



NOVA FCSH

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Preconceito e Violência LGBTQ+ no interior de Portugal

Inês Monteiro dos Santos

Dissertação de Mestrado em Antropologia

Área de Especialização em Temas Contemporâneos

Setembro de 2022

Agradecimentos

Quero começar por agradecer à Professora Doutora Paula Godinho, por toda a paciência e compreensão que me mostrou durante a realização desta dissertação, por me receber no seu gabinete sempre com um sorriso e também pelos cinco anos de ensino que depositou em mim e que me permitiu crescer enquanto antropóloga. Obrigada.

Agradeço, igualmente, à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, a minha segunda casa durante estes últimos cinco anos, o lugar que me viu crescer, e a todos os professores com quem tive o prazer de cruzar caminhos. Obrigado.

Aos meus pais, por todo o amor e por todo o esforço que fazem por mim. Esta dissertação só foi possível graças a vocês. Obrigado.

À minha irmã, Joana. Por cuidares de mim à tua maneira e por seres a minha melhor amiga. Obrigada.

A todos aqueles que eu tenho o prazer de chamar de amigo. Mas especialmente a vocês: Sofia, Marta e Andreia. Por todo o companheirismo e amor, por todas as palavras de apoio e por todas as memórias que partilhamos. Obrigada.

A todos aqueles que contribuíram para a realização desta dissertação a partir dos seus testemunhos. Este estudo é também um pouco vosso. Obrigado.

Preconceito e Violência LGBTQ+ no interior de Portugal

Inês Monteiro dos Santos

Resumo

Numa sociedade em que cada vez mais assistimos à chamada de atenção para conceitos como a tolerância e a igualdade de direitos, as normas sociais são bem claras na condenação de atitudes e comportamentos discriminatórios face aos denominados grupos minoritários. Não obstante, a sociedade atual está, ainda, ancorada a padrões altamente homofóbicos e heterossexista, encarando qualquer forma de diversidade sexual com estranheza, preconceito e discriminação, continuando a vitimizar a comunidade lésbica, gay, bissexual, transgénero e queer (LGBTQ+), e a discriminação em função da orientação sexual é ainda uma realidade generalizada em Portugal. Enquanto conceito socialmente fabricado, a “homofobia” ou preconceito homossexual, pode ser explicado através de vários fatores: a idade, ideologia política, religião e habilitações literárias. Contudo, pouco se sabe sobre a questão de ruralidade e urbanidade no que se refere ao preconceito homossexual. Esta dissertação é uma tentativa de preencher essa lacuna. Aqui, pretendo responder à pergunta de Wienke e Hill (2013): Será que o local de residência importa para gays e lésbicas? Como é que as orientações não-heterossexuais são vividas, experienciadas e percebidas em espaços rurais? E como é que o preconceito em função da orientação sexual é vivido nestes dois espaços distintos? Essas questões serão aplicadas aos contextos da cidade de Lisboa e Évora.

PALAVRAS-CHAVE: Homossexualidade; Homofobia; Urbano; Rural.

Abstract

In a society where we are increasingly paying attention to concepts such as tolerance and equal rights, social norms are very clear in condemning discriminatory attitudes and behaviour towards so-called minority groups. Nevertheless, today's society is still anchored to highly homophobic and heterosexist standards, facing any form of sexual diversity with strangeness, prejudice, and discrimination, continuing to victimize the lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer (LGBTQ+) community, and discrimination based on sexual orientation is still a widespread reality in Portugal. As a socially fabricated concept, "homophobia," or homosexual prejudice, can be explained by several factors: age, political ideology, religion, and literary qualifications. However, little is known about the issue of rurality and urbanity with regard to homosexual prejudice. This dissertation is an attempt to fill this gap. Here, I intend to answer Wienke and Hill's question (2013): Does the place of residence matter for gays and lesbians? How are non-heterosexual orientations experienced, experienced and insighted in rural areas? And how is prejudice due to sexual orientation experienced in these two distinct spaces? These issues will be applied to the contexts of the cities of Lisbon and Évora.

KEYWORDS: Homosexuality; Homophobia; Urban; Rural.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO I – APROXIMAÇÃO HISTÓRICA À HOMOSSEXUALIDADE	13
1.1 Orientação sexual, identidade de género e papéis sexuais: alguns conceitos teóricos.....	13
1.2 Enquadramento sócio histórico da sexualidade e da homossexualidade.....	14
1.3 Movimento LGBTQ+ em Portugal	18
1.4 Percurso Legislativo em Portugal.....	22
CAPÍTULO II – ATITUDES FACE À HOMOSSEXUALIDADE.....	25
2.1 A relação da homossexualidade com o estigma social.....	25
2.2 Da homofobia ao heterossexismo.....	32
2.3 Heteronormatividade	35
2.4 O homopreconceito internalizado.....	42
CAPÍTULO III – ESPAÇO E SEXUALIDADE.....	46
3.1 Espaço.....	46
3.2 Relação entre espaço e sexualidade.....	47
3.3 Urbano/Rural.....	51
3.4 Contextos de Estudo	58
3.4.1 Lisboa	58
3.4.2 Évora	60
IV – METODOLOGIA.....	62
V – PRECONCEITO.....	66
5.1 Preconceito Alentejo/Lisboa	66
5.2 Multidão e Anonimato.....	66
5.3 Movimento e Encontro	69
5.4 Armário e Visibilidade.....	73
5.5 Consumo e Identidade	81
CONCLUSÃO.....	88
BIBLIOGRAFIA	91

INTRODUÇÃO

Numa sociedade em que cada vez mais assistimos à chamada de atenção para conceitos como a tolerância e a igualdade de direitos, as normas sociais são bem claras na condenação de atitudes e comportamentos discriminatórios face aos denominados grupos minoritários. Não obstante, a sociedade atual está, ainda, ancorada a padrões altamente homofóbicos e heterossexista, encarando qualquer forma de diversidade sexual com estranheza, preconceito e discriminação, continuando a vitimizar a comunidade lésbica, gay, bissexual, transgénero e queer (LGBTQ+), por meio de violência, discriminação e muitas outras formas de heterossexismo (Herek, 1990: 317) durante grande parte da sua vida. Enquanto conceito socialmente fabricado, a “homofobia” ou preconceito homossexual, pode ser explicado através de vários fatores: a idade, ideologia política, religião e habilitações literárias. Contudo, pouco se sabe sobre a ruralidade e a urbanidade em questões de preconceito homossexual.

Tal como Miguel Vale de Almeida (2010) nos elucida, Portugal passou por muitas mudanças político-jurídicas no que diz respeito aos direitos desta comunidade: em 2004, a Assembleia da República aprovou por unanimidade a atual redação do artigo 13º nº 2 da Constituição da República Portuguesa: “[n]inguém pode ser discriminado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de (...) orientação sexual” (Almeida, 2010: 51); em 2010 tornou-se legal a união em casais do mesmo sexo e, no ano seguinte, viu-se simplificado o processo de mudança de nome e género; mais recentemente, entrou em vigor em 2016, a lei que permite a adoção de crianças por casais do mesmo sexo, após ter sido chumbada no parlamento quatro vezes. Contudo, apesar dos importantes avanços legislativos, a discriminação em função da orientação sexual é ainda uma realidade generalizada em Portugal. Os estudos de Bayrakdar e King (2021), realizados através de uma abordagem comparativa entre três países europeus e com base no conjunto de dados adquiridos através do relatório da *European Union Agency for Fundamental Rights* em 2014, ilustram este facto, ao revelarem que a Alemanha e o Reino Unido apresentam taxas de aceitação muito mais elevadas em comparação com Portugal. Os resultados dos estudos demonstram também uma menor probabilidade de discriminação sofrida por indivíduos LGBTQ+ no Reino Unido e na Alemanha, sendo os relatos de discriminação ligeiramente mais comuns em Portugal. Paralelamente, o relatório *Society at a Glance 2019* (OECD, 2019) revela que Portugal está incluído no grupo de oito países onde os

indivíduos homossexuais admitem sentir um maior nível de discriminação (OECD, 2019: 28). Dentro do contexto português, João Oliveira et al. (2010) conduziram um estudo, no qual utilizaram uma pequena amostra, maioritariamente composta por jovens do sexo masculino, residentes na área da Grande Lisboa e detentores de um nível de escolaridade elevado. Neste estudo, os participantes demonstraram que na região Sul e nas áreas metropolitanas do Porto e Lisboa, parece haver maior abertura para falar sobre a sexualidade (Oliveira et al. 2010: 194). De facto, são nestas áreas que se verifica uma maior abertura dos participantes perante a sua família (Oliveira et al. 2010: 195), no que diz respeito à sua sexualidade. Todavia, no Norte do país verifica-se uma maior motivação para dissimular a sua identidade sexual e de género (Oliveira et al. 2010: 196).

Por isso mesmo, o presente estudo pretende responder à pergunta de Wienke e Hill (2013): Será que o local de residência importa para gays e lésbicas? Como é que as orientações não-heterossexuais são vividas, experienciadas e percecionadas em espaços rurais? E como é que o preconceito em função da orientação sexual é vivido nestes dois espaços distintos? Essas questões serão aplicadas aos contextos da cidade de Lisboa e Évora. Estas duas cidades foram eleitas por se apresentarem como espaços distintos e, portanto, opostos um do outro, no que diz respeito a área geográfica, densidade populacional, oferta de serviços e áreas de lazer e acolhimento LGBTQ+, existência de associações ativistas e eventos de visibilidade, de reivindicação de direitos, sensibilização e ajuda comunitária. Por um lado, Lisboa encaixa na descrição de grande cidade e apresenta ter um poder de atração maior do que as restantes zonas do país, dado que é aquela que apresenta maior diversidade e maior oferta de serviços. Évora, por outro lado, é uma cidade média dimensão que, apesar de promover dinâmicas e vivências urbanas, ainda conta com um número elevado de freguesias rurais. Aquilo que torna Évora relevante para este estudo é a ausência de tudo aquilo que atrai a comunidade LGBTQ+ para Lisboa, tornando-se a oposição ideal para esta cidade e presenteando um bom contributo para o estudo desta temática.

Enquanto entidades socialmente construídas, Valentine (2007: 222) argumenta que as subjetividades gays e lésbicas são também inerentemente espaciais, na medida em que dependem de espaços particulares para a sua construção e, ao mesmo tempo, o

espaço é produzido pela performance destas identidades. Em *Reflexões sobre a Questão Gay* (2008), Didier Eribon explica que um dos princípios estruturantes das subjetividades gays e lésbicas consiste na procura de meios de fuga à injúria e violência de que são vítimas, seja pela dissimulação de si mesmos ou pela emigração para lugares mais clementes (Eribon, 2008: 30). Esse movimento de fuga conduz os indivíduos homossexuais para a cidade grande, que serve como refúgio à comunidade: “(...) foi a cidade grande que deu aos modos de vida gay a possibilidade de se desenvolverem plenamente. A cidade é um mundo de estranhos. O que permite preservar o anonimato e, portanto, a liberdade, no lugar das pressões sufocantes das redes de conhecimento que caracterizam a vida nas cidades pequenas ou nas aldeias, onde cada um é conhecido e, portanto, reconhecido por todos e deve esconder o que é ainda mais porque se afasta da norma.” (Eribon, 2008: 33). Eribon recorre a Magnus Hirschfeld e ao seu livro *Os Homossexuais em Berlim*, onde afirma: na cidade “(...) o indivíduo “escapa ao controle das pessoas à volta melhor do que em qualquer canto do interior, onde tudo, sentido e espírito, encolhe-se aos limites de um estreito horizonte” (Hirschfeld apud Eribon, 2008: 34). A mensagem que Valentine passa, mesmo que indiretamente, é que o espaço indicado para a (re)produção e as vivências das identidades espaciais é a cidade. Esta ideia é amplamente difundida dentro da disciplina da geografia humana e dos estudos *queer*, uma vez que é escasso o número de estudos sobre as experiências e as vivências da comunidade LGBTQ+ em espaços rurais (Valentine, 2007: 260).

Em *Get Thee to a Big City: Sexual Imaginary and the Great Gay Migration* (1995), a antropóloga Kath Weston inicia uma indagação muito necessária sobre a diferença entre “imaginários sexuais” urbanos e rurais. A antropóloga comenta a divisão bastante estereotipada das relações rurais/urbanas que “locates gay subjects in the city while putting their presence in the countryside under erasure.” (Weston, 1995: 262). Consequentemente, a opinião dominante nos estudos gays e lésbicos, é de que as minorias sexuais beneficiam ao sair ou a evitar comunidades rurais e a deslocarem-se para ou permanecerem nas grandes cidades, onde há mais diversidade sexual, mais tolerância à diversidade sexual e mais possibilidades de encontros sociais e sexuais (D'Augelli & Hart, 1987; Oswald & Culton, 2003; Weston, 1995). Adicionalmente, as cidades proporcionam sentido de pertença através das comunidades já aí existentes e, ao mesmo tempo, o anonimato urbano que não é possível alcançar nas áreas rurais (Bell e Valentine, 1995; Weston, 1995; Knopp e Brown, 2003). Weston argumenta que a

distinção entre o urbano e o rural que sustenta o imaginário gay é simbólico, e como tal, constitui um sonho de um outro lugar que promete uma liberdade que nunca poderá proporcionar: “the gay imaginary is not just a dream of freedom to ‘be gay’ that requires an urban location, but a symbolic space that configures gayness itself by elaborating an opposition between rural and urban life,” (Weston, 1995: 274), o que faz com que a cidade seja naturalizada como “a beacon of tolerance and gay community, the country a locus of persecution and gay absence.” (Weston 1995: 282).

Internacionalmente, destaca-se a dissertação de Bruno Freitas cujo objetivo passa por tentar compreender a consolidação das múltiplas territorialidades LGBT, no setor central da Uberlândia. Aqui, Freitas (2016) gera uma discussão teórica sobre a cidade enquanto locus de práticas sócio espaciais geradas por grupos e/ou indivíduos socialmente marginalizados por questões de gênero e sexualidade. Também Almeida (2016) olha para as espacialidades homossexuais a fim de entender de que forma e em que medida elas constituem e são constituídas pela urbanidade. Almeida (2016) fá-lo através de dois recortes espaciais (São Paulo e Paris) e dois recortes temporais (1995 e 2016). No contexto português, destaca-se a dissertação de doutoramento de Eduarda Ferreira (2013) que pretende, de certo modo, mapear as representações dos espaços físicos de visibilidade lésbica em Portugal, de modo a contextualizar a realidade heteronormativa e identificar as dimensões significativas de espaço e lugares que se relacionam com as identidades sexuais de mulheres lésbicas e sexuais. Na sua dissertação, Ferreira (2013) lista a existência de apenas 83 espaços LGBTQ+ *friendly*, todos localizados nas áreas metropolitanas de Lisboa e Porto, sendo completamente inexistentes nas cidades pequenas e em áreas rurais (Ferreira, 2013: 74-75). Em Portugal, a falta de espaços acolhedores e seguros para as sexualidades LGBTQ+ é um dos principais motivos da fuga para a cidade. Também Inês Meneses (2000), no seu estudo antropológico sobre as sociabilidades gays em Lisboa, reflete no propósito dos espaços físicos e exclusivos às sexualidades e identidades homossexuais. Meneses (2000) explica que as frequências destes locais ajudam na formação das suas identidades por se instituírem como locais de identificação, sociabilização, de experimentação sexual e de criação de uma rede de conhecimentos e relações de amizade que são essenciais no estabelecer de uma vivência gay (Meneses, 2000: 936-937). Ao mesmo tempo, são espaços onde “(...) se procede também à elaboração de um discurso coletivo de diferenciação pela positiva, de oposição ao discurso da sociedade

envolvente acerca da homossexualidade. Num certo sentido, estes são também locais de resistência discursiva, de fronteiras de significação.” (Meneses, 2000: 937).

No entanto, isto não significa que não possa haver vida gay nas cidades pequenas e nos meios rurais, mas que essas formas de sociabilidade são pouco conhecidas e, até agora, foram pouco estudadas pelas ciências sociais.

Na verdade, devido ao conhecimento que se tem vindo a produzir sobre entidades sexuais e o espaço urbano, a narrativa que muitos teóricos *queer* usam para compreender a identidade LGBTQ+ rural pinta um quadro de que a vida gay rural e de cidade pequena é, num modo geral, triste e solitário, onde as minorias sexuais rurais se encontram “presas”. Wienke e Hill (2013) sugerem que as áreas rurais criam desafios para a vida de gays e lésbicas como o sentimento de isolamento, um clima geralmente mais hostil e pela escassez de apoio social e institucional em comparação com as áreas urbanas. Os estudos que Wienke e Hill utilizam para suportar o seu argumento mostram que estes desafios são consequência de um baixo número de população LGBTQ+, culturas ligadas à tradição, isolamento, religiosidade e ao domínio geral dos papéis tradicionais de género. Dos poucos estudos existentes sobre a relação da orientação sexual não heteronormativa e os espaços rurais, Bell e Valentine (1995) explicam que até à data, grande parte dos estudos foram conduzidos no contexto dos Estados Unidos da América, enquanto a minoria destes se focam no contexto europeu. Estes refletem sobre a isolação e a falta de associações ou espaços de apoio LGBTQ+ e espaços para a livre socialização entre indivíduos homossexuais (Bell e Valentine, 1995: 116) que, mais uma vez, leva à eventual emigração para os espaços urbanos, em busca de melhores oportunidades para a vivência gay. (D’Augelli e Hart, 1987; Kramer, 1995). Alguns antropólogos focaram a sua atenção em estudar a divisão rural/urbano no que é referente à orientação sexual. Em *Imagined rural/regional spaces: Non-normative sexualities in small towns and rural communities in Croatia* (2017), a antropóloga Nicole Butterfield analisa a complexidade do processo de *coming out* em pequenas cidades e espaços rurais na Croácia, onde argumenta que a distinção hierárquica imaginada entre espaços rurais/urbanos é devido a uma narrativa falsa em que o *coming out* só pode ser realizado nos espaços urbanos por estes se caracterizam como espaços mais abertos e liberais, enquanto o mesmo processo em espaços rurais implica uma negociação constante e nunca pode ser realizado totalmente, por se apresentarem como mais preconceituosos e conservadores. Neste estudo, as experiências e os relatos dos entrevistados entram em contradição com essa hierarquização imaginada. Outro

exemplo desta contradição é o estudo de Kirkey e Forsyth (2001) sobre as vivências de homens homossexuais em Connecticut River Valley, no Massachusetts demonstra que os homossexuais conseguem encontrar forma de viver apesar desses obstáculos: uma parte faz as suas vidas em ambos os espaços, acabando por ocultar parte da sua identidade sexual nas áreas rurais; certos indivíduos não querem ser associados ao tipo de vida gay urbana; e também se encontra uma porção de indivíduos que encontram no espaço rural um escape das facetas indesejadas da vida urbana. Existem muitos outros estudos que enfatizam os aspetos positivos da vida gay rural, além dos aspetos negativos (Cody & Welch, 1997; Gray, 2009; Leedy & Connolly, 2007; Oswald & Culton, 2003 apud Wienke e Hill, 2013). Assim sendo, há razões para questionar a opinião dominante dos teóricos *queer* (Halberstam, 2005) e da pressuposição de que a comunidade LGBTQ+ tem de se mudar para um "lugar de tolerância" e longe da sua casa atual para poder assumir a sua sexualidade e prosperar. Halberstam define esta pressuposição como metronormatividade (Halberstam, 2005: 36-37), visto que privilegia o espaço urbano como espaço essencial para as vivências não-heterossexuais, em vez de como uma das várias possibilidades espaciais e, por isso, tem dificultado a nossa compreensão da vida gay em ambientes não urbanos (Halberstam, 2005).

Verifica-se, portanto, que grande parte do leque bibliográfico sobre a temática da diversidade sexual e sobre a divisão urbano/rural se encontra inserida no contexto internacional. No que diz respeito ao contexto nacional, não se verifica a existência de qualquer estudo referente à homossexualidade no interior de Portugal ou um estudo comparativo entre a cidade de Lisboa e espaços rurais em Portugal. É aqui que a minha dissertação encontra espaço para se desenvolver.

No primeiro capítulo, é elaborada uma breve apresentação de conceitos relevantes nas questões de orientação sexual e é feita uma contextualização social, histórica e cultural da homossexualidade, a nível global e nacional, de modo a compreender plenamente o contexto das identidades sexuais não normativas em vários períodos históricos. No que é referente a Portugal, é feita um breve resumo do movimento LGBTQ+ e do seu percurso legislativo e cultural.

O segundo capítulo conceptualiza e aborda o preconceito homossexual e as crenças, atitudes e comportamentos hostis relativamente às pessoas LGBTQ+. Assim,

partindo da análise da relação da homossexualidade com o estigma social, segue-se uma abordagem aos conceitos de homofobia, heterossexismo, heteronormatividade e, por fim, o homopreconceito internalizado.

No terceiro capítulo é feita uma abordagem ao conceito de espaço através dos estudos de Henri Lefebvre (1974), Michel de Certeau (1984) e Doreen Massey (2005), seguido de uma análise da relação entre o espaço e a sexualidade. Valentine (2007) teoriza acerca da cidade enquanto espaço indicado para a (re)produção e as vivências das identidades espaciais enquanto Weston (1995) destaca que esta divisão estereotipada das relações rurais/urbanas silencia as vivências de identidades sexuais nos espaços rurais, disseminando uma narrativa negativa em volta da vida rural, ao que Halberstam denomina de metronormatividade (Halberstam, 2005: 36-37). Por fim, segue uma discussão conceitual acerca da relação dicotômica urbano/rural e cidade/campo, assim como uma breve apresentação dos contextos de estudo da presente dissertação.

O quarto e final capítulo é dedicado a responder às questões formuladas nesta introdução e é feita com recurso às quatro duplas de conceitos de Paulo Jorge Vieira (2011): multidão e anonimato, movimento e encontro, armário e visibilidade, consumo e identidade. Vieira utiliza estes conceitos para pensar na importância dos espaços urbanos na construção das subjetividades gays e lésbicas. Aqui, estes conceitos serão também aplicados à cidade de Évora, pois servirão para ilustrar a diferença entre os espaços urbanos e rurais na construção das identidades LGBTQ+, enquanto explora os movimentos entre e dentro destes dois espaços, ao longo dos quais os entrevistados moldam a sua identidade. Dessa maneira, será possível entender como o preconceito é vivido entre a cidade de Lisboa e Évora e entre o urbano e o rural.

CAPÍTULO I – APROXIMAÇÃO HISTÓRICA À HOMOSSEXUALIDADE

1.1 Orientação sexual, identidade de gênero e papéis sexuais: alguns conceitos teóricos

Primeiramente, para melhor compreender a complexidade do tema em causa nesta dissertação, alguns termos técnicos referentes àquilo que foi denominado por sexualidade humana, necessitam de ser esclarecidos. Esses termos são: orientação sexual, sexo, gênero, identidade de gênero, papéis sociais de gênero e as suas expressões.

A sexualidade é definida, de acordo com a Organização Mundial de Saúde, como “um aspeto central do ser humano ao longo da vida (...) vivida e expressada por meio de pensamentos, fantasias, desejos, crenças, atitudes, valores, comportamentos, práticas, papéis e relacionamentos” (Organização Mundial da Saúde, 2015). A sexualidade envolve aspetos relativos ao sexo, às identidades e papéis de gênero, à orientação sexual, o prazer e a reprodução e, dessa maneira, contribui para a identidade de cada indivíduo e inseparável de outros aspetos da vida.

A sexualidade humana é fluída e composta por um espectro de orientações sexuais. Por orientação sexual referimo-nos à identidade que se atribui a alguém com base na atração emocional, romântica e/ou sexual que sente por outra pessoa, seja por homens, mulheres ou ambos os sexos. A orientação sexual refere-se à identidade (ser), conduta (comportamento) e como se relaciona com outras pessoas (relacionamentos). Geralmente, a orientação sexual costuma ser classificada em três categorias sendo elas: a heterossexualidade, a homossexualidade e a bissexualidade, sendo que, na verdade, existem muitas mais orientações sexuais menos conhecidas, mas igualmente válidas, como é o caso da assexualidade¹ e da pansexualidade². Uma pessoa é considerada heterossexual quando se sente sobretudo atraída por pessoas do sexo oposto. Paralelamente, a homossexualidade define-se pela atração por pessoas do mesmo sexo. A bissexualidade, por sua vez, define-se pela atração por pessoas de dois ou mais sexos,

¹ Uma pessoa assexual é compreendida como alguém que “não sente atração sexual por outras pessoas.” (“ABC LGBTQIA+, Glossário de Palavras e Expressões”, 2022). É importante salientar que esta ausência de atração sexual por outros é distinta da abstenção da atividade sexual e do celibato. A assexualidade inclui também outras sub entidades, tais como: a demisexualidade e a semisexualidade.

² Entende-se por pansexual a “pessoa que se sente atraída, romântica e afetivamente, por outras pessoas, independentemente da orientação sexual, identidade ou expressão de gênero.” (“ABC LGBTQIA+, Glossário de Palavras e Expressões”, 2022). Pode ser considerada um ramo da bissexualidade ou uma orientação sexual por si própria.

aproximando-se do conceito de pansexualidade. Vale salientar que o termo sexo faz referência ao sexo biológico e características físicas do ser humano (genitais, cromossomas sexuais ou hormonas) e é geralmente confundido com o termo género (particularidades psicológicas e comportamentais culturalmente considerados apropriados ao sexo masculino e ao sexo feminino). As pessoas intersexo, por sua vez, são pessoas que nasceram com características sexuais que não pertencem estritamente ao sexo biológico masculino ou feminino ou pertencem a ambas. Estas características podem incluir os cromossomas, as hormonas e o sexo biológico e podem estar presentes em graus diferentes.

Independentemente das convenções e expectativas sociais, existem pessoas que fogem a esta regra, não se identificando com as características usualmente associadas ao seu sexo biológico. Esta questão está relacionada com a identidade de género, que se refere à experiência interna e individual de género, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído à nascença, incluindo o sentido pessoal do corpo (que pode implicar, se for livremente escolhido, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de género, incluindo vestidos, discursos e maneirismos. Aqueles cuja identidade de género não corresponde ao sexo atribuído à nascença são geralmente referidos como pessoas transgéneras. Este grupo inclui as pessoas que desejam, em algum momento da sua vida, submeter-se a tratamentos de reatribuição de género (geralmente designados por pessoas transexuais), bem como pessoas 'travesti' ou pessoas que não se consideram ou não querem encaixar dentro dos padrões estabelecidos pela sociedade sobre o que é ser homens ou mulheres. Algumas destas pessoas referem-se a si mesmos como não-binários. Posto isto, a expressão de género trata-se da manifestação da identidade de género de uma pessoa, que é constituída por comportamentos, vestuário, corte de cabelo, voz ou características do corpo masculinos ou femininos ou não-binários.

1.2 Enquadramento sócio histórico da sexualidade e da homossexualidade

Ao falar sobre questões relacionadas com a diversidade sexual, é indispensável contextualizar a posição que a homossexualidade ocupa na sociedade. Segue-se, portanto, um breve enquadramento (sócio)-histórico da sexualidade, onde se identifica a perceção social da homossexualidade no passado e só depois no presente. Isto porque, segundo Jeffrey Weeks (2000), apesar de ter como suporte o corpo biológico, a

sexualidade deve ser vista como uma construção social, uma invenção histórica, cujo significado e importância que a ela atribuímos é resultado de contextos sociais específicos. Assim, as “nossas definições, convenções, crenças, identidade e comportamentos sexuais não são resultados de uma simples evolução: eles têm sido modelados no interior de relações definidas de poder.” (Weeks, 2000: 39).

Ao longo da história, a sexualidade pôde ser vivida e experienciada por culturas e períodos de abertura sexual, intercalados por outros momentos de resguardo e de privações sexuais (Foucault, 1984). No livro *Homofobia. História e crítica de um preconceito* (2000), Borrillo revela que a sexualidade que caracterizava o universo antigo atribuía, na vida social, toda a legitimidade às relações entre homens e entre mulheres. Na Grécia Antiga, por exemplo, a relação sexual entre homens desempenhava uma função iniciática e pedagógica, onde os aprendizes entre os 12 e os 18 anos de idade mantinham relações sexuais com o seu tutor, com o propósito de estreitar as afinidades afetivas e intelectuais de ambos. Na Roma Antiga, por sua vez, a homossexualidade era normalizada enquanto a passividade de um parceiro mais velho era motivo de reprovação, isto porque “as dicotomias «macho/fêmea», «ativo/passivo» definiam os papéis sociais, o acesso ao poder e a posição de cada indivíduo segundo seu gênero e classe.” (Borrillo, 2000: 47). Os gregos antigos não tinham, portanto, a ideia de orientação sexual como um fator social de classificação, assimilando a virilidade ao papel ativo e não ao sexo do parceiro.

Com o passar das gerações, a sexualidade começou a ser definida pela moralidade, através dos códigos da Igreja, mais especificamente da tradição judaico-cristã, que consolidou o sistema de dominação masculina do tipo patriarcal e introduziu uma nova dicotomia até então inédita: a dicotomia “heterossexual/homossexual” (Borrillo, 2000: 47). A partir desta altura, a moral dominante passou pela qualificação das relações heterossexuais monogâmicas como o único comportamento natural e, simultaneamente, relacionou todas as relações sexuais com fins prazerosos, leia-se, que fujam à reprodutividade, como pecado (Weeks, 2000: 64; Guasch, 2007: 75), incluindo a masturbação e as relações sexuais com mulheres durante períodos não fecundáveis. Consequentemente, as relações homossexuais começaram a ser percebidas como uma prática nociva para o indivíduo e para a sociedade, algo “contra-natura”: “Ao outorgar esse carácter natural, em conformidade com a lei divina, às relações sexuais entre pessoas de sexo diferente, o cristianismo inaugurou, no Ocidente, uma época de homofobia, totalmente nova, que ainda não havia sido praticada por outra civilização.”

(Borrillo, 2000: 48; Guasch, 2007: 75). A desaprovação das uniões homoafetivas é explícita em dois versículos do Antigo Testamento, no código de Santidade de Levítico. O Levítico 18.22 afirma, precisamente: “Não dormirás com um homem como se dorme com uma mulher. É uma abominação”. Dois capítulos mais à frente, no Levítico 20.13, lê-se: “O homem que se deitar com outro homem como se fosse uma mulher, ambos cometeram uma abominação, deverão morrer, e seu sangue cairá sobre eles”.

A homossexualidade permaneceu forçosamente invisível e escondida até à segunda metade do século XIX. John D’Emilio (1983) argumenta que a transição para o capitalismo industrial no século XIX proporcionou as condições sociais, políticas e económicas para que a identidade homossexual emergisse. O autor salienta a transformação da família, a urbanização acelerada, e a crescente ênfase no indivíduo e na vida pessoal como o caminho para a felicidade como as principais condições para a concretização desse fenómeno. A transformação da família refere-se ao significado desse termo: de unidade de produção económica para um local ou conjunto de pessoas onde se encontra afeto e segurança emocional. Consequentemente, a procriação deixa de ser indispensável como um meio para sobreviver e, com isso, o ato sexual começa a ser associado ao prazer sexual. D’Emilio explica que “as wage labor spread and production became socialized, then it became possible to release sexuality from the “imperative” to procreate.” (D’Emilio, 1983: 496-470). A urbanização acelerada e o novo ênfase na individualidade e vida pessoal estão relacionados. As condições e demandas do capitalismo também facilitaram o crescimento económico e a emigração de homens e mulheres solteiros para as grandes cidades em busca de novas oportunidades de trabalho foi, para muitos, a oportunidade necessária para se dedicarem às suas necessidades e desejos fora do contexto familiar heterossexual tradicional: “Capitalism has created conditions that allow some men and women to organize a personal life around their erotic/emotional attraction to their own sex.” (D’Emilio, 1983: 47). Simultaneamente, a norma da heterossexualidade, enfatizada pelos discursos reinantes sobre a sexualidade durante os séculos XVIII e XIX (Foucault, 1984: 35 e 39) sofre uma mudança: do discurso religioso para o discurso da área da medicina e da psiquiatria para definir a homossexualidade. É nesta altura, precisamente, que se verifica a criação do termo homossexual por Karl-Maria Kertbeny (1824-1882) e Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895), resultado de uma tentativa de medicalização da ideia de sodomia. Os dois precursores desta noção consideravam a homossexualidade como a “ausência de desejo pelas pessoas do sexo oposto impele a relações necessariamente

estéreis, situação considerada forçosamente patológica, sobretudo, em um momento em que a teoria darwiniana sobre a evolução das espécies (...) confere posição de destaque à reprodução sexual.” (Borrillo, 2000: 65). Karl Heinrich Ulrichs, em especial, era um homossexual que pensava a homossexualidade como uma anomalia hereditária expressa por uma “alma feminina presa no corpo de um homem. (Borrillo, 2000: 65).

No século XX, à medida que as cidades cresciam, as comunidades homossexuais cresciam também, permitindo o encontro entre indivíduos de diversas identidades sexuais e contribuindo, por fim, para a formação da identidade homossexual (D’Emilio, 1983: 470). Ao mesmo tempo, inaugura-se a investigação psicológica da homossexualidade. O médico neurologista Sigmund Freud, também conhecido como pai da psicanálise, deixou a sua marca com a obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1989), ao abordar a questão da orientação homossexual através da hipótese da bissexualidade. Com esta hipótese, Freud mantém a heterossexualidade como norma social e vê a homossexualidade como um acidente no percurso relacional da criança com os pais, sendo que a homossexualidade, vista como uma inversão, pode “limitar-se a um episódio que leve a uma evolução normal; e pode, até, exteriorizar-se tardiamente, após um longo período de sexualidade normal” (Freud, 1989). Incapaz de fugir às normas da sua época, esta busca das causas da homossexualidade “constitui, por si só, uma forma de homofobia” de acordo com Dorais (1994 apud Borrillo, 2000: 71), uma vez que estas pesquisas psicanalíticas consistem na crença da superioridade da orientação heterossexual. O homossexual tornou-se, sob a indicação da medicina, da sexologia e da psiquiatria, numa doença fisiológica e/ou psicológica, um deficiente no plano da afetividade que não soube superar os conflitos capitais da infância. Só em 1973, a *American Psychiatric Association* retira a homossexualidade da lista das patologias (Vale de Almeida, 2010: 47). As ciências sociais, e em particular a Antropologia, também não foram capazes de fugir à heteronormatividade vigente da época. Borrillo (2000) explica que a homofobia antropológica encontrava-se fundada na teoria de Darwin sobre a evolução das espécies que confere posição de destaque à reprodução sexual e reconhecendo a homossexualidade como um desvio ou degenerescência, um perigo para ordem social. Mais tarde, a Antropologia moderna deixa de parte a hierarquia das sexualidades, chegando mesmo a condenar esse tipo de discurso, com a condição de que ela não elimine a divisão entre masculino e feminino, considerada como estruturante do indivíduo, do casal e da sociedade (Borrillo, 2000: 73-75). Também no século XX, observámos a ascensão de regimes totalitários como o

estalinismo e o nazismo com uma abordagem mais agressiva em relação à homossexualidade, chegando mesmo a perseguir, condenar, punir e executar indivíduos homossexuais.

Atualmente, e graças a grandes esforços legislativos, políticos, jurídicos e sociais, a homossexualidade e as restantes orientações sexuais não-heterossexuais são cada vez mais reconhecidas na esfera pública e social, fruto de tentativas de subversão de um espaço heteronormativo, moldado por lógicas de consumo – conhecido como “mercado rosa” – e pela assimilação à heterossexualidade. No entanto, a homofobia não está de todo erradicada e em muitos contextos a orientação sexual é ainda um fator de exclusão social.

1.3 Movimento LGBTQ+ em Portugal

É também importante contextualizar o percurso histórico, social e jurídico do movimento homossexual em Portugal. A contextualização que se segue encontra-se dividida em duas partes: A primeira parte concerne a história do ativismo do movimento LGBTQ+ e as várias organizações que acompanharam e fizeram a luta pelos direitos de indivíduos não-heterossexuais e conquistaram, conseqüentemente, todos os feitos mencionados posteriormente. Logo, a segunda parte é referente às transformações legislativas do movimento LGBTQ+ e o seu impacto jurídico, político e social e vai consistir num resumo cronológico sobre o mesmo.

Entre 1926 e 1974, Portugal enfrentou a mais longa ditadura da Europa Ocidental. Caracterizada pela sua ideologia ultraconservadora alicerçada nos valores morais da religião cristã, o amor à Pátria e a construção da Família e postulados na nova Constituição, em 1933. Este último, apontado como um dos pilares mais importantes da doutrina do regime salazarista, e claramente assente nos valores da heterossexualidade, monogamia, casamento e procriação, fortalece o ideal da “família nuclear, constituída pelo casamento cristão, monogâmico e indissolúvel”, tal como afirma Bastos (1997: 157 apud Raquel Afonso, 2019). Sofia Aboim (2013) descreve os anos 50 e 60 do século XX como “Permeada de interditos, só a sexualidade vivida dentro do casamento, obviamente heterossexual e destinada primordialmente à reprodução e à constituição de uma família, era publicamente aceitável. Durante o período do Estado Novo, a cumplicidade ideológica com uma moral católica de elogio da castidade e virtude femininas e do casal como lugar destinado à procriação era fortemente controladora de

qualquer outra forma de expressão da sexualidade.” (Aboim, 2013: 10). Neste sentido, os homossexuais viram-se forçados a remeter-se ao silêncio, a viver a sua sexualidade clandestinamente e em completa invisibilidade. Em *Homossexualidade e Resistência no Estado Novo* (2019), a antropóloga Raquel Afonso reflete acerca do tratamento dos indivíduos homossexuais durante o período da ditadura salazarista e marcelista, as formas de resistência quotidiana desses indivíduos e do impacto do 25 de Abril de 1974 na libertação sexual do povo português. Durante o Estado Novo, como resultado da ausência da liberdade democrática, não havia nenhum movimento associativo gay, lésbico, bissexual ou transgénero em Portugal. De acordo com Miguel Vale de Almeida, “as transformações políticas subsequentes ao 25 de Abril privilegiaram visões do mundo de uma certa tradição da esquerda que via na homossexualidade um assunto problemático e secundário, quando não mesmo perigoso” (Vale de Almeida, 2010: 47) e não se verificava qualquer exposição acerca da emancipação homossexual pela esquerda radical no Maio de 68 em França e igualmente sobre a notícia da celebre revolta de Stonewall em 1969 e do atual movimento gay e lésbico nos Estados Unidos³ (Cascais, 2006: 110-111). Ao falar sobre o ativismo do movimento LGBTQ+ em Portugal, António Fernando Cascais (2006) esboça uma divisão em três tempos: entre 1974 e 1990, entre 1991 e 1994 que, por si só se pode dividir em duas fases – uma anterior e outra posterior ao surgimento da epidemia da Sida em Portugal – e entre 1997 até ao presente. As primeiras expressões políticas do movimento homossexual português foram fruto de posições de esquerda, não concretamente ligada a qualquer organização partidária ou sindical, permanecendo uma luta “ultra-minoritária e sem repercussão nem proveito para lutas mais alargadas de valor social e político geral, uma ilusão pequeno-burguesa e/ou esquerdista.” (Cascais, 2006:113). Quando se dá o golpe de Estado que deu origem à Revolução do 25 de Abril de 1974, o desejo de muitos era que a queda do regime fascista os conduzisse a uma “nova era de valores de liberdade, incluindo a liberdade sexual e, conseqüentemente, a liberdade homossexual.”⁴ (Afonso: 2019: 107). Todavia, como refere Raquel Afonso (2019), “o 25 de Abril de 1974 e tudo aquilo que

³ António Fernando Cascais (2006) explica que “A esquerda portuguesa passou em grande medida ao lado das transformações culturais que ocorriam nos outros países nas décadas de 1960 e 1970, que foram fundamentais para o processo de renovação das esquerdas europeias.” (Cascais, 2006: 110).

⁴ Muito desse desejo é refletido na memória que os entrevistados de Raquel Afonso partilharam com a mesma (Afonso, 2019: 107).

este representou, e representa, não foi o ‘25 de Abril’ dos homossexuais.”⁵ (Afonso, 2019: 107). Isto comprova-se até no escasso movimento embrionário LGBTQ+ e pelo caso do Movimento Homossexual de Ação Revolucionária (MHAR), logo em Maio de 1974, “que não sobrevive à reação pública do pública do General Galvão de Melo, membro da Junta de Salvação Nacional e que cedo representa, no interior dela, a reação de direita ao 25 de Abril.” (Cascais, 2006: 115). Mais tarde, em 1980, surge brevemente o Coletivo de Homossexuais Revolucionários (CHOR). Contudo, em meados dessa mesma década, o movimento associativo, experiencia um ponto de rutura a nível global, consequência da crise do HIV/SIDA (Vale de Almeida, 2004: 251; 2010: 46; Cascais, 1997: 23-24; e Santos, 2005: 99-102) e da “cada vez mais omnipresente atmosfera de refluxo generalizado”⁶ (Cascais, 2006: 116). O arranque do segundo período do associativismo LGBTQ+ em Portugal foi acompanhado do surgimento da primeira associação duradoura foi o Grupo de Trabalho Homossexual (GTH) do Partido Socialista Revolucionário, a primeira revista lésbica *Organa* e, paralelamente, na década de 90, verificou-se uma nova preocupação política e legislativa com questões LGBTQ+ e o crescimento do movimento social⁷ (Almeida, 2010: 47). A epidemia da SIDA foi, verdadeiramente, o *kairos*⁸ para o associativismo gay e LGBTQ+ em Portugal. Exatamente uma década depois, em 1992, a homossexualidade deixa de ser

⁵ A autora recorre a Paula Godinho (2017) para explicar que este feito “remeteu a situação para a ucronia, na qual se abria uma possibilidade de os acontecimentos terem um desfecho diferente” (Godinho, 2017: 240). Sendo que, mais à frente, recorre a Vale de Almeida para explicar porquê: “(...) tanto o processo revolucionário pós-1974 como o início da chamada normalização democrática omitiram ou desprezaram as questões relacionadas com a igualdade em termos de orientação sexual e igualdade de género” (Vale de Almeida, 2017: 149).

⁶ Em Portugal, a homossexualidade foi legalizada pela primeira vez pelo Código Penal de 1852. No entanto, foi novamente criminalizada com a revisão de 1886. Essa criminalização perdurou até 1982 (Afonso, 2019: 42; Cascais, 2020; Vale de Almeida, 2010: 47). Ao mesmo tempo, a epidemia da SIDA tornou-se, inevitavelmente, um marco histórico do percurso de uma coletividade por ser tanto reveladora como estigmatizante. Por um lado, proporcionou visibilidade à comunidade e, conseqüentemente, uma necessidade emergente de mobilização, onde grande parte de grupos ativistas surgiu e os grupos já existentes uniram forças para responder à epidemia, sensibilizar e educar. Por outro lado, a súbita visibilidade fez também surgir novos preconceitos e estereótipos sobre indivíduos homossexuais, tornando-os uma comunidade ainda mais estigmatizada.

⁷ Miguel Vale de Almeida desenvolve: “O período democrático padecia da desatenção das elites políticas em relação às questões LGBT, que só surgiram no espaço público a partir da pandemia da SIDA e da adesão do país à União Europeia. A partir dos anos 1990 as questões LGBT tornaram-se visíveis em Portugal graças ao crescimento do movimento social que rapidamente aderiu à agenda internacional do século XXI, centrada já não só na autoaceitação, na construção de comunidade, no reconhecimento identitário de situações de homofobia, mas também na pedagogia anti-homofóbica e sobretudo na exigência da igualdade de direitos, nomeadamente no que à conjugalidade e família diz respeito.” (Vale de Almeida, 2010: 45-46).

⁸ O *kairos* é, de acordo com Paula Godinho, “uma qualidade do tempo que parece conter a promessa de renascer no momento certo e no lugar certo, com a oportunidade do instante e a possibilidade resgatada dentro dos impossíveis.” (Godinho, 2021: 91).

classificada como doença mental pela Organização Mundial da Saúde (Vale de Almeida, 2010: 48). Mais tarde, em 1996, é criada a Associação Internacional de Gays e Lésbicas (ILGA-Portugal)⁹, seguindo-se-lhe outras mais, como o Clube Safo¹⁰ (2006), a revista *Korpus* (1996) e a *Opus Gay*¹¹ (1997), agora com a designação de *Opus Diversidades*. E é através deste surgimento explosivo de associações e de iniciativas e da consequente visibilidade inauguram a terceira e última fase da divisão de António Fernando Cascais (2006). Foi também em 1997 que Portugal festejou, pela primeira vez, o Arraial *Pride* e a revolta de Stonewall de 1969 e mais tarde, em 2000, a primeira Marcha do Orgulho em Lisboa e em 2006 no Porto. Entre os muitos movimentos, associações e organizações fundadas durante esta época, é importante realçar¹² alguns deles: a Rede *ex aequo*¹³ (2003), os Panteras Rosa¹⁴ (2004), a Não te prives¹⁵ (2002) e a Associação de Mães e Pais pela Liberdade de Orientação Sexual (AMPLOS)¹⁶. É neste período que a luta do movimento associativo LGBTQ+ “ganha consistência, visibilidade e respeitabilidade” (Vale de Almeida, 2010:56) e começa a dar frutos com a conquista de marcos significativos, relatados em seguida.

⁹ A ILGA-Portugal “é a maior e mais antiga associação que luta pela igualdade e contra a discriminação das pessoas LGBTI+ e das suas famílias em Portugal.” (ILGA-Portugal, 2022)

¹⁰ O Clube Safo, associação exclusivamente focada em lesbianismo, originou-se a partir de um conjunto de mulheres que sentiam a necessidade de criar um espaço de diálogo, partilha e reivindicação de mulheres lésbicas (“Apresentação” - Clube Safo, 2022).

¹¹ A *Opus Diversidades* é uma instituição particular de solidariedade social (IPSS) e organização não-governamental (ONG) focada na defesa dos direitos humanos com especial incidência nas minorias sexuais e étnicas, e na erradicação do estigma LGBTQI+ (“Sobre Nós – *Opus Diversidades* (Antiga *Opus Gay*)”, 2022).

¹² Sem querer proceder a uma exposição extensiva das várias organizações e associações do movimento LGBTQ+ em Portugal, não deixa de ser importante realçar e agradecer àqueles que tanto lutaram pelos direitos de todos nós. No entanto, para uma leitura completa acerca destes coletivos, ler: Ana Cristina Santos, 2005; António Fernando Cascais, 2006; e Miguel Vale de Almeida, 2010.

¹³ A Rede *ex aequo* diferencia-se por ser uma organização juvenil LGBTQI+, cujo objetivo passa por dar apoio à juventude LGBTQ+ e na difusão da informação social relativamente às questões da orientação sexual, identidade e expressão de género (Aequo, 2022).

¹⁴ Os Panteras Rosa são uma rede de ativistas, um grupo político e interventivo que aposta na ação direta contra as discriminações e agressões que a comunidade LGBTQ+ é alvo. O seu trabalho passa pela denúncia desse tipo de casos.

¹⁵ A associação ‘Não te prives’ é das principais a promover a discussão pública de questões relacionadas com o feminismo, a igualdade de género e a inclusão das pessoas LGBTQ+, contribuindo para mudanças sociais, culturais, políticas e jurídicas (“‘Não Te Prives’ Dos Direitos Sexuais – SPSC”, 2022).

¹⁶ A AMPLOS é a primeira associação portuguesa que auxilia na mobilização das famílias de pessoas com uma orientação sexual diferente a lutar pelos seus direitos (“AMPLOS” - Associação de Mães e Pais pela Liberdade de Orientação Sexual e Identidade de Género, 2022).

1.4 Percurso Legislativo em Portugal

De volta à divisão em três tempos composta por António Fernando Cascais (2006), do ativismo do movimento LGBTQ+ em Portugal, é possível definir o último período como o mais importante em termos de emergência de ativismo e os múltiplos avanços em tema de direitos civis sexuais e expressão de género no campo social, cultural e político-jurídico do país¹⁷ (Carneiro, 2009; Cascais, 2004, 2006; Santos 2005, 2006 e 2018). Nomearei muito brevemente¹⁸ alguns dos feitos significativos em Portugal.

Vale de Almeida (2010) encara a conquista da lei das uniões de facto, em 2001, como um ponto de viragem fundamental nos direitos LGBTQ+. O movimento mais marcante após a aprovação das uniões de facto, no entanto, deu-se em 2004 com a alteração do artigo 13º da Constituição (Princípio da Igualdade), onde a orientação sexual passa a ser protegida contra a discriminação na área do trabalho. Em 2007, a revisão do Código Penal estabelece agravamentos penais para crimes cometidos, fundado na orientação sexual da vítima, nomeadamente nos casos de homicídio e ofensas corporais graves. Desta maneira, um homicídio cometido por razões de orientação sexual passa a ser homicídio qualificado (Vale de Almeida, 2010). Em 2009 observamos uma conquista em relação à educação sexual com a introdução do tema da homossexualidade na educação sexual escolar. As conquistas de maior impacto na comunidade LGBTQ+ em Portugal ocorreram no início da década seguinte. Em 2011, Portugal tornou-se 6º país da Europa e o 8º país do mundo a legalizar o casamento homossexual, continuando a excluir a adoção. No ano seguinte, foi aprovada a lei da identidade de género que simplifica o processo de mudança de nome e de género. Em 2013 é aprovada a lei da co-adoção, para que os homossexuais possam co-adoptar os filhos adotivos ou biológicos dos parceiros. No mesmo ano, e segundo o Código Penal, a identidade de género foi estabelecida como fator agravante penal no que toca a crimes cometidos em função da identidade e expressão de género, nomeadamente nos casos de homicídio e ofensas corporais graves. Só em Fevereiro de 2016 é que a lei da adoção é finalmente promulgada. Ainda neste ano, em Setembro, surge o fim da discriminação

¹⁷ A socióloga Ana Cristina Rodrigues (2018) reconhece o papel do ativismo LGBTQ+ nesta aceleração no reconhecimento dos direitos LGBTQ+, de 2001 para a frente, e coloca o caso português como um dos “mais interessantes estudos de caso sobre cidadania sexual e reprodutiva, permitindo extrair análises significativas para lá das suas fronteiras políticas” (Santos, 2018:4).

¹⁸ Para uma leitura completa e detalhada da luta ativista do movimento homossexual a nível nacional, europeu e internacional e a relação entre si, ler Miguel Vale de Almeida (2010).

com base na orientação sexual na doação de sangue. Em 2018 é decretada a lei referente à autodeterminação da identidade de género e expressão de género e à proteção das características sexuais de cada pessoa aos 16 anos de idade.

Aquilo que distingue o caso do ativismo LGBTQ+ português dos restantes movimentos internacionais foi a “ênfase colocada no ativismo jurídico em detrimento do ativismo judicial.” (Santos, 2018: 42) – isto é, o movimento homossexual português investiu bastante na mudança jurídica, no que diz respeito à discussão e votação de propostas de leis ou alterações a leis existentes sobre casamento, adoção e procriação medicamente assistida e a lei de identidade de género, a descriminalização da homossexualidade e a proteção de discriminação em função da orientação sexual e identidade de género. Todavia, o mesmo não se verificou a nível judicial. Ana Cristina Santos (2018) explica que isto se deve ao facto das associações LGBTQ+ não possuírem poder de representatividade legal, pela desconsideração no sistema de justiça e o medo de exposição. Assim, o recurso a tribunais permaneceu, maioritariamente, a cargo de pessoas comuns e não ativistas¹⁹. – ao contrário, por exemplo, do movimento homossexual nos Estados Unidos e no Reino Unido, que seguiram duas tendências ideológicas distintas: o assimilacionismo e o radicalismo²⁰. É a partir deste debate de ideologias ativistas, e tendo como base os últimos vinte anos do movimento homossexual português, que Ana Cristina Santos (2013) sugere uma alternativa, o conceito de ‘ativismo sincrético’: “Syncretic activism is a new approach to activism due to its combined usage of goal-oriented strategies, which might otherwise be seen as incompatible. Its impetus is a set target, rather than an ideological position. The rationale underpinning syncretic activism stems from what activists construe as achievable targets, which will determine the strategies employed, and activist perceive the success of the movement based on these previously defined targets.” (Santos, 2013: 157).

¹⁹ A autora designa este grande investimento na mudança jurídica como “‘juridificação coletiva da sexualidade’ - , enquanto o uso dos tribunais tem sido considerado sobretudo a nível do apoio simbólico a indivíduos, ou seja, validando uma ‘individualização judicial da sexualidade’”. (Santos, 2018: 43).

²⁰ Ana Cristina Santos explica ambas as ideologias da seguinte forma: “One group – the assimilationists – believes that the best strategy is negotiation, mainly pursued through institutional lobbying, which aims at future integration into the existing power structure. The other group – the radicals – invests in direct action and “in-your-face” politics, characterized by high visibility, confrontation, and controversy, and aims to dissolve existing power structures and build a broader and more inclusive structure of which sexual rights are a part.” (Santos, 2013: 154).

Atualmente, Portugal é um dos 17 países da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico²¹ (OCDE) com mais medidas de proteção para minorias sexuais e de género e, portanto, com um desempenho acima da média no que diz respeito ao seu nível de inclusividade e proteção LGBTQ+ como ao seu progresso entre 1999 e 2019 (OCDE, 2020). A *Rainbow Europe*²² coloca Portugal em nono lugar entre 49 países europeus com maior progresso legislativo e inclusivo LGBTQ+. Não obstante, há ainda muito que Portugal pode fazer para melhorar a situação legal e política da comunidade não-heterossexual como: a proibição da terapia de conversão em menores com base na orientação sexual e identidade de género; a introdução de políticas públicas e outras medidas de asilo que contenham menção expressa a todos os fundamentos SOGIESC (orientação sexual, identidade de género, expressão de género, características sexuais); esclarecimento acerca da proibição legal da mutilação genital intersexual de políticas de implementação que definam regras claras para o consentimento informado e que garantam o efeito pretendido de proteger as pessoas intersexuais de intervenções sem seu consentimento pessoal; e a disponibilização de uma opção não-binária de género no registo civil, de modo a garantir o reconhecimento de indivíduos trans e intersexo (ILGA-Europa, 2022; OECD, 2020).

²¹ A OCDE é uma organização fundada a 16 de Abril de 1948, tendo em vista a cooperação económica entre os países europeus. Conta, atualmente, com a participação de 38 Estados Membros, incluindo países de outros continentes. Portugal possui estatuto de membro fundador da organização (“História”, 2022).

²² A *Rainbow Europe* é uma ferramenta digital – um mapa, índice e recomendações nacionais – produzido pela ILGA-Europa desde 2009, com o objetivo de reunir o índice da igualdade LGBTQ+ e fornecer uma visão geral do clima social para pessoas LGBTQ+ em 49 países europeus. Esta classificação é feita com base em 7 categorias: igualdade e não discriminação; família; crime de ódio e discurso de ódio; reconhecimento legal de género; integridade corporal; espaço da sociedade civil; e asilo (ILGA-Europe, 2022).

CAPÍTULO II – ATITUDES FACE À HOMOSSEXUALIDADE

Como tema central desta dissertação, e havendo sido traçada uma breve contextualização da exclusão social do homossexual, o presente capítulo irá abordar as percepções negativas direcionadas a um determinado indivíduo com base na sua orientação sexual. Por isso mesmo, serão analisados de forma geral o preconceito, o estigma, o estereótipo e, conseqüentemente, a discriminação sexual e o seu impacto nos indivíduos da comunidade LGBTQ+.

2.1 A relação da homossexualidade com o estigma social

Enquanto fenómeno socialmente construído, o preconceito pode ser entendido como uma ideia pré-concebida, sem fundamentação acerca de um indivíduo ou de um grupo de pessoas, de forma desfavorável e negativa, com base na ignorância. Gordon Allport (1954) define o preconceito como “thinking ill of others without sufficient warrant.” (Allport, 1954: 6). Para Prado e Machado, no entanto, o preconceito é entendido como “um dos importantes mecanismos da manutenção da hierarquização entre os grupos sociais e da legitimação da inferiorização social na história de uma sociedade, o que muitas das vezes consolida-se como violência e ódio de uns sobre os outros.” (Prado e Machado, 2008: 67). A hierarquização de sexualidades e a consequente subordinação da homossexualidade funcionam para a conservação da norma heterossexual e como extensão dos processos de dominação social. A separação entre homossexualidade e heterossexualidade remete-nos ao conceito de cismogénese de Bateson (1958), inserindo-se mais especificamente na modalidade da cismogénese complementar. Este conceito é descrito como o “process of differentiation in the norms of individual behaviour resulting from cumulative interaction between individuals.” (Bateson, 1958: 175), e é entendida como uma dinâmica social baseada na diferença, resultado da constante interação entre forças distintas, de agregação e dispersão, que resultaria num equilíbrio entre as partes marcadas por *ethos*²³ opostos. Bateson divide o conceito principal de cismogénese em cismogénese complementar (Bateson, 1958: 176) – um processo de diferenciação levada a níveis extremos, na medida em que o lado subalterno cada vez mais será subalterno em relação à imposição do outro – e

²³ Por *ethos*, Bateson (1958) refere-se ao conjunto de normas culturais que condicionam a organização e a expressão emocional, que é produto de um processo de aprendizagem.

cismogénese simétrica (Bateson, 1958: 177), que acontece quando as forças em disputa tendem a regular-se.

A raiz do problema do homopreconceito surge de um conceito primordial que compreende a minoria sexual – assim como qualquer outra minoria social propriamente dita – como um indivíduo que “escapa” à norma estabelecida, que carrega um certo “estigma” socialmente não aceitável. O estigma é um fenómeno complexo e poderoso, no sentido em que impacta bastante a vida dos indivíduos: limita, condiciona, causa prejuízo ao nível da autoestima, afeta o autoconceito, impacta a qualidade de vida, o apoio social e atua como uma barreira ao desempenho dos papéis sociais.

No livro *Stigma: notes on the management of spoiled identity* (1963), Erving Goffman definiu o estigma como um atributo que pode ser profundamente depreciativo e desacreditado, que reduz um indivíduo inteiro a uma versão corrompida e diminuída de si mesmo: “(...) a person who is quite thoroughly bad, or dangerous, or weak. He is «thus reduced in our minds from a whole and usual person to a tainted, discounted one. Such an attribute is a stigma, especially when its discrediting effect is very extensive; sometimes it is also called a failing, a shortcoming, a handicap.” (Goffman, 1963: 3).

A estigmatização ocorre quando uma pessoa que possui um atributo desvalorizado num contexto social específico e, conseqüentemente, é percecionada como diferente aos olhos dos outros. É importante referir que quando Goffman fala em “indivíduo estigmatizado”, o autor refere-se a um papel social interpretado por tal indivíduo, e não a características concretas ou intrínsecas à pessoa. Para além disso, Goffman classifica os indivíduos estigmatizados como *desacreditados* e *desacreditáveis* (Goffman, 1963: 4), sendo o primeiro aquele cujo estigma é reconhecido de imediato por ser evidente ou com conhecimento prévio. Muitas vezes, as pessoas escondem identidades socialmente estigmatizadas se forem ocultáveis – é o caso das doenças mentais, doenças físicas, deficiências físicas e a orientação sexual. A escolha de revelar a identidade estigmatizada acontece dependendo do contexto em que o indivíduo se insere ou com as pessoas que se relaciona nesse contexto. Os desacreditáveis são o completo oposto. Desta maneira, o desacreditado é forçado a manipular a tensão gerada durante contactos sociais; já o desacreditável possui a vantagem de manipular a informação sobre o seu estigma: “To display or not to display; to tell or not to tell; to let on or not to let on; to lie or not to lie; and in each case, to whom, how, when, and where.” (Goffman, 1963: 42). Quando um indivíduo estigmatizado esconde e manipula a informação acerca da sua verdadeira identidade, recebendo e aceitando um tratamento

baseado em falsas suposições a seu respeito, trata-se de encobrimento. Vamos tomar o exemplo dos homossexuais: quando um homossexual oculta a sua identidade, fazendo-se passar por heterossexual, está a exercer um controlo estratégico sobre a sua própria imagem, com objetivo de não perturbar as suas relações sociais. O homossexual passa a viver uma vida dupla, precavendo-se de ter o seu estigma revelado inadvertidamente. Em certas alturas, o indivíduo pode passar por situações que o obrigam a partilhar informação que revela o seu estigma; noutras situações, pode sofrer pressão para elaborar mentiras. Goffman sugere a possibilidade do uso de *desidentificadores* (Goffman, 1963: 44), isto é, a adoção de certos comportamentos que transmitam a ideia de que o homossexual pertence à categoria heterossexual, como é o exemplo dos homossexuais solteiros e não assumidos que elaboram relatos de conquistas amorosas com mulheres.

A partir desta definição, Goffman apresenta três tipos distintos de condições estigmatizantes: o estigma tribal, as abominações do corpo e culpas no carácter individual. A primeira condição concerne ao estigma racial, étnico, nacional ou religioso, normalmente relacionado com a família e transmitido de geração para geração; a segunda alude a características físicas consideradas defeituosas e desfigurações; a terceira diz respeito a “(...) blemishes of individual character perceived as weak will, domineering or unnatural passions, treacherous and rigid beliefs, and dishonesty, these being inferred from a known record of, for example, mental disorder, imprisonment, addiction, alcoholism, homosexuality, unemployment, suicidal attempts, and radical political behavior.” (Goffman, 1963: 4). É nesta última categoria que o estigma sexual se vê inserido.

Na ótica de Goffman, o estigma pode ser entendido como o conhecimento culturalmente partilhado de que a sociedade percebe como moralmente errado, vergonhoso e motivo de desonra e baixo status social. O indivíduo estigmatizado acaba por ver a sua identidade social reduzida a um defeito por se encontrar fora do padrão social imposto num contexto particular e, portanto, inapta para a aceitação social plena. Como Goffman salienta: “not all undesirable attributes are at issue, but only those which are incongruous with our stereotype of what a given type of individual should be. (Goffman, 1963: 3). Goffman entende que o estigma é compreendido através de uma “linguagem relacional”, isto é, é no encontro entre o sujeito aparentemente normal e o sujeito estigmatizado que o estigma exerce a sua função social, visto que “an attribute that stigmatizes any type of possessor can confirm the usualness of another” (Goffman,

1963: 3). Aqui entram em conflito a “identidade social virtual”, isto é, “certain assumptions as to what the individual before us ought to be” (Goffman, 1963: 2), e a “verdadeira identidade social”, constituída pelas características e atributos que são de facto possuídos por tal indivíduo e formam a sua identidade social (Goffman, 1963: 3). Na realidade, é possível afirmar que “(...) stigma, then, is really a special kind of relationship between attribute and stereotype.” (Goffman, 1963: 4).

Posto isto, é possível afirmar que a sociedade, ao categorizar pessoas ou grupos e ao estabelecer certos atributos como “normais”, dá margem para fazer surgir o estigma. A partir desta hierarquia imaginada, a sociedade constrói “an ideology to explain his inferiority and account for the danger he represents.” (Goffman, 1963:5). Goffman utiliza a termo representar porque, de facto, o que é depreciado não é o estigma em si, mas o que ele simboliza – o estigma origina e perpetua-se por aqueles com poder contra outros com menos poder, ampliando a desigualdade social ao criar uma divisão entre um grupo valorizado e outro desvalorizados de forma discriminatória. Já os significados inerentes aos estigmas sociais variam de acordo com contextos históricos e culturais e ao longo do tempo. Parker destaca precisamente este último ponto ao pensar no estigma como uma espécie de processo social, fundamente ligado ao poder e à dominação e argumentando que o estigma e a estigmatização tomam forma em contextos específicos da cultura e do poder. Logo, “o estigma não é um fenómeno de livre flutuação social, e o nexa, historicamente determinado, entre as aceções culturais e os sistemas de poder e de dominação é crucial.” (Parker, 2013: 30).

Apesar do estigma e o preconceito serem vistos cada vez mais como processos semelhantes, Parker (2013) argumenta que existe uma clara distinção entre os dois termos – o estigma estaria mais relacionado com os processos guiados pela aplicação das normas sociais, enquanto o preconceito estaria relacionado com os processos sociais impulsionados pela exploração e pela dominação, tendo o racismo como exemplo – sendo que ambos funcionam como as representações mentais das causas de discriminação, isto é, a resposta comportamental causada por essas atitudes negativas. Desta forma, tanto o preconceito como o estigma são diretamente responsáveis pela “violência estrutural”, que Park define como as ações discriminatórias de desvalorização social, responsáveis por comprometer determinados grupos sociais, colocando-as em situações de maior vulnerabilidade, desigualdade e discriminação sistemática (Parker, 2013: 31). Isto inclui menor expectativa de vida, deterioramento da saúde mental, acesso restrito a serviços de saúde e até mesmo no aumento da

mortalidade. Como o nome indica, este tipo de violência surge na própria estrutura e apresenta-se nos diferentes graus de poder sociopolítico, cultural e económico.

Na base do preconceito estão as crenças sobre as características pessoais que atribuímos a pessoas ou grupos, chamadas de estereótipos. Os estereótipos são produto do estigma social. Estes representam generalizações comuns, mas distorcidas, sobre as pessoas com base na associação que estes têm a grupos estigmatizados ou com base no seu estigma (Allport, 1954). Assmar, Jablonski e Rodrigues (2000) explicam que o termo se refere a “crenças compartilhadas acerca de atributos – geralmente traços de personalidade – ou comportamentos costumeiros de certas pessoas ou grupos de pessoas. Mais especificamente, seja através de uma representação mental de um grupo social e de seus membros, ou de um esquema – uma estrutura cognitiva que representa o conhecimento de uma pessoa acerca de outra pessoa, objeto ou situação – tendemos a enfatizar o que há de semelhante entre pessoas, não necessariamente semelhantes, e a agir de acordo com esta percepção.” (Assmar, Jablonski e Rodrigues, 2000: 138). Estes autores propõem, também, que os estereótipos são um comportamento funcional e adaptativo (Assmar, Jablonski e Rodrigues, 2000: 138). Por vivermos num mundo complexo e carregado de informações, o estereótipo pode ser visto como um comportamento adaptativo ou um atalho para compreender aquilo que nos rodeia²⁴. No entanto, este atalho pode ser correto, incorreto, positivo, neutro ou negativo (Assmar, Jablonski e Rodrigues, 2000: 141). A consequência negativa do estereótipo advém das generalizações incorretas que rotulam as pessoas e não permitem que estas sejam percecionadas como indivíduos singulares e separado do seu atributo estigmatizante. É neste sentido que o preconceito ocorre e o estereótipo, por sua vez, pode ser entendido como uma forma de controlo social. Os estereótipos e o preconceito são, portanto, processos psicológicos inter-relacionados, embora distintos, decorrentes do estigma social.

²⁴ Para além de adaptativo, é também adaptável. Por um lado, quando na presença de um indivíduo que se desvia de um estereótipo, há tendência a pensar nele como “exceção à regra”. Myers chama a isto de subclassificação (Myers, 2014: 273). Por exemplo, atualmente não é improvável existir uma amizade ou laço familiar entre heterossexuais preconceituosos e homossexuais. Há fatores emocionais e afetivos, intrínseco a qualquer relação, que podem impedir que essa relação se desfaça, tal é o caso de pais que não aceitam totalmente a homossexualidade do seu filho, mas mantêm contacto. Por outro lado, é possível acomodar informação nova ou incongruente com o estereótipo ao formar um novo estereótipo para aqueles que não se encaixam nele. Um exemplo disto é a criação do termo ‘*bear*’ – homens homossexuais caracterizados, maioritariamente, por um tipo físico específico de homens – corpo peludo, barba e de aparência bruta – que fogem ao estereótipo do homossexual efeminizado. Myers chama a isto de subagrupamento (Myers, 2014: 273).

Os estereótipos existentes acerca da homossexualidade são universais, apesar de tomarem formas diferentes consoante o contexto geográfico, cultural e social. Parte dos estereótipos mais difundidos estão relacionados aos estereótipos ligados ao binário masculino/feminino e homem/mulher. A mais comum está ligada à teoria da inversão de Freud em *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1989). Muito resumidamente, esta teoria afirma que as crianças se identificam fortemente com o parente do sexo oposto, acabando por adotar as suas características. Consequentemente, estes indivíduos tornam-se sexualmente atraídos pelo mesmo sexo e também exibem comportamentos e atitudes características do outro sexo (Freud, 1989: 2-13). Apesar da falta de base empírica e factual para comprovar esta teoria, ainda se acredita que os homens homossexuais e mulheres lésbicas possuem atributos do género oposto, violando os papéis tradicionais de género e reforçando o estereótipo de que os homens homossexuais se assemelham mais às mulheres heterossexuais do que aos homens heterossexuais e as mulheres lésbicas são mais semelhantes aos homens heterossexuais do que às mulheres heterossexuais.

Outro exemplo de estereótipos sobre a homossexualidade passa pela epidemia da SIDA (Herek, 1997; 1999). As primeiras vias de transmissão deste vírus passam pelas relações sexuais e troca de fluídos corporais e a partilha de agulhas usadas, nomeadamente para consumo de droga. Juntado ao facto dos primeiros casos de SIDA terem sido identificados em indivíduos homossexuais, na década de 80, produziu várias ideias incorretas acerca da comunidade LGBTQ+: os homossexuais têm um grande apetite sexual ou apresentam maior dificuldade para manter a lealdade com o parceiro; isto leva à ideia de que gays e lésbicas são mais promíscuos do que os heterossexuais; e à ideia que os homossexuais consomem drogas; por fim, estas ideias foram associadas à racionalidade médica na construção da noção de “grupos de risco” para doenças sexualmente transmissíveis, reforçando todos os estereótipos mencionados e evocando o estigma relacionado à epidemia da SIDA, na sua generalidade. Por outro lado, alguns autores apontam para as bases históricas por detrás da associação entre homossexualidade e promiscuidade. Castañeda (2007), por exemplo, atribui esta generalização à revolução sexual reinante na década de 60 e 70, que funcionou como rutura no que toca a comportamentos sexuais fora do plano de procriação através da promoção da liberdade sexual.

Posto isto, é possível falar de estigma sexual enquanto uma instância específica de preconceito sexual. Herek (2009: 33) classifica-o como o conhecimento socialmente

partilhado sobre o status desvalorizado da homossexualidade na sociedade em relação à heterossexualidade. Na sua ótica, o estigma sexual produz papéis sociais e expectativas comportamentais que, conseqüentemente, provoca atitudes negativas em relação a lésbicas e gays quando estes não se adaptam a esses papéis. A produção desta noção de diferença e de inferioridade é legitimada e perpetuada pelas instituições e sistemas ideológicos da sociedade sob a forma de estigma estrutural ou institucional. O termo apropriado é *heterossexismo*, uma ideologia incorporada nas práticas institucionais que trabalham em desvantagem de grupos minoritários sexuais. Esta repressão é reforçada pela *heteronormatividade*, uma ideologia que assume que todo o ser humano é heterossexual, silenciando e invisibilizando minorias sexuais. Quando uma orientação sexual não-heterossexual se torna visível, são problematizados, e pensados como merecedores de tratamento discriminatório, isto é, tornam-se alvos de *homofobia*. Todos estes conceitos serão explorados em seguida.

De forma individual, o estigma sexual é manifestado e experienciado de três formas: em primeiro lugar, é expresso através de comportamento hostil, discriminatório e até violento que constitui aquilo que Herek nomeia de *enacted sexual stigma* (Herek, 2009: 33), uma vez que qualquer pessoa pode ser percebida como pertencente a uma minoria sexual e isso não isenta heterossexuais de serem alvo deste tipo de estigma e não isenta as minorias sexuais de o perpetuarem. Em segundo lugar, o estigma sexual é um estigma que é também constituído pelo conhecimento partilhado sobre a reação esperada de uma sociedade que reprova relações e comportamentos homo-afetivos. Isto inclui expectativas sobre a probabilidade de que esses comportamentos discriminatórios ocorram em determinadas circunstâncias específicas. Pelo facto de qualquer pessoa ser um alvo e por o quererem evitar, essas expectativas motivam a alteração de comportamentos que fogem da norma heterossexual, como autopreservação. À motivação destas adaptações, Herek denomina de *felt stigma* (Herek, 2009: 33). Como consequência desta autopreservação, a ocultação e contestação continua da identidade homossexual, assim como a isolamento social, leva as minorias sexuais a sofrer de consequências psicológicas negativas. Por fim, a terceira manifestação passa pelo estigma sexual internalizado ou *homofobia internalizada*, isto é, uma aceitação pessoal de um indivíduo heterossexual ou de um indivíduo homossexual do estigma sexual como parte de si próprio e do seu sistema de valores. Este conceito será explorado mais à frente.

2.2 Da homofobia ao heterossexismo

Como observado nos capítulos anteriores, nos últimos 20 anos o movimento homossexual atingiu metas muito importantes no plano legislativo e jurídico no que é referente aos direitos civis das minorias sexuais, em vários pontos geográficos do globo. O encarceramento social a que a comunidade esteve remetida finalmente quebrou e a história acelerou. Não obstante, a mentalidade nem sempre acompanha as mudanças sociais, e o mesmo não se pode afirmar a nível cultural e social, onde o preconceito, a discriminação, a exclusão e a estigmatização por motivos que se relacionam com a orientação sexual ou identificação de género permaneceram uma constante e relatos de violência física e verbal em função dessas mesmas particularidades são ainda um fenómeno prevalente na nossa sociedade.

O preconceito contra lésbicas e homossexuais, frequentemente designado como homofobia, despertou o interesse da psicologia no final da década de 60 e início da década de 70, resultado das transformações nas sociedades contemporâneas e da revolução sexual que deslocou o foco de problematização da homossexualidade para o preconceito contra a homossexualidade (Herek, 2000: 1). O termo homofobia foi primeiro inventado em 1971 por K. T. Smith, quando este tentava analisar os traços da personalidade de uma pessoa que discrimina indivíduos com base na sua orientação sexual e identidade de género e o carácter psicológico dessa aversão. No ano seguinte, o psicólogo George Weinberg²⁵ popularizou o termo ao redefinir a homofobia enquanto o medo irracional provocado em indivíduos heterossexuais pela presença de indivíduos homossexuais, centrando-se nos sentimentos homofóbicos individuais. Esta definição foi desde logo contestada por diversos autores, especificamente por não apresentar um carácter clinicamente fóbico, isto é, por não se tratar realmente de um medo irracional da homossexualidade (Herek 1984; 1986; 1996), e também por reforçar o tom individualista das atitudes em relação a indivíduos LGBTQ+, negligenciando as dimensões sociais deste fenómeno. O psicólogo Gregory Herek, conhecido pela sua extensa pesquisa sobre o preconceito contra minorias sexuais, violência anti-gay e estigma relacionado com a doença da SIDA, explica que “homophobia means fear of sameness, *not* fear of people whose primary affectional and erotic orientation is to

²⁵ Weinberg define a homofobia como “the dread of being in close quarters with homosexuals and in the case of homosexuals themselves, self-loathing” (Weinberg, 1972: 4). O ‘self-loathing’ a que Weinberg se refere é o que atualmente denominamos como homofobia internalizada. Este conceito será melhor explicado mais adiante.

others of the same gender. We could easily live with this imprecision if it were the word's only shortcoming. But a more serious problem is the suffix, "-phobia." (Herek, 1986b: 924). Com isto, Herek não nega que a negatividade contra a homossexualidade tenha como base o medo, mas o sufixo *-fobia*²⁶ implica um tipo específico de medo que é irracional e intenso, caracterizado pelo desejo de evitar ir de encontro com o objeto e assemelhando-a ao medo de espaços fechados, lugares altos e aranhas, ignorando os aspetos sociais do fenómeno. Isto é, de certa maneira, impossível, uma vez que algumas pessoas rotuladas de homofóbicas não só não conseguem evitar encontrar-se com pessoas homossexuais, como também os procuram para assediar e agredir fisicamente. Esta ideia vai de encontro à crítica de Hudson e Ricketts (1980) que alegam que são maioritariamente visíveis atitudes e comportamentos de confronto para com pessoas não-heterossexuais do que comportamentos de evitamento e medo.

Desta maneira, o termo homofobia alargou a sua definição e passou a referir-se a atitudes negativas e discriminatórias em relação a homossexuais, permanecendo como terminologia mais usada nas investigações relacionadas com o preconceito LGBTQ+ e no quotidiano (Hegarty e Massey, 2006). Adicionalmente, o termo foi alargado para abranger a discriminação face a lésbicas (lesbofobia), a bissexuais (bifobia) e às pessoas transgéneras (transfobia) (Moleiro, Pinto, Oliveira, Santos, 2016), uma vez que, de acordo com Clarke et al (2010), pessoas bissexuais²⁷ e trans²⁸ são alvo de experiências diferentes das restantes identidades. Atualmente, a homofobia é compreendida como uma forma de intolerância semelhante ao racismo, machismo e antissemitismo, expressa das seguintes maneiras: a repulsa pelas práticas afetivas ou sexuais não-heterossexuais, a aversão indireta, mas perceptível, através de atos de desprezo (cuspir, gestos obscenos),

²⁶ No artigo "The social psychology of homophobia: Toward a practical theory" (1986b), Herek elucida sobre a questão do sufixo *-fobia* da seguinte maneira: "It is a fear response that is irrational, not objectively appropriate. If someone points a loaded gun at you and threatens convincingly to shoot, you are likely to have an intense, appropriate fear response. That is not phobic. But if you have the same response because there is a small spider in the same room as you, it is inappropriate. It interferes with your life because you must go to great lengths to avoid spider situations. It is phobic. When we use the term homophobia, we are implicitly classifying reactions to gay men and lesbians as this sort of fear response." (Herek, 1986b: 923).

²⁷ Como Clarke et al. explicam que a bissexualidade é estigmatizada como uma 'fase' de confusão identitária ou de negação da sua homossexualidade (Clarke et al, 2010: 16); ao mesmo tempo, indivíduos bissexuais são vistos como promíscuos/as, com muitos/as parceiros/as ou obcecados/as por sexo.

²⁸ Clarke et al. (2010) revelam que as experiências discriminatórias das pessoas trans e/ou intersexo passam pela "organização de uma sociedade onde o género é pensado de forma rígida e binária, e por isso excludente" (Clarke et al. 2010: 94), dificultando a apropriação de espaços públicos regidos pelo binarismo da ordem de género (como é o exemplo das casas de banho públicas), a própria linguagem e terminologia dicotómica que utilizamos (falta de termos neutros) e a dificuldade de alteração de dados pessoais nos documentos oficiais.

por meio de agressões verbais (chamar nomes derogatórios, insultos, piadas vulgares com objetivo de ridicularizar e inferiorizar) e até agressões físicas (espancamentos e assassinatos). Por não apresentar, com precisão, a negatividade para com indivíduos não-heterossexuais, este termo foi alargado e teorizado por vários estudiosos. Em “Homophobia? No, homophobia” (1996), Collen Logan contesta explicitamente o uso do termo homofobia, apresentando uma alternativa: o homopreconceito²⁹, definido como um conjunto de atitudes, pensamentos e comportamentos contra outras orientações sexuais desviantes da heterossexualidade (Logan, 1996: 70).

A manutenção do fenómeno do homopreconceito é mantida pela distinção entre a heterossexualidade e as restantes orientações sexuais, onde a homossexualidade é caracterizada ilegítimo em relação ao modelo heterossexual e, dessa forma, é considerada como algo a abater, visto que a homossexualidade coloca em perigo a estabilidade do binarismo estruturado entre masculino e feminino e por representar uma ameaça à coesão cultural e moral da sociedade (Borrillo, 2000).

Pela mesma altura, Morin³⁰ (1997) propõe o termo *heterossexismo*, semelhante ao racismo e sexismo, definido como o sistema ideológico que nega, denigre e estigmatiza qualquer comportamento, identidade, relacionamento ou comunidade não-heterossexual (Morin, 1977; Herek, 1990; 1996). Por ser um fenómeno estrutural, o heterossexismo é relativamente autónomo do preconceito de cada membro da sociedade, logo, opera através de duas formas: cultural e individualmente. O heterossexismo cultural, tal como o racismo institucional e o sexismo, está intrínseco nas várias instituições sociais, na sociedade, nos seus costumes, e opera através de um duplo processo de invisibilidade e ataque, em que a homossexualidade permanece culturalmente invisível – criando uma percepção de superioridade – e quando as pessoas se envolvem em comportamentos homossexuais tornam-se visíveis e ficam sujeitas a ataques pela sociedade (Herek, 1996, 2009). Este combate organizado é aquilo a que Bourdieu designa por “violência simbólica”, no sentido em que “a opressão como «invisibilização» traduz-se por uma recusa de existência legítima, pública, quer dizer

²⁹ Com base na reflexão sobre a origem do conceito ‘homofobia’ aqui apresentado, tomei a decisão de utilizar o termo ‘homopreconceito’, ao longo da dissertação, para referir às atitudes e comportamentos negativos e até violentos em função da orientação sexual e identidade de género.

³⁰ Eis a definição de heterossexismo, de acordo com Stephen Morin: “O sistema de crenças que valoriza a heterossexualidade como mais «natural» que e/ou superior à homossexualidade.” (Morin, 1977: 629). Contudo, também este termo foi alvo de críticas devido ao seu foco histórico e cultural e por ignorar atitudes individuais.

conhecida e reconhecida, nomeadamente pelo Direito, e por uma estigmatização que nunca se mostra tão claramente como quando um movimento reivindica a visibilidade.” (Bourdieu, 2013: 143-144). Exemplos de heterossexismo cultural em Portugal inclui, por exemplo, a escassez de questões relacionadas com a orientação sexual na Lei da Educação sexual nas escolas, pela recusa de estender o direito à união matrimonial e à adoção a casais homossexuais. Neste sentido, o heterossexismo traduz uma expressão mais subtil e socialmente aceitável do preconceito. O heterossexismo individual é a manifestação individual do heterossexismo cultural, refletido nos sentimentos pessoais de repulsão, hostilidade ou condenação da homossexualidade e no comportamento violento direcionado a gays e lésbicas. Enquanto sistema cuja ideologia perpetua o preconceito individual, a orientação sexual heterossexual é tida como norma e moralmente correta e isso legitima o *status* inferior de outras sexualidades e a subsequente violência a que é alvo. Assim sendo, parte-se do princípio de que todas as pessoas são *a priori* heterossexuais, discriminando-se as orientações sexuais geralmente vistas como minoritárias e os relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo (Herek, 2010). A homofobia é a forma extrema do heterossexismo. Este sistema é reforçado ou mantido pela heteronormatividade.

2.3 Heteronormatividade

O primeiro contributo para a elaboração do conceito da heteronormatividade surge em *History of Sexuality* (1984) quando Foucault desconstrói a ideia de sexualidade inata e, simultaneamente, argumenta que a criação do ‘homossexual’ fez com que os homossexuais se isolassem dos heterossexuais, marginalizando-os. Foi esta diferença entre sexualidades que permitiu a repressão e o policiamento de comportamentos não-heterossexuais e, naturalmente, é através desta ideia de diferença entre sexualidade e o tratamento da homossexualidade como anomalia ou patologia que a sexualidade exerce o poder: “A policing of sex: that is, not the rigor of a taboo, but the necessity of regulating sex through useful and public discourses.” (Foucault, 1984: 24-25). Foucault relaciona a construção e o policiamento da sexualidade com os conceitos de biopolítica e biopoder. A biopolítica pode ser entendida como uma racionalidade política que toma como objeto a administração da vida e das populações para garantir a procriação e otimização das capacidades produtivas e reprodutivas do ser humano. Esse discurso é produzido pelo biopoder, uma forma de poder que visa a administração e

regulação da vida humana a nível da população e do corpo individual. Desta maneira, as relações de poder determinam as relações sexuais adequadas e reprimem as relações consideradas impróprias. Também aqui podemos relacionar estas relações de poder ao conceito de cismogénese complementar de Bateson (1958), uma vez que estamos perante uma constante interação entre forças distintas onde o lado subalterno – a homossexualidade – é cada vez mais reprimido e subalternizado em relação à imposição do outro grupo tido como legítimo – a heterossexualidade.

A teoria de poder e repressão de Foucault sobre a sexualidade influenciou outros estudiosos a olhar criticamente para as identidades de género e os discursos de poder que os constroem. As teorias e conceitos mais relevantes para a construção da heteronormatividade foram a noção de heterossexualidade compulsória de Adrienne Rich (1993), o sistema sexual/género de Rubin (1993) e o conceito de heterossexualidade pressuposta ou *heterossexual matrix* de Judith Butler (1990). Estas autoras partilham a mesma convicção de que não é possível separar o género e a sexualidade quando se discute ou teoriza acerca da opressão heteronormativa.

A ideia pioneira de Rich surgiu como desafio à ausência do discurso lésbico na literatura feminista, pelo qual a autora sente que não só silencia a comunidade lésbica, mas também altera a experiência das mulheres heterossexuais. No seu ensaio “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” (1993), Adrienne Rich sugere que a heterossexualidade seja vista enquanto instituição política que apoia a dominação patriarcal dos homens sobre as mulheres na sociedade. Neste sentido, a heterossexualidade é assumida e imposta a todos desde o momento em que nascemos, especialmente às mulheres que sofrem com o pressuposto de que são naturalmente orientadas sexualmente para os homens (Rich, 1993: 229). Isso leva às mulheres a desvalorizar os seus relacionamentos com outras mulheres e a impedir que a sexualidade não heterossexual seja explorada pelas mesmas: “(...) There is a real, identifiable system of heterosexual propaganda, of defining women as existing for the sexual use of men, which goes beyond “sex role” or “gender” stereotyping or “sexist imagery” to include a vast number of verbal and nonverbal messages. And this I call “control of consciousness”. The possibility of a woman who does not exist sexually for men – the lesbian possibility – is buried, erased, occluded, distorted, misnamed, and driven underground.” (Rich, 1993: 248). É neste sentido que a opressão sexual emerge das hierarquias de género e a heterossexualidade compulsória, pois como explica Rich, está incorporada na construção de género e emerge delas.

Em *Gender Trouble* (1990), uma das obras fundamentais para o estudo da teoria *queer*, Judith Butler contribui para o debate da heteronormatividade ao centrar a sua atenção na identidade de género e as relações entre género e sexo, assim como na introdução da noção de género como performance. Para Butler, género não é uma característica resultante do sexo biológico, isto é, não está relacionado com a genitália, nem é uma identidade inerente ao humano e fixa. Butler argumenta, por sua vez, que género é um ato performativo que nasce a partir de, reforça e é reforçado pelas normas sociais de determinado contexto e cultura, criando a ilusão da identidade de género binário: “Acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this *on the surface* of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures, enactments, generally constructed, are *performative* in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means.” (Butler, 1990: 173). Portanto, o género não passa de uma mera representação de papéis desempenhados por corpos de homens e mulheres sob a hegemonia da heteronormatividade, como salienta Butler, é uma “(...) illusion discursively maintained for the purposes of the regulation of sexuality within the obligatory frame of reproductive heterosexuality.” (Butler, 1990: 173). Desta maneira, as performances de género que não se incluem no discurso da masculinidade hegemónica, e a feminilidade idealizada são consideradas anormais sob o sistema patriarcal que constrói estas normas.

A partir desta noção de género, a teoria *heterosexual matrix* de Judith Butler (1990) revela que o sexo e o género de uma pessoa – enquanto binários e opostos um ao outro, ou seja, homem/mulher e masculino/feminino – são conhecidos pelas outras pessoas através do olhar e é esse olhar que os leva à presunção da sexualidade desse indivíduo. Por exemplo, alguém do sexo masculino e visto como pertencente ao género masculino é entendido como heterossexual, mas alguém do sexo feminino e que é vista como masculina poderá ser entendida como homossexual. Butler descreve o funcionamento deste sistema tripartido da seguinte maneira: “I use the term *heterosexual matrix* throughout the text to designate that grid of cultural intelligibility through which bodies, genders, and desires are naturalized. I am drawing from Monique Wittig’s notion of the “heterosexual contract” and, to a lesser extent, on Adrienne Rich’s notion of “compulsory heterosexuality” to characterize a hegemonic discursive/epistemic model of gender intelligibility that assumes that for bodies to

cohere and make sense there must be a stable sex expressed through a stable gender (masculine expresses male, feminine expresses female) that is oppositionally and hierarchically defined through the compulsory practice of heterosexuality.” (Butler, 1990:194). A partir desta teoria, Butler afirma que o policiamento do género é por vezes usado como forma de garantir a heterossexualidade e que, nesta perspetiva, a hierarquia produz e consolida o género.

Podemos relacionar a teoria de Butler àquilo que Lehne (1976) denominou por homossexismo, isto é, a reação ou a intolerância masculina heterossexual à violação dos papéis sexuais tradicionais, fruto de uma relação entre a homofobia e uma visão rígida do binário masculino-feminino e de todas as normas inerentes. Isto leva à criação de falsos estereótipos sobre a homossexualidade do qual a homofobia se sustenta. Por exemplo, as lésbicas são estereotipadamente percecionadas como masculinas do que as mulheres heterossexuais e os gays como mais femininos do que os homens heterossexuais. A partir desta ideia, Lehne sugere que o preconceito homossexual teria mais a ver com a perceção rígida dos estereótipos e papeis de género do que propriamente com a preferência sexual.

Ao mesmo tempo, é possível associar a teoria de Butler como uma extensão da teoria de pânico de género. Esta teoria afirma que a masculinidade heterossexual é um estatuto alcançado e inseguro, baseado na exploração e negação simultânea da homossexualidade. A homofobia é, por essa razão, um efeito do género, uma vez que decorre de inseguranças pessoais sobre a adequação pessoal no cumprimento das exigências de papéis de género e é inerente às construções culturais do papel e identidade masculinas heterossexuais. No seu artigo, *On Heterosexual Masculinity: Some Psychological Consequences of the Social Construction of Gender and Sexuality* (1986) Herek inicia uma discussão acerca da heterossexualidade masculina enquanto uma identidade culturalmente construída, como esta foi afetada com a emergência das identidades homossexuais e como é que a hostilidade perante estas identidades homossexuais realça a sua masculinidade. Herek (1986, 1988, 1990) observa que a homofobia serve como uma demonstração de masculinidade alcançada por muitos indivíduos masculinos para com outros indivíduos masculinos. Os insultos homofóbicos e pejorativos, que circulam persistentemente e de forma generalizada entre os jovens masculinos, serve para policiar as fronteiras de género e aumentar a ligação heterossexual masculina. Este tipo de comportamentos é motivado pela masculinidade hegemónica. A noção de masculinidade hegemónica é a peça central da obra *Senhores*

de Si (1995), um estudo sobre a variedade das identidades masculinas e os efeitos da masculinidade hegemónica, baseado no trabalho de campo numa aldeia alentejana, no sul de Portugal. Enquanto a masculinidade é, de acordo com Miguel Vale de Almeida, “um processo construído, frágil, vigiado, como forma de ascendência social que pretende ser.” (Vale de Almeida, 1995: 6), a masculinidade hegemónica é compreendida como estrutura de relações sociais, em que várias masculinidades não-hegemónicas subsistem, ainda que reprimidas e autorreprimidas por esse consenso e senso comum hegemónico, sustentado por significados simbólicos “incorporados”. Ou seja, a masculinidade hegemónica é uma variedade particular de masculinidade que subordina outras variedades. Um dos traços mais importantes da masculinidade hegemónica, de acordo com Connell, é o facto de ser heterossexual (Connell, 1987 apud Vale de Almeida, 1995: 97). Por esta razão, podemos concluir que o comportamento sexual é importante para a identidade masculina, chegando mesmo a ser um dos fatores competitivos e hierarquizantes da masculinidade, ilustrado pela etiqueta masculina através do qual os homens afirmam a sua sexualidade. Isto inclui, por um lado, a violência ou força física por meio de lutas de bares, o gesto de tocar nos testículos (entendidos simbolicamente como a residência corporal da masculinidade), a postura corporal, o bater com as moedas no balcão, o não cruzar as pernas e as palmadas fortes nas costas dos outros. Por outro lado, e voltando à divisão dicotómica mulher/homem, os homens utilizam a figura da mulher nas disputas pela masculinidade para comprovar a sua heterossexualidade e a sua masculinidade perante os outros homens: “Tenta-se, na competição, feminilizar os outros: pelos gestos de convite sexual que transformam a vítima em «mulher simbólica», pelas brincadeiras que envolvem o apalpar dos traseiros, ou mesmo pela competição monetária, já que a capacidade económica se associa ao lugar na hierarquia social e esta socorre-se da metáfora da dicotomia masculino/feminino e activo/passivo. Em todo o caso, o recurso ao tropo da homossexualidade é recorrente. Esta é sempre entendida como desempenho de um papel passivo, penetrado, numa relação sexual fantasiosa, em que o «activo» e penetrador não perde, pelo facto, masculinidade.” (Vale de Almeida, 1995: 125). É exatamente através da negação da homossexualidade e do repúdio como modalidade constituinte da masculinidade, que o antropólogo designa a masculinidade como frágil: “É a homosocialidade dos homens aliada à visão predatória da sexualidade masculina que invoca o «perigo» da homossexualidade, revelando ao mesmo tempo a fragilidade da masculinidade e a latência do desejo homossexual numa cultura do género que discursa

sobre a superioridade do homem.” (Vale de Almeida, 1995: 131). A masculinidade frágil está intimamente ligada à noção de honra, inserida nos códigos culturais de conduta fortemente presentes nas sociedades rurais tradicionais, nomeadamente mediterrânicas, tal como refere Peristiany, “Honra e vergonha são preocupações constantes de indivíduo em sociedades pequenas e fechadas onde as relações pessoais face a face, por oposição às relações anónimas, são de extrema importância e em que a personalidade social do actor é tão significativa como o papel que tem a desempenhar.” (Peristiany 1988 [1965]: 4-5). A honra, segundo Pitt-Rivers é “(...) o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade. É a sua apreciação de quanto vale, da sua pretensão a orgulho, mas é também o reconhecimento dessa pretensão, a admissão pela sociedade da sua excelência, do seu direito a orgulho. (...) A honra fornece, portanto, umnexo entre o ideais da sociedade e a reprodução destes no indivíduo através da sua aspiração de os personificar. Como tal, implica não somente uma preferência habitual por uma dada forma de conduta, mas também, em troca, o direito a certa forma de tratamento. O direito ao orgulho é o direito à posição social e a posição social estabelece-se pelo reconhecimento de uma identidade social.” (Pitt-Rivers, 1988: 13-14). Um dos sentidos mais correntes da honra e da vergonha, perspectivada em termos das normas tradicionais, prende-se com a moral sexual. O próprio conceito de honra pressupõe a posse não só de bens a defender como de atributos, valores e virtudes apreciadas num “verdadeiro homem” ou no “homem viril”. Assim, enquanto o atributo da honra centra-se de modo afirmativo na masculinidade, a mulher, de acordo com as normas rurais tradicionais, pauta-se pelo valor social da vergonha, um valor ‘feminino’ que estaria na base da honra da família e, em última instância, da honra masculina.

Em *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex* (1975) que Gayle Rubin funda o sistema sexo/género pela primeira vez, definida como: “a set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity” (Rubin, 1993: 159) e salienta: “sex as we know it – gender identity, sexual desire and fantasy, concepts of childhood – is itself a social product.” (Rubin, 1993: 166). Para explicar essa ideia, Rubin recorre ao trabalho de Claude Lévi-Strauss e as suas análises das estruturas de parentesco. A antropóloga argumenta que a sexualidade e os sistemas de género são compostos e produzidos pelas estruturas de parentesco: “Any society will have some systematic ways to deal with sex, gender, and babies. Such a system may be sexually egalitarian, at least in theory, or it may be “gender stratified” as

seems to be the case for most or all of the known examples.” (Rubin, 1975: 168-169). Em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982 [1908]), Lévi-Strauss encara o parentesco como a imposição de uma organização cultural sobre a procriação biológica e o princípio dessa organização, como explica o autor, é a troca de mulheres entre homens ou o casamento. Esta ideia de troca alude para a teoria da organização social de Mauss em *The Gift* (2002 [1925]) onde este nos elucida que o “Gift giving confers upon its participants a special relationship of trust, solidarity, and mutual aid. One can solicit a friendly relationship in the offer of a gift; acceptance implies a willingness to return a gift and a confirmation of the relationship” (Rubin, 1975: 172). Lévi-Strauss acrescenta a esta teoria uma nova camada quando a relaciona à troca de mulheres, afirmando que esta troca confere aos homens o poder de constituir laços sociais e a sua dominância sobre as mulheres, uma vez que “It does imply a distinction between gift and giver. If women are the gifts, then it is men who are the exchange partners. And it is the partners, not the presents, upon whom reciprocal exchange confers its quasi-mystical power of social linkage (...) women are in no position to realize the benefits of their own circulation (...) it is men who are the beneficiaries of the product of such exchanges.” (Rubin, 1975: 173-174). O tabu do incesto funciona como regulador dessas trocas. A partir desta ideia de troca de mulheres, Rubin destaca que a opressão das mulheres é fruto dos sistemas sociais e das suas práticas e não tanto da biologia (Rubin, 1975: 177). Ainda em diálogo com Lévi-Strauss, mas desta vez com o seu ensaio *The Family* (1971), onde o antropólogo francês se questiona acerca das condições prévias para que os sistemas de casamento funcionem, através de uma análise da divisão de trabalho sexual onde a atribuição de uma tarefa particular a um sexo varia em cada sociedade. Mais uma vez, esta divisão de trabalho não se baseia na especialização biológica dos indivíduos, mas para garantir a união entre homens e mulheres, fazendo com que a menor unidade económica viável contenha pelo menos um homem e uma mulher (Rubin, 1975: 178), garantindo que tanto os homens como as mulheres se desejarem e exigirão serviços uns aos outros, forçando as relações heterossexuais. Rubin parte da ideia de que a divisão sexual do trabalho nada mais é do que um dispositivo para instituir um estado recíproco de dependência entre os sexos. Conclui, então, que a organização social do sexo “rests upon gender, obligatory heterosexuality, and the constraint of female sexuality.” (Rubin, 1975: 179). Este último é absolutamente necessário para que os homens possam alocar as mulheres entre os homens. Posto isto, a homossexualidade feminina interromperia os padrões de parentesco e de troca,

permitindo laços estreitos entre as mulheres. A homossexualidade masculina, por sua vez, ao transgredir este plano social fundamental, é identificado como traição da masculinidade e a incapacidade de afirmar o domínio masculino sobre as mulheres.

Contudo, o termo ‘heteronormatividade’ só foi cunhado e popularizado, pelos teóricos *queer* Michael Warner e Steven Seidman, em 1991, no livro *Fear of a Queer Planet*. A heteronormatividade diz respeito à forma de organização e funcionamento das sociedades ocidentais modernas, que toma a heterossexualidade como o parâmetro de normalidade em relação à sexualidade, constituindo-a como a norma regente. Desta maneira, a heteronormatividade exerce o poder de retificar, na cultura, a compreensão de que a norma e o normal são as relações existentes entre indivíduos de sexos diferentes, o que relega as minorias sexuais para uma posição de marginalidade e legitimando o preconceito homossexual.

2.4 O homopreconceito internalizado

Apesar do preconceito sexual ser tipicamente manifestado por heterossexuais, também é possível que indivíduos de minorias sexuais tenham atitudes negativas em relação a outras pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transgênero e até de si mesmas. Assim como os heterossexuais preconceituosos, essas atitudes resultam da internalização do estigma sexual.

Como temos vindo a reparar, a estigmatização, o preconceito homossexual e a heteronormatividade moldam um ambiente sociocultural caracterizado pela discriminação e marginalização da comunidade LGBTQ+. Como resultado, essa comunidade acaba por sofrer a uma variedade de comportamentos homopreconceituosas e intolerantes como a rejeição, agressão física e verbal, *bullying* e discriminação no que diz respeito aos seus direitos civis básicos. Desta maneira, ao tomaram consciência da sua orientação sexual, os indivíduos homossexuais acabam por assimilar na construção das suas identidades sociais, as características sociais e psicológicas negativas atribuídas a eles, fortalecendo ainda mais essas características e legitimando os mecanismos e as formas de preconceito que incidem sobre eles (Prado e Machado, 2008). Estes indivíduos inferiorizados acabam por sofrer mentalmente por não se encaixarem na norma, desenvolvendo sentimentos negativos em relação a si mesmos: “One’s reputation, whether false or true, cannot be hammered, hammered, hammered, into one’s head without doing something to one’s character.” (Allport, 1954: 142). Numa

primeira instância, este fenómeno foi denominado por Meyer (1995) como “stress de minorias” para explicar o stress psicológico vivenciado por grupos estigmatizados, fruto do conflito entre o indivíduo minoritário e o ambiente social dominante (Meyer, 1995: 39), isto é, quando se verifica a predominância do heterossexismo e heteronormatividade numa determinada sociedade, pessoas que se enquadrem num grupo sexual minoritário sentem desconforto psicológico, não por causa da sua orientação sexual, mas sim pela consciência de que são parte constituinte de uma minoria discriminada. Segundo o autor, o stress de minorias é realizado através de três elementos ou *stressores*: a homofobia internalizada, expectativas de rejeição e discriminação (ou *perceived stigma*) e atitudes preconceituosas.

Meyer e Dean (1998) definem a homofobia internalizada como “the gay person’s direction of negative social attitudes toward the self, leading to a devaluation of the self and resultant internal conflicts and poor self regard.” (Meyer e Dean, 1998: 161). A internalização de atitudes negativas tem consequências graves na saúde mental do indivíduo, resultando em perturbações psicológicas como depressão e ansiedade, baixa autoestima, solidão e desconfiança (Moita, 2001: 154). Ao mesmo tempo, conduz o indivíduo a executar comportamentos de ódio e hostilidade para com o outro. Com *perceived stigma*, Meyer refere-se ao medo de que os outros o desrespeitam com base na sua orientação sexual, o que significa que a pessoa homossexual está constantemente insegura da sua identidade ser descoberta e do seu contacto com outras pessoas. Meyer recorre a Goffman para ilustrar este ponto: “Yet he may perceive, usually quite correctly, that whatever others profess, they do not really “accept” him and are not ready to make contact with him on “equal grounds.”” (Goffman, 1963: 7). Isto vai de encontro a Allport (1954) que descreve a vigilância – isto é, a monitorização constante dos seus comportamentos – como um dos “traços” que podem ser desenvolvidos pela pessoa estigmatizada, como mecanismo de defesa. As atitudes preconceituosas, como o nome indica, referem-se às manifestações discriminatórias direcionadas a homossexuais pelo seu *status* inferior.

Em *The Nature of Prejudice* (1958), Gordon Allport esboçou uma variedade de mecanismos possíveis que as vítimas de preconceito usam para responder à sua estigmatização. Allport reduz esses mecanismos em dois tipos básicos: os que se culpam a si mesmos (isolamento, ódio a si próprio, hostilidade contra o próprio grupo e assimilação com o grupo opressor na tentativa de negação) e os que decidem culpar

causas externas (através da retaliação, aumento do orgulho grupal e procura de uma unidade protetora dentro da sua comunidade e ativismo).

No primeiro caso, o sentimento de desamparo e impotência que atinge o oprimido leva, muitas vezes, a uma diminuição drástica de sua auto-estima, tornando estes indivíduos mais vulneráveis à depressão e que desencadeia, por vezes sentimentos de inferioridade, medo, baixa auto-estima sexual, vergonha, ansiedade, isolamento social, aumentando o risco de disfunções sexuais, abuso de álcool e outras drogas, além de distúrbios alimentares, pensamentos suicidas, abandono escolar e comportamentos delinquentes (Carneiro, 2009). Passo a citar alguns estudos que ilustram estes problemas: a investigação de Pereira e Leal (2002) sobre a existência de homofobia internalizada e como esta condiciona a adoção de comportamentos para a saúde teve como base a resposta de 304 indivíduos homossexuais e de nacionalidade portuguesa. Os autores encontraram variações de hábitos alimentares e problemas de saúde e cuidados preventivos entre o grupo com homofobia internalizada (HI) e o grupo sem homofobia internalizada: verificou-se que quanto maior a HI, menores os comportamentos de saúde preventivos; sobre hábitos alimentares, verificaram que indivíduos com maior HI tinha hábitos alimentares mais adequados em relação ao outro grupo, no entanto, demonstram um desequilíbrio maior quando se trata de um comportamento mais extremamente desadequado (Pereira e Leal, 2002: 111). A dissertação de mestrado de David Gregório discorre acerca da associação entre a homofobia internalizada e a autoestima sexual e a autoestima geral. Com base na amostra de 153 participantes homossexuais e de nacionalidade portuguesa, Gregório observou que “quanto maior for o nível de homofobia internalizada experienciada pelo indivíduo, menor será a sua perceção relativamente ao seu conhecimento e experiência sexual, à sua imagem corporal e atratividade sexual.” (Gregório, 2015: 47).

A baixa auto-estima e a depressão acabam por fazer com que a pessoa se convença que há algo de errado nela. Crocker e Major (1989) descobriram que membros de grupos minoritários que se culpam a si mesmos pelas dificuldades que experienciam tendem a possuir uma auto-estima mais baixa do que indivíduos que culpam a sociedade pelos mesmos problemas. Os autores descrevem a atribuição das dificuldades pessoais a causas externas tais como o preconceito, como auto-proteção da auto-estima (Crocker e Major, 1989: 613).

Em relação ao mecanismo do isolamento, podemos destacar que o controlo de informação sobre o estigma pode prejudicar as relações do indivíduo estigmatizado.

Com medo de acidentalmente revelar a sua identidade, o homossexual acaba por se isolar progressivamente de qualquer contacto social e por sofrer de um nível elevado de ansiedade por se sentirem obrigados a manipular a sua identidade perante outros (torna-se um indivíduo desacreditável, que precisa de manipular a informação acerca do seu estigma). Por vezes, isto leva ao estigmatizado a não aproveitar a vida e a sofrer de desgaste psicológico. Para evitar este tipo de situações, muitas pessoas optam voluntariamente por revelar a sua sexualidade (tornando-se num indivíduo desacreditado, que precisa de manipular apenas situações sociais difíceis). No caso das pessoas gays, lésbicas, bissexuais e trans, este fenómeno é designado de “assumir-se” ou “sair do armário”³¹.

³¹ Da expressão que vem do inglês “to come out of the closet”, o armário é “the defining structure for gay oppression in this century” (Sedgwick, 1993: 48), que funciona como um local de opressão, mas também de resistência. Por um lado, o armário fornece a invisibilidade ‘desejada’ da homossexualidade e, portanto, constitui-se como uma forma de resistência, pois como afirma Sedgwick: “the epistemology of the closet has given an overarching consistency to gay culture and identity throughout this century” (Sedgwick, 1993: 46). Por outro lado, o armário é também um símbolo de mentira e de opressão, estando sempre presente no modo como as vivências sociais e espaciais se constroem. Como afirma Sedgwick, “the gay closet is not a feature only of the lives of gay people. But for many gay people it is still the fundamental feature of social life; and there can be few gay people, however courageous and forthright by habit, however fortunate in the support of their immediate communities, in whose lives the closet is not still a shaping presence” (Sedgwick, 1993: 46).

CAPÍTULO III – ESPAÇO E SEXUALIDADE

3.1 Espaço

Em *The Production of Space* (1974 [1991]), Henri Lefebvre discute o espaço e a produção do mesmo para destacar os complicados sistemas de significado e uso que atribuímos ao espaço. Nesta obra, o filósofo francês argumenta que o espaço é um produto social, ou seja, é baseado no valor e na produção social de significados que afetam as práticas e percepções sociais. Por outras palavras, são as pessoas que produzem os espaços através dos vários modos de interação social e práticas espaciais. Lefebvre desenvolve uma tríade conceitual da produção do espaço social, constituída por três níveis de análise para cada espaço social, sendo eles: o espaço concebido (físico), o espaço percebido (a sua representação ou as relações de produção e a imposição dessas relações) e o espaço vivido (através da experiência humana, dos simbolismos e códigos complexos). Lefebvre resume esta tríade conceitual da seguinte maneira: “It is reasonable to assume that spatial practice, representations of space and representational spaces contribute in different ways to the production of space according to their qualities and attributes, according to the society or mode of production in question, and according to the historical period. Relations between the three moments of the perceived, conceived, and the lived are never either simple or stable, nor are they positive in the sense that they are opposed to the negative” (Lefebvre, 1974 [1991]: 46). A abordagem de Lefebvre influenciou muitos outros teóricos, como é o exemplo de Michel de Certeau e Doreen Massey. Michel de Certeau (1984) dedicou-se a explorar a forma como o espaço é socialmente construído e relacionalmente criado dentro do espaço material. Segundo de Certeau, as escolhas feitas pelos indivíduos ao atravessar as barreiras físicas que delineiam o espaço, fazem com que o espaço surja e exista. Por lugar entende-se como a ordem segundo o qual os elementos se distribuem em relação uns aos outros, que podem ser delineados, nomeados ou localizados num mapa. O espaço é, por sua vez, um lugar praticado (de Certeau, 1984: 117), ou seja, é indicativo de movimento em relação ao lugar. Esta distinção é importante pois permite entender a forma como o espaço é criado através das escolhas dos indivíduos. O seu trabalho ajuda a destacar a maneira como as práticas quotidianas (caminhar, interagir, falar, consumir e deslocar-se pelo espaço) funcionam como respostas táticas que subvertem ou interrompem as estratégias de controlo de maneira emergente, transitória, imprevisível e

muitas vezes irracional. As táticas de que de Certeau fala são executadas por grupos inseridos num território que não podem considerar como seu, uma vez que é organizado pelas estratégias de uma cultura dominante (de Certeau, 1984: xvii-xx). De Certeau vincula “estratégias” a governos, corporações, órgãos institucionais e outras estruturas de poder que produzem as formas como os espaços são materializados e controlados.

A geógrafa Doreen Massey (2005) percebe o espaço “as the sphere of the in which distinct trajetories coexist; as the sphere therefore of coexisting heterogeneity” (Massey, 2005: 9), num estado permanente de construção, nunca terminado e nunca estático. De acordo com a autora, isto deve-se ao facto de o espaço surgir por meio de relações que são práticas ativas, materiais e incorporadas, constantemente desconectadas por novas chegadas e constantemente à espera para ser determinado pela construção de novas relações (Massey, 2005: 9). Seguindo esta linha de pensamento, o espaço torna-se numa arena onde a negociação dessas trajetórias que se cruzam é-nos imposta, e onde as identidades são continuamente moldadas através de um conjunto de práticas de negociação e contestação quotidianas.

Esta teorização do espaço como produto das relações sociais permite-nos compreender que o espaço público não se trata de um vazio que permite o discurso livre e igual (Massey, 2005: 152). Muito pelo contrário, todo o tipo de espaço público é produto de identidades e relações sociais que entram em conflito uns com os outros. Essas identidades são produzidas dentro desta complexa geometria de poder (Massey, 2005: 64) das relações sociais e espaciais e, por sua vez, as diferentes maneiras como os indivíduos experimentam e imaginam a espacialidade transforma as geometrias de poder de relações sociais e espaciais (Massey, 2005: 9).

A relevância desta teorização sobre o espaço passa, por um lado, pelo entendimento da forma como as pessoas afetam e reproduzem o espaço a partir das suas vivências e práticas quotidianas enquanto são afetadas pela reconfiguração desse mesmo espaço. Por outro lado, passa pelo entendimento que a forma como as pessoas se apropriam e usam os espaços também é uma forma de ação política, potencialmente disruptivo dos sistemas de controlo e exclusão.

3.2 Relação entre espaço e sexualidade

Quando falamos do espaço como produto em contínua reprodução, é preciso ter em mente que esse processo envolve um enorme e complexo sistema de atores, todos

eles com as suas trajetórias individuais, estilos de vida e, principalmente, enquadrados em várias categorias biológicas, sociais e culturais como género, sexualidade, etnia, raça, idade, religião, nacionalidade e classe. Devido a essas diferenças sociais, e juntando ao facto das identidades sociais que compõem o tecido social desses espaços não serem identidades estáveis, é possível reconhecer que cada indivíduo possui experiências únicas no que é referente à discriminação e opressão que vivem e, portanto, é imperativo considerar todas as categorias marginais para explicar a desigualdade. Foi esta linha de pensamento que fez surgir o conceito de interseccionalidade, cunhado pela primeira vez em 1989 por Kimberlé Crenshaw. O surgimento deste conceito é atribuído a teóricos críticos da raça que, ao rejeitar a noção de raça, etnia, classe e género como categorias separadas e essencialistas, desenvolveram o termo interseccionalidade para descrever as interconexões e a interdependência da sobreposição ou intersecção de várias identidades e sistemas de opressão, dominação e discriminação (Crenshaw, 1991). Minow define a interseccionalidade como “the way in which any particular individual stands at the crossroads of multiple groups.” (Minow, 1997: 38), enquanto Fernandes explica que “intersectional analysis names and describes these hidden acts of multiple discrimination and how they obfuscate damaging power relations, and it also brings to the fore how they construct, while paradoxically obviating, identities of the self.” (Fernandes, 2003: 309).

Na sua teorização sobre a identidade, Fuss (1989) oferece a visão da identidade enquanto diferença. A diferença é vista como um produto do atrito ente componentes facilmente identificáveis e unitários da identidade (como a sexualidade, a raça, o estatuto económico, entre outros) que competem entre si pelo domínio do indivíduo. Assim, o sujeito permanece sempre dividido e a identidade é adquirida ao preço da exclusão e repressão. Portanto, a diferença está, segundo Fuss, “not in the spaces between identities but in the spaces within” (Fuss, 1989: 103).

Ao questionar-se acerca da interseccionalidade e de como esta pode ser pesquisada na prática e dentro da área de estudo da geografia, Valentine (2007) elucida para a forma como as identificações e desidentificações são experimentadas simultaneamente por sujeitos em áreas espaciais específicas e momentos temporais ao longo da sua vida. Isto porque o poder opera em e através de espaços específicos para (re)produzir sistematicamente a desigualdade para certos grupos sociais. Dessa maneira,

a valorização da interseccionalidade como espacialmente constituída e vivenciada sustenta a compreensão da produção do espaço e a produção sistemática do poder.

No que é referente às sexualidades não-heterossexuais, também elas são entendidas como sendo socialmente construídas e, de acordo com Valentine (2007: 222), estas identidades são inerentemente espaciais, na medida em que dependem de espaços particulares para a sua construção e, ao mesmo tempo, o espaço é produzido pela performance destas identidades. Valentine (2001) atribui importância à visibilidade espacial das identidades sexuais (pelo estabelecimento de bairros gays, pelas marchas do orgulho gay, pelos locais com ambiente *gay-friendly*) para o desenvolvimento dos direitos LGBTQ+. Por sua vez, estas performances de identidades por parte de dissidentes sexuais (re)produzem estes espaços como espaços *gay-friendly* em que as identidades sexuais podem ser, e são moldadas (Valentine, 2007: 219). Ao mesmo tempo, o desempenho das identidades sexuais lésbicas e gays no espaço público perturba e, portanto, expõe a forma como a rua é comumente produzida como sendo "naturalmente" ou "normalmente" um espaço heterossexual (Valentine, 2007: 221).

A mensagem que Valentine passa, mesmo que indiretamente, é que o espaço indicado para a (re)produção e as vivências das identidades espaciais é a cidade. Esta ideia é amplamente difundida dentro da disciplina da geografia humana e dos estudos *queer*, uma vez que é escasso o número de estudos sobre as experiências e as vivências da comunidade LGBTQ+ em espaços rurais (Valentine, 2007: 260). Em *Get Thee to a Big City: Sexual Imaginary and the Great Gay Migration* (1995), a antropóloga Kath Weston inicia uma indagação muito necessária sobre a diferença entre “imaginários sexuais” urbanos e rurais. A antropóloga comenta a divisão bastante estereotipada das relações rurais/urbanas que “locates gay subjects in the city while putting their presence in the countryside under erasure.” (Weston, 1995: 262). Consequentemente, a opinião dominante nos estudos gays e lésbicos, é de que as minorias sexuais beneficiam ao sair ou a evitar comunidades rurais e a deslocarem-se para ou permanecerem nas grandes cidades, onde há mais diversidade sexual, mais tolerância à diversidade sexual e mais possibilidades de encontros sociais e sexuais (D'Augelli & Hart, 1987; Oswald & Culton, 2003; Weston, 1995). Adicionalmente, as cidades proporcionam sentido de pertença através das comunidades já aí existentes e, ao mesmo tempo, o anonimato urbano que não é possível alcançar nas áreas rurais (Bell e Valentine, 1995; Weston, 1995; Knopp e Brown, 2003). Weston argumenta que a distinção entre o urbano e o rural que sustenta o imaginário gay é simbólico, e como tal, constitui um sonho de um

outro lugar que promete uma liberdade que nunca poderá proporcionar: “the gay imaginary is not just a dream of freedom to ‘be gay’ that requires an urban location, but a symbolic space that configures gayness itself by elaborating an opposition between rural and urban life,” (Weston, 1995: 274), o que faz com que a cidade seja naturalizada como “a beacon of tolerance and gay community, the country a locus of persecution and gay absence.” (Weston 1995: 282).

Por estas razões, a narrativa que muitos teóricos *queer* usam para compreender a identidade LGBTQ+ rural pinta um quadro de que a vida gay rural e de cidade pequena é, num modo geral, triste e solitário, onde as minorias sexuais rurais se encontram “presas”. Wienke e Hill (2013) sugerem que as áreas rurais criam desafios para a vida de gays e lésbicas como o sentimento de isolamento, um clima geralmente mais hostil e pela escassez de apoio social e institucional em comparação com as áreas urbanas. Os estudos que Wienke e Hill utilizam para suportar o seu argumento mostram que estes desafios são consequência de um baixo número de população LGBTQ+, culturas ligadas à tradição, isolamento, religiosidade e ao domínio geral dos papéis tradicionais de género. Estas são algumas das características que irão ser analisadas em diante, referente à área de Lisboa e Évora.

Contudo, é importante também salientar que nem todos os estudos descobrem que homens gays rurais e lésbicas levam vidas atormentadas pelo isolamento, falta de apoio social e restrições institucionais. Por isso mesmo, há razões para questionar a opinião dominante (Halberstam, 2005). Por exemplo, o estudo de Kirkey e Forsyth (2001) sobre as vivências de homens homossexuais em Connecticut River Valley, no Massachusetts demonstra que os homossexuais conseguem encontrar forma de viver apesar desses obstáculos: uma parte faz as suas vidas em ambos os espaços, acabando por ocultar parte a sua identidade sexual nas áreas rurais; certos indivíduos não querem ser associados ao tipo de vida gay urbana; e também se encontra uma porção de indivíduos que encontram no espaço rural um escape das facetas indesejadas da vida urbana. Existem muitos outros estudos que enfatizam os aspetos positivos da vida gay rural, além dos aspetos negativos (Cody & Welch, 1997; Gray, 2009; Leedy & Connolly, 2007; Oswald & Culton, 2003 apud Wienke e Hill, 2013).

A esta pressuposição de que os a comunidade LGBTQ+ tem de se mudar para um "lugar de tolerância" e longe da sua casa atual para poderem assumir a sua sexualidade e prosperar, Halberstam define como metronormatividade (Halberstam, 2005: 36-37), visto que privilegia o espaço urbano como espaço essencial para as

vivências não-heterossexuais, em vez de como uma das várias possibilidades espaciais e, por isso, tem dificultado a nossa compreensão da vida gay em ambientes não urbanos (Halberstam, 2005).

3.3 Urbano/Rural

Discutir sobre a relação dicotômica urbano/rural e cidade/campo é uma tarefa complexa, uma vez que se trata de um tema recorrentemente abordado a partir da perspectiva de diferentes áreas de estudo, fomentado pela necessidade de compreender as mudanças provocadas com as novas relações estabelecidas entre a cidade e o campo. Todavia, para o contexto deste estudo, é necessário definir, dentro do possível, uma breve distinção conceitual. A distinção entre áreas rurais e urbanas é descrita através de variados critérios, sendo que não há uma definição geral disponível para ambos espaços geográficos, mas muitos estudiosos refletiram e desenvolveram formulações teóricas que ajudam a explicar aquilo que diferencia o mundo rural do mundo urbano. Vale também lembrar que se trata de uma relação que, ao longo do tempo, e devido à intensificação da divisão do trabalho e à modernização do campo, tem passado por várias transformações, contribuindo para o surgimento de novos conceitos e do desenvolvimento de novo conteúdo teórico. Em *The Country and the City* (1973), Williams afirma que “the country and the city are changing historical realities, both in themselves and in their interrelations. Moreover, in our own world, they represent only two kinds of settlement. Our real social experience is not only of the country and the city, in their most singular forms, but of many kinds of intermediate and new kinds of social and physical organization.” (Williams, 1973: 289).

O trabalho de Sorokin, Zimmerman e Galpin (1981), que serve agora como base de grande parte dos estudos com referência à diferenciação rural/urbana da atualidade, tem como objetivo retratar as mais importantes diferenças entre esses dois espaços geográficos, na sua generalidade, através de nove critérios. O primeiro critério explorado é o da diferença ocupacional. Na sua generalidade, os autores explicam que a sociedade rural é composta por indivíduos ativamente envolvidos em atividades agrícolas, como a colheita e cultivo de plantas e criação de gado, diferenciando-se de outras populações, nomeadamente da urbana, que se envolve em atividades ocupacionais diferentes. (Sorokin, Zimmerman e Galpin, 1981: 200). Contudo, é impossível proceder a uma diferenciação do rural e do urbano exclusivamente a partir

deste critério, visto que as cidades não podem ser definidas pela indústria nem o campo pela agricultura³². O segundo critério diz respeito às diferenças ambientais. No campo, a ocupação agrícola faz com que os agricultores trabalhem longas horas ao ar livre, dissemelhante aos trabalhadores urbanos: “Eles estão mais expostos às flutuações das várias condições climáticas. Mais do que isto, eles encontram-se numa proximidade muito maior e em uma relação mais direta com a natureza (solo, flora, fauna, água, sol, lua, céu, vento, chuva) do que um alguém que viva no espaço urbano. O morador da cidade é separado de tudo isto pelas grossas paredes das gigantescas construções urbanas e pelo ambiente artificial da cidade.” (Sorokin, Zimmerman e Galpin, 1981: 201). O terceiro critério diz respeito ao tamanho das comunidades e está, por sua vez, diretamente relacionado com o trabalho agrícola que dificulta a concentração dos agricultores em grandes comunidades devido à extensão de terreno que a atividade agrícola exige. Isto tem impacto no quarto critério: a densidade populacional. As comunidades de agricultores têm uma densidade populacional mais baixa do que as comunidades urbanas, consequência do tamanho das comunidades e das características de cultivo descritas anteriormente. O quinto critério está relacionado com as diferenças na homogeneidade e na heterogeneidade das populações. Nas palavras dos autores, “a população das comunidades rurais tende a ser mais homogênea em suas características psico-sociais do que a população das comunidades urbanas.” (Sorokin, Zimmerman e Galpin, 1981: 204), fruto da mistura de indivíduos de nacionalidades, religiões, culturas, tradições, costumes e condutas diferentes que se localizam na cidade. O sexto critério é relativo às diferenças na diferenciação, estratificação e complexidade social, onde os aglomerados urbanos são marcados por uma maior complexidade social: “A cidade representa um corpo social composto de partes mais numerosas e dessemelhantes, com funções especializadas, e sua estrutura é muito mais diferenciada e estratificada ou piramidal do que o corpo e a estrutura de um aglomerado rural.” (Sorokin, Zimmerman e Galpin, 1981: 205). A cidade, ao contrário do campo, está segmentada em várias partes, cada uma com as suas peculiaridades próprias. Isto deve-se, por um lado, pelo aumento da diferenciação ocupacional e da divisão de trabalho entre a população urbana

³² Nas palavras de Abramovay, “(...) Ainda que em muitos casos a agricultura ofereça o essencial das oportunidades de emprego e geração de renda em áreas rurais, é preferível não defini-las por seu caráter agrícola. Há crescente evidência de que os domicílios rurais (agrícolas e não-agrícolas) engajam-se em atividades econômicas múltiplas, mesmo nas regiões menos desenvolvidas. Além disso, conforme as economias rurais se desenvolvem, tendem a ser cada vez menos dominadas pela agricultura. Finalmente, existem empreendimentos agropecuários, em alguma medida, nas áreas urbanas.” (Abramovay, 2006: 6).

e, por outro lado, pela diversidade mais rica das tradições, traços, costumes e crenças dos membros que habitam o território da mesma cidade. É imprescindível abordar a divisão do trabalho, pois, a partir dela, é possível conhecer o papel que a cidade e o campo desempenharam ao longo da história. Muito brevemente, os autores explicam a divisão do trabalho da seguinte maneira: “(...) esta tem sido maior na cidade do que nos aglomerados agrícolas, primeiro porque “quanto mais primitiva é uma sociedade, mais homogênea é a vida econômica dentro de um grupo” e menor é a divisão do trabalho entre os seus membros. As cidades apareceram posteriormente aos povoados agrícolas pré-urbanos e tinham assim de ter uma divisão do trabalho maior do que os últimos. Em segundo lugar, “na história econômica... a formação dos ofícios surge no começo da Idade Média. A principal atividade de especialização é coincidente com o início do desenvolvimento municipal. A divisão da produção começa no mesmo período”. Na Antiguidade, assim como na Idade Média “as cidades facilitaram o desenvolvimento da divisão do trabalho”. Tal era a situação no passado e tal é a situação no presente (...)” (Sorokim, Zimmerman e Galpin, 1981: 206). O sétimo critério refere-se à mobilidade social. A classe urbana tem mais facilidade de deslocação em comparação à classe rural, deslocando-se de um lado para o outro, de uma ocupação para a outra, de uma posição social para outra e por aí adiante. Resumidamente, aos aglomerados urbanos são conferidos uma mobilidade horizontal e vertical maior do que a população rural. Adicionalmente, os autores subdividem a mobilidade em mobilidade territorial (maior número de mudanças de domicílio e maior quilometragem percorrida pelos habitantes da cidade, em uma dada unidade de tempo) e mobilidade ocupacional (ao contrário das populações agrícolas que permanecem mais tempo na atividade agrícola e por isso mudam de emprego com menos frequência, a população urbana não se prende com tanta facilidade a um emprego, talvez pela maior oferta de funções ocupacionais) (Sorokim, Zimmerman e Galpin, 1981: 207-216). O oitavo critério corresponde às diferenças na direção da migração. De acordo com os autores, com exceção dos períodos catastróficos na história de um país, e desde o aparecimento da diferenciação rural-urbana, as correntes de população indo do campo para a cidade ou das ocupações agrícolas para as predominantemente urbanas foram sempre mais fortes e conduziram mais população para a cidade do que as correntes migratórias das comunidades urbanas em direção às rurais. Finalmente, no nono critério são ressaltadas as diferenças no sistema de integração social. Os autores explicam que este critério está diretamente relacionado com o terceiro, quarto e sétimo critérios. Como as comunidades rurais são menos

volumosas e menos densamente povoada, enquanto se movem com mais dificuldade, é de se esperar que o número de pessoas distintas que um indivíduo encontra e com quem estabelece contacto é inferior àquele de um indivíduo urbano. Na cidade, o sistema de interação é mais complexo, dinâmico e intensivo do que o sistema de interação da população rural.

Apesar das características sugeridas por Sorokim, Zimmerman e Galpin (1981) retratarem as condições do rural e do urbano até aos anos 1930, período em que elas foram formuladas, é importante salientar o argumento dos autores, que ainda hoje tem a sua relevância: a definição destes espaços requer uma combinação de vários traços típicos, não sendo possível definir em termos de uma única característica, seja esta o tamanho da comunidade, densidade populacional, nomenclatura administrativa, composição ocupacional da população residente ou outros elementos semelhantes. Por sua vez, Bagli (2006) argumenta que estes mesmos critérios que definem o que é a cidade e o campo estão fundamentados na localização, sendo que, na sua ótica, é também necessário ter em atenção os residentes de cada espaço, uma vez que são eles que produzem o espaço e são produzidos pelo mesmo.

Ainda sobre a questão da diferenciação entre a cidade e o campo, Eliseu Sposito (2006) ressalta alguns atributos que sempre estiveram associados aos espaços urbanos, tendo ultrapassado a Antiguidade, a Idade Média, o Renascimento, acompanharam a Modernidade e, com ela, chegaram ao século XX (Sposito, 2006: 112). São essas: a concentração demográfica, a diferenciação social e a unidade espacial. A concentração demográfica é, de acordo com Sposito, a principal característica que difere estes dois espaços. A alta concentração de pessoas, objetos, infraestruturas, edifícios e acontecimentos existentes na cidade, tudo isto consequência da urbanização, faz com que este atributo seja frequentemente relacionado a esse espaço. A diferenciação social, por outro lado, está diretamente relacionada com a divisão social e territorial do trabalho e permite compreender as relações entre a cidade e o campo. Nestas divisões, observamos uma complementaridade entre os dois espaços: “(...) A cidade, marcada pela concentração como já destacamos, é espaço propício a realização de atividades que requerem encontro, proximidade ou possibilidade de comunicação, especialização e complementaridade de papéis e funções. O campo, marcado mais pela extensão e dispersão, atende técnica e economicamente ao desempenho de outras atividades. No entanto, não é demais lembrar que não há divisão técnica ou econômica, que não seja também divisão social do trabalho (...)” (Sposito, 2006, p. 116). O terceiro atributo,

historicamente associado aos espaços urbanos desde a Antiguidade, é a unidade espacial, onde as cidades eram muitas vezes materialmente separadas dos territórios rurais por muros e muralhas. Apesar destes atributos, o processo de extensão das cidades teve início com a aceleração do capitalismo e da grande efervescência industrial e, atualmente, tornou-se difícil distinguir, no plano das formas espaciais, a cidade do campo e o urbano do rural.

Com base no que foi relatado, é possível auferir que a cidade e o campo, o urbano e o rural eram compreendidos com base no seu oposto e definidos levando em consideração o outro, construindo um como antítese do outro e demarcando a existência de uma realidade adversa, contrária e antagónica entre os dois espaços. Consequentemente, a organização espacial e o modo de vida eram compreendidos da mesma maneira.

Tal facto é evidente no trabalho de Robert Park em *The City: Suggestions for Investigation of Human in the Urban Environment* (1967). Segundo o sociólogo, a cidade não só é composta por estruturas necessárias à vida cidadina, estruturas administrativas e políticas, mas é também constituída por um corpo de tradições e costumes e um conjunto de atitudes e sentimentos. A cidade é, portanto, caracterizada por um tipo de cultura particular, uma realidade única determinada pela infra-estrutura da cidade e dos seus habitantes. Park afirma que a cidade é “something more than a congeries of individual men and of social conveniences - streets, buildings, electric lights, tramways, and telephones, etc.; something more, also, than a mere constellation of institutions and administrative devices – courts, hospitals, schools, police, and civil functionaries of various sorts. The city is not, in other words, merely a physical mechanism and an artificial construction. It is involved in the vital processes of the people who compose it; it is a product of nature, and particularly of human nature.” (Park, 1967: 1).

Louis Wirth (1973 [1938]) concebe o conceito de urbanismo, referente ao conjunto de características que definem o modo de vida associado com o crescimento das cidades e com as mudanças dos modos de vida reconhecidos como urbanos. Na perspectiva de Wirth, não são os traços característicos físicos, como a concentração e densidade, que definem uma cidade, mas a capacidade de moldar o carácter da vida social à sua forma especificamente urbana. Todavia, é possível estabelecer uma relação entre as características físicas da cidade como a quantidade da população, a sua densidade e a heterogeneidade dos habitantes e da vida social, para explicar o

urbanismo. A partir destes elementos, Wirth argumenta que o aumento do número de habitantes acima do limite afetaria as relações entre estes e a cidade (Wirth, 1973 [1938]: 99). Consequentemente, um grande número de população implicaria uma maior variação individual e, quanto maior o número de indivíduos em processos de interação social, maior seria a diferenciação entre eles. Estas variações, segundo Wirth, teriam como consequência o enfraquecimento dos vínculos de parentesco e o desaparecimento dos sentimentos comunitários característico das sociedades tradicionais. Isto resultaria, naturalmente, da limitação de cada membro da comunidade de conhecer pessoalmente todas as outras pessoas (Wirth, 1973 [1938]: 100-101): “Os contactos da cidade podem ser face a face, mas são, não obstante, impessoais, superficiais, transitórios e segmentários. A reserva, a indiferença e o ar blasé que os habitantes da cidade manifestam em suas relações podem, pois, ser encarados como instrumentos para se imunizarem contra as exigências pessoais e expectativas de outros”.

Esta análise de Wirth é convergente às análises de Simmel em “A metrópole e a vida do espírito” (1973 [1903]), onde o autor destaca o impacto profundo da cidade na personalidade, seja mental ou comportamental, dos indivíduos. Simmel argumenta que a vida na cidade exige um tipo de personalidade específica quando comparada com as pequenas localidades. O indivíduo, ao opor-se à sociedade, padroniza o seu pensamento e o seu comportamento. No entanto, a cidade também proporciona uma liberdade e igualdade que não é adquirida no mundo rural. Todavia, o crescimento dos grupos na sociedade leva à construção de regras e por conseguinte à diminuição da liberdade individual. Desta maneira, a cidade produz uma personalidade altamente racional, pragmática, calculista e reservada por oposição às pequenas localidades que produzem uma personalidade mais sentimental ou emocional. A atitude blasé, caracterizada pela desvalorização e total indiferença face ao mundo, é uma das características mais proeminentes na personalidade metropolitana (Simmel, 1973 [1903]).

Ainda referente à densidade, Wirth salienta que o aumento da densidade populacional produz uma diferenciação e especialização da área em questão (Wirth, 1973 [1938]: 102), acabando por reforçar o efeito que as grandes populações exercem sobre a diversificação dos indivíduos, das suas atividades e, consequentemente, no aumento da complexidade da estrutura social. Isto resultaria numa maior mobilidade dos indivíduos, sujeitos ao movimento do seu status no interior de grupos sociais heterogéneos, ao tais que compõem a estrutura social das cidades. Desta maneira, a heterogeneidade estaria associada, de acordo com Wirth, aos interesses variados

emanados dos diferentes aspetos e domínios da vida social, de modo que os indivíduos se tornariam membros de grupos bastante particularizados e até mesmo divergentes (Wirth 1973 [1938]: 104).

A diferenciação proposta por Wirth (1938 [1867]) entre cidade e urbano fica mais evidente a partir da segunda metade do século XX, quando ocorrem mudanças no campo provocadas pela industrialização. Daí em diante, os autores passaram a identificar o urbano e o rural como modos de viver e de apropriar o espaço e, como consequência, o interesse em estudar a relação cidade-campo intensifica. Essa relação passa a ser compreendida por alguns através do conceito teórico *continuum* rural-urbano. Um dos primeiros a sistematizar e teorizar este conceito foi Robert Redfield (1947). O antropólogo traça uma continuidade entre o mundo rural e o mundo urbano. Redfield refere que, graças à industrialização e à urbanização, deixou de se verificar uma separação nítida, seja física ou socialmente, entre os dois espaços. Isto resulta em zonas de transição entre áreas urbanas e rurais, zonas que exibem uma mistura e continuidade de elementos culturais de ambas as comunidades. Assim, verifica-se um desacordo sobre a dicotomia tradicional entre a sociedade rural e a sociedade urbana, sendo que a diferença entre as duas comunidades é uma questão de grau.

Pensar no campo e na cidade implica também pensar nas realidades opostas que apresentam. A famosa obra *Country and City* (1973) trata-se de uma importante referência na área do pensamento social sobre campo e cidade e os modos de vida que engendram ao longo dos tempos. Nesta obra, Raymond Williams tem como objetivo compreender as modificações que ocorreram na passagem do século XVIII para o século XIX na Inglaterra, uma vez que a sociedade inglesa atravessou um processo de mudança muito intenso devido à Revolução Industrial. A análise histórica sobre obras literárias que retratam o campo e a cidade, acompanhada de reflexões detidas nas transformações expressas pelo pensamento social, reforça a especificidade de cada um desses conceitos e sua inter-relação. Durante toda a sua análise, o autor questiona-se acerca das ideias associadas às vivências no campo e na cidade, e como essas ideias persistem no tempo, apesar dos avanços históricos que ocorreram na Inglaterra: “The Industrial Revolution not only transformed both city and country; it was based on a highly developed agrarian capitalismo, with a very early disappearance of the traditional peasantry.” (Williams, 1973: 2). Assim, estes dois espaços permanecem ainda como representações sociais opostas um ao outro, na medida que a cidade é associada ao capitalismo, ao poder centralizado, o lugar do barulho e imundice, da ambição e do

moderno e, por sua vez, o campo é associado a ideias contrastadas em diferentes épocas como a independência e a pobreza, à sua forma natural de vida, um lugar de tranquilidade, inocência e pureza, mas também de atraso, ignorância e limitação. Por isso mesmo, Williams salienta que em todas as épocas a representação social do campo esteve ancorada na representação do retrocesso enquanto a representação social da cidade esteve ancorada à representação do progresso.

3.4 Contextos de Estudo

O que se segue é uma breve apresentação de duas áreas geográficas distintas de Portugal: as cidades de Évora e Lisboa. Foram eleitos estes dois contextos de estudo por se apresentarem como espaços distintos e, portanto, opostos um do outro, no que diz respeito a área geográfica, densidade populacional, oferta de serviços e áreas de lazer e acolhimento LGBTQ+, existência de associações ativistas e eventos de visibilidade, de reivindicação de direitos, sensibilização e ajuda comunitária.

Por um lado, Lisboa encaixa na descrição de grande cidade e apresenta ter um poder de atração maior do que as restantes zonas do país, dado que é aquela que apresenta maior diversidade e maior oferta de serviços. Évora, por outro lado, é uma cidade de média dimensão que, apesar de promover dinâmicas e vivências urbanas, ainda conta com um número elevado de freguesias rurais. Aquilo que torna Évora relevante para este estudo é a ausência de tudo aquilo que atrai a comunidade LGBTQ+ para Lisboa, tornando-se a oposição ideal para esta cidade, presenteando um bom contributo para o estudo desta temática.

3.4.1 Lisboa

A cidade de Lisboa situa-se no centro de Portugal, e enquanto capital deste país, tem uma área urbana de 100,05km², dividida em 18 municípios, e conta atualmente com 2 870 770 habitantes no total (Censos 2021). Atualmente, a cidade apresenta uma estrutura etária envelhecida (Censos 2021), visto que dois terços da população atual residente é constituída por indivíduos adultos ou idosos. São essas as razões que leva Lisboa a ser considerada a maior e mais populosa área metropolitana do país, relevante por ser o maior centro político, financeiro, comercial, cultural, educacional e turística de Portugal.

Tal como mencionado no primeiro capítulo desta dissertação, nomeadamente no subcapítulo referente ao movimento LGBTQ+ em Portugal, Lisboa é uma referência nacional no que toca à construção de políticas de direitos humanos e civis LGBTQ+. A cidade de Lisboa sempre foi e continua a ser palco de grande parte da luta ativista deste movimento, uma vez que oferece vários momentos de visibilidade do movimento, como é o caso do *Queer Lisboa* – que não só é o festival de cinema mais antigo da cidade de Lisboa, realizado desde 1997, como é um dos mais importantes festivais internacionais de cinema *queer* – e do Arraial Lisboa *Pride* e a Marcha do Orgulho Gay – também iniciado em 1997, o arraial é o maior evento comunitário e associativo LGBTQ+ em Portugal, realizado todos os anos na Praça do Comércio durante um único dia e conta com vários projetos de artesanato, comércio e encontro de associações de carácter comunitário. Além disso, grande maioria das associações LGBTQ+ e restantes apoios encontram-se localizados na Área Metropolitana de Lisboa, assim como do Porto.

A nível de comunidade, esta última década foi especialmente notória pelo crescimento da oferta de serviços, com a consolidação de zonas da cidade de Lisboa como *gay friendly*³³ e a abertura de locais de lazer e de realização de eventos.

Na dissertação de doutoramento “Reconceptualising public spaces of (in)equality: Sensing and creating layers of visibility” (2013), Eduarda Ferreira concebe um mapa de espaços de visibilidade lésbica e gay em espaços públicos, com o objetivo de destacar a realidade heteronormativa desses lugares em Portugal. O que a psicóloga e investigadora constatou foi que apesar de Portugal ser um país pequeno, só se verifica a existência de 83 espaços comerciais LGBTQ+, o que é ainda um número muito baixo (Ferreira, 2013: 74). Esses espaços encontram-se maioritariamente em grandes cidades como Lisboa (que conta com 61,4% desses espaços comerciais) e Porto (18,1%). Estes espaços são completamente inexistentes em pequenas cidades e áreas rurais (Ferreira, 2013: 75).

Eduarda Ferreira salienta também que em Portugal não existem áreas residenciais claramente identificados como exclusivamente LGBTQ+, como se pode encontrar em outros países. As únicas áreas identificadas como tal são espaços compostos por espaços comerciais (Ferreira, 2013: 77). O mais perto que Lisboa tem de uma área LGBTQ+ é o bairro do Príncipe Real, situado no centro da cidade

³³ A expressão *gay friendly* ou *LGBT friendly* é usada para se referir a um ambiente que é amigável para com as pessoas LGBTQ+.

caracterizado pela por uma evolução recente associada a fortes processos de gentrificação e turismo, e uma mudança simbólica nas representações urbanas que tem aumentado a sua atratividade para os estratos populacionais mais mainstream e juvenil (Costa e Pires, 2019). Por essa razão, a comunidade LGBTQ+ tem crescido nessa área desde as décadas de 1980 e 1990. A comunidade também é acolhida noutras áreas adjacentes da cidade como o Bairro Alto e o Chiado (Costa e Magalhães, 2014; Meneses, 2000; Vieira, 2010).

Concluindo, a Área Metropolitana de Lisboa parece ter um poder de atração maior do que as restantes zonas do país, tornando-se mais atrativa para as populações LGBTQ+ do que outras regiões, dado que é aquela que apresenta maior diversidade e maior oferta de serviços em comparação a outras zonas do país.

3.4.2 Évora

A cidade de Évora, capital do distrito de Évora e também conhecida como a capital do Alentejo, insere-se no território português, a sul do país, mais propriamente na região alentejana, apresentando uma área de 1,309km², que diz respeito a uma percentagem de 5% do território correspondente ao Alentejo, dividida em 19 freguesias (7 urbanas e 13 rurais). Atualmente, Évora conta com 53 591 habitantes (Censos 2021). A cidade de Évora apresenta uma estrutura etária envelhecida (Censos 2021), visto que dois terços da população atual residente é constituída por indivíduos adultos ou idosos. Sendo também uma cidade universitária, há a acrescentar uma parte da população estudantil universitária que não sendo considerada residente, vive na cidade uma parte considerável do ano. Por apresentar um centro histórico bem preservado, a cidade foi declarada Património Mundial pela UNESCO em 1986, e é também denominada de Cidade-Museu.

Évora é um dos principais centros urbanos no contexto do interior de Portugal, escapando um pouco à generalização das localidades do interior e, neste caso, do Alentejo, nomeadamente no quesito que diz respeito à ocorrência de desertificação das localidades do interior, explicado pelo ritmo de urbanização contínuo (Carmo, 2006: 76-77), que tem vindo a decorrer desde a segunda metade do século XX. No entanto, as dinâmicas de crescimento têm apresentado uma diminuição em relação a anos anteriores, aumentando assim a taxa que diz respeito ao envelhecimento populacional (o mesmo se verifica em outras localidades próximas).

Comparando Évora ao contexto de estudo de Lisboa previamente descrito, é possível compreender que estes dois locais são o oposto um do outro. Enquanto Lisboa é considerada uma referência nacional no que toca à construção de políticas de direitos humanos e civis LGBTQ+, o mesmo não se pode dizer da cidade de Évora. Ao contrário de Lisboa, este contexto de estudo nunca realizou marchas de Orgulho Gay nem nunca celebrou Arraias *Pride*. Isto parece ser comum em toda a região do Alentejo. Na verdade, a primeira edição deste tipo de evento no Alentejo foi o Beja *Pride*, que ocorreu a 3 de julho de 2021, tornando-se a repetir no ano seguinte.

Évora não possui qualquer tipo de zona de serviço *gay friendly* nem nenhuma associação ativista ativa. A Sociedade Harmonia Eborensis (SHE) é um espaço multicultural e alternativo, localizada no centro da cidade de Évora. Fundada em 1849, esta sociedade tem vindo a crescer, no último século, em termos de atividades e preponderância cultural, inaugurando uma dinâmica que se mantém até aos dias de hoje. Oferece à cidade um espaço de lazer noturno e uma programação constante nas áreas da música, cinema, teatro e exposições de arte, granjeando um papel decisivo na dinamização da cultural local (“SHE – Sociedade Harmonia Eborensis”, 2022). Posto isto, o SHE é dos poucos, se não o único local a acolher a comunidade LGBTQ+ e é, para alguns, um espaço de lazer seguro.

Esta ausência de movimentos de visibilidade, como as marchas e arraiais, podem ser explicadas pela carência de associações LGBTQ+ e associações de carácter comunitário na região do Alentejo. Há mais de uma década atrás, em 2010, a instituição Opus Diversidades (outrora Opus Gay), conseguiu financiar e implementar o projeto “Alentejo de Diversidades” que se dedicou à sensibilização e mudança das mentalidades e atitudes em relação às questões da orientação sexual, identidade de género, violência homofóbica e violência doméstica entre casais homossexuais na região de Évora. Este projeto atuou de forma presencial e diretamente em contacto com a população residente, através da sua presença em várias feiras, da colaboração com outros grupos informais e associações e pela organização de eventos de sensibilização como o ciclo de cinemas “Outros cinemas: Sexualidades” e ações de sensibilização junto de estudantes de mestrado de Psicologia da Universidade de Évora, ambos em 2012. Desde então, esse projeto tem permanecido inativo e mais nenhum projeto foi iniciado na região de Évora.

IV – METODOLOGIA

Para a realização desta dissertação, a primeira fase centrou-se numa exploração bibliográfica de leituras teóricas e temáticas seguido da estruturação das abordagens (Madden, 2012) a aplicar no trabalho de campo.

Uma vez que o universo LGBTQ+ é enorme e complexo, com instituições e grupos dispersos pelo país, tornou-se necessário delimitar os espaços a estudar e os indivíduos a abordar, de maneira a obter um resultado mais conciso. Em primeiro lugar, tentei entrar em contacto com associações LGBTQ+ portuguesas dentro do distrito de Lisboa com o objetivo de me pôr em contacto direto com associações no interior e, consequentemente, entrevistados. Estes esforços não deram resultado uma vez que não verificava a existência de associações e grupos ativistas em Évora. Por essa razão pedi ajuda a amigos e conhecidos que prontamente estabeleceram contacto inicial com algumas pessoas – foram, portanto, os meus *gatekeeperes*. A partir daí segui o sistema *bola de neve*³⁴ (Burgess, 2001 [1997]: 59), com o uso do anonimato. As entrevistas foram realizadas entre fevereiro e junho de 2022. Dado o contexto de saúde pública associado à pandemia da COVID-19 no início da realização desta dissertação, em conjunto com o facto de parte dos entrevistados se encontrarem a uma grande distância do entrevistador, foi necessário recorrer ao agendamento de reuniões virtuais através da plataforma *Zoom* ou a entrevistas escritas por correio eletrónico. Pelo menos duas entrevistas foram realizadas presencialmente, com recurso ao telemóvel da entrevistadora como gravador. Outras cinco entrevistas deram lugar na plataforma *Zoom*. As restantes entrevistas foram, portanto, por meio do correio eletrónico, não só devido à distância entrevistado e entrevistador, mas também porque vários fatores únicos a cada entrevistado impossibilitaram a marcação dessas reuniões virtuais. Apesar de não fazer parte das opções iniciais de obtenção de informação por parte dos intervenientes, este método permitiu que os entrevistados fossem contactados com muita mais frequência, possibilitando acrescentos e esclarecimentos adicionais. Depois de concluída esta fase, essas entrevistas foram transcritas e analisadas a partir de uma abordagem qualitativa entre junho e julho de 2022.

³⁴ O método da bola de neve é, de acordo com Burgess, “o uso de um pequeno grupo de informantes a quem é pedido que ponham o investigador em contacto com os seus amigos, os quais são subsequentemente entrevistados, pedindo-se-lhes, igualmente, que indiquem outros amigos a entrevistar, e assim por diante (...)” (Burgess, 2001 [1997]: 59).

No início da investigação previu-se a produção do mínimo de 10 entrevistas e máximo de 15 entrevistas. Contudo, só foi possível realizar 12 entrevistas a indivíduos que se deslocaram do Évora para Lisboa, indivíduos que se deslocaram temporariamente para Évora e indivíduos que sempre viveram e permaneceram em Évora. Desta maneira, foi possível comparar todo o tipo de vivências e a diferença das mesmas. Dada a delicadeza do tema, o primeiro contacto serviu simplesmente para eu conhecer os participantes e para apresentar a investigação e o seu objetivo. Posteriormente, com o seu consentimento para nos reunirmos outra vez e dar início às entrevistas, tomei todo o cuidado para não diferenciar quem pesquisa e quem é pesquisado, de modo a não colocar as pessoas na situação de objeto. Assim, fica claro que optei por um estilo de entrevista informal (Burgess, 2001 [1997]) e semiestruturada: o ideal era deixar a conversa fluir e não cortar o pensamento da outra pessoa. Depois de concluir esta fase, essas entrevistas foram transcritas e analisadas. O tratamento da informação trabalhada foi realizado a partir de uma abordagem qualitativa. Concomitantemente, recorri aos métodos tradicionais, como é o exemplo do diário de campo, para auxiliar no levantamento de dados. Quanto às notas do diário de campo, limitei-me a utilizar os métodos de *Double-entry notes* e *Scratch notes* (Campbell and Lassiter, 2015) que auxiliaram mais tarde na análise das informações mais importantes e necessárias para a realização deste trabalho.

O grupo de doze entrevistados reunidos para a realização desta dissertação é composto por sete indivíduos do sexo masculino e cinco do sexo feminino, com identidades sexuais distintas, sendo que cinco se identificam como homossexuais, duas como lésbicas, outros dois como bissexuais, um como pansexual e os últimos dois como *queer* ou sem orientação sexual específica. De maneira a tentar obter uma amostra mais uniforme, procurei por indivíduos dentro de uma faixa etária específica (20 a 30 anos de idade). O grupo que apresento aqui é constituído por indivíduos com idades variáveis entre os 20 e os 24 anos, com a exceção de um indivíduo que conta com 30 anos de idade. Metade deste grupo é integrado por estudantes universitários (cinco) ou trabalhadores-estudantes (um) sendo que a outra metade é constituída por jovens que acabaram de entrar no mercado de trabalho (seis), muitos deles na área das artes: duas pessoas trabalham na área do cinema, uma das entrevistadas é atriz, outro é designer e um é tatuador. Fora da área das artes, contamos com um indivíduo cuja ocupação é técnico de análises clínicas. Por fim, tendo em conta o tema da presente dissertação, é importante salientar a proveniência destes sujeitos. Aqui também se encontra uma

divisão perfeita: seis destes indivíduos são de Évora, sendo que quatro desses decidiram mudar para Lisboa para prosseguir estudos ou para construir uma carreira profissional. Um deles decidiu ir para o Porto, assim que atingiu a maioridade, para seguir estudos superiores. Apenas um dos entrevistados é proveniente de Évora permanece a viver aí Outro entrevistado é natural de Beja e atual residente em Évora. Os restantes cinco são provenientes de várias partes do distrito de Lisboa: Oeiras, Campo Grande, Torres Vedras e outras partes do centro da cidade. No geral, a motivação por detrás da sua mudança de residência foram os estudos, sendo que maior parte só viveu em Évora temporariamente. Apenas uma das entrevistadas decidiu tornar Évora a sua residência permanente.

Posto isto, segue-se uma breve apresentação individual de cada entrevistado:

- “Afonso” é homossexual e tem 30 anos. Natural de Évora, foi aí que viveu até aos seus 24 anos e viveu estes últimos seis anos em Lisboa. Mudou-se para Lisboa para prosseguir estudos e para construir uma carreira profissional sólida na área das artes. Trabalha na área do cinema. A entrevista com Afonso foi realizada a 28 de junho de 2022, através de correio eletrónico.
- “Duarte” é homossexual e tem 24 anos. Natural de Évora, foi aí que viveu até aos 17 anos e viveu estes últimos sete anos em Lisboa. Mudou por motivos académicos e atualmente é técnico de cinema. A entrevista com Duarte foi realizada a 22 de junho de 2022 via *Zoom*.
- “Mafalda” identifica-se como *queer* e tem 21 anos. Natural de Oeiras, mudou-se para Évora nos últimos três anos para frequentar a universidade. A entrevista com Mafalda foi realizada a 15 de abril de 2022, através de correio eletrónico.
- “Martim” é pansexual e tem 23 anos. Natural de Évora, mudou-se para Lisboa há três anos para frequentar a universidade e é onde reside e trabalha atualmente. A entrevista com Martim foi realizada a 17 de março de 2022 via *Zoom*.
- “Catarina” é lésbica e tem 22 anos. Natural de Torres Vedras, decidiu seguir os estudos superiores em Évora quando tinha 18 anos. Atualmente é estudante universitária e é a única entrevistada que pensa em permanecer em Évora a viver mesmo depois de terminar os estudos. A entrevista com Catarina foi realizada a 16 de maio de 2022 via *Zoom*.
- “Miguel” é homossexual e tem 24 anos. Natural de Lisboa, mudou-se para Évora durante três breves anos apenas para frequentar a universidade. Atualmente é

técnico de análises clínicas e voltou a viver em Lisboa. A entrevista com Miguel foi realizada a 22 de março de 2022, através de correio eletrónico.

- “Carolina” é bissexual e tem 22 anos. Natural de Campo Grande em Lisboa, viveu durante quatro anos em Évora para prosseguir com os estudos. A entrevista com Carolina foi realizada a 10 de abril de 2022 via *Zoom*.
- “André” é bissexual e tem 20 anos. Natural de Lisboa, viveu em Évora durante dois anos por oportunidade de estágio. Atualmente vive em Lisboa onde está a terminar os seus estudos em enfermagem. A entrevista com André foi realizada presencialmente, a 16 de maio de 2022, num café em Lisboa.
- “Rafael” é homossexual e tem 22 anos. De todos os entrevistados, é o único que é natural de Évora e ainda permanece a viver nessa cidade. Fez aí os seus estudos superiores e trabalha como designer. A entrevista com Rafael foi realizada a 17 de maio de 2022, através de correio eletrónico.
- “Filipe” é homossexual e tem 20 anos. Natural de Beja, vive em Évora há 2 anos para seguir estudos superiores na área da economia. A entrevista com Filipe foi realizada a 18 de Abril de 2022, através de correio eletrónico.
- “Tatiana” é lésbica e tem 24 anos. Natural de Évora, deixou essa cidade por Lisboa aos dezoito anos de idade, motivada pelo desejo de descobrir outros lugares, para seguir os seus estudos e também para tentar encontrar mais oportunidades de trabalho enquanto atriz. A entrevista com Tatiana foi realizada presencialmente, a 16 de fevereiro de 2022, num café em Lisboa.
- “Clara” identifica-se como queer e tem 20 anos. Natural de Évora, mudou-se para o Porto aos dezoito anos de idade para seguir os seus estudos e para trabalhar como tatuadora. A entrevista com Clara foi realizada a 20 fevereiro de 2022 via *Zoom*.

V – PRECONCEITO

5.1 Preconceito Alentejo/Lisboa

Como referido anteriormente, maior parte da pesquisa realizada em torno da comunidade LGBTQ+ tem sido centrada especialmente em áreas urbanas, deixando de parte os estudos das cidades pequenas ou rurais. Isto não se verifica só internacionalmente, mas também nas pesquisas feitas em Portugal, que muito se têm focado na cidade de Lisboa (Costa e Pires, 2019; Gato et al. 2015; Meneses 2000; Vieira 2010; Vieira 2011). No que toca à investigação centrada em zonas rurais e cidades médias em Portugal, podemos afirmar que é praticamente inexistente. Juntado isto à narrativa referida anteriormente, onde muitos teóricos *queer* generalizam as identidades LGBTQ+ rurais e as suas vivências, o presente estudo pretende responder à pergunta de Wienke e Hill (2013): Será que o local de residência importa para gays e lésbicas? Como é que as orientações não-heterossexuais são vividas, experienciadas e percecionadas em espaços rurais? E como é que o preconceito em função da orientação sexual é vivido nestes dois espaços distintos?

A seguinte análise surge enquanto tentativa de preencher essa lacuna. Essas questões serão aplicadas aos contextos da cidade de Lisboa e Évora e serão analisadas mediante o recurso às quatro duplas de conceito de Paulo Jorge Vieira (2011): multidão e anonimato, movimento e encontro, armário e visibilidade, consumo e identidade. Vieira utiliza estes conceitos para pensar na importância dos espaços urbanos na construção das subjetividades gays e lésbicas. Aqui, estes conceitos serão também aplicados à cidade de Évora, pois servirão para ilustrar a diferença entre os espaços urbanos e rurais na construção das identidades LGBTQ+, enquanto exploro os movimentos entre e dentro destes dois espaços, ao longo dos quais os entrevistados moldam a sua identidade. Dessa maneira, será possível entender como o preconceito é vivido entre a cidade de Lisboa e Évora e entre o urbano e o rural.

5.2 Multidão e Anonimato

A área mais relevante para pensar sobre a natureza social da sexualidade é a cidade: “The city is the prime site both for the materialization of sexual identity, community and politics, and for conflicts and struggles around sexual identity, community and politics.” (Bell e Binnie, 2000: 83).

Caracterizada pela sua grande densidade populacional e pela maior facilidade de deslocação física, a cidade é percecionada como local de oportunidade para encontros sexuais, um espaço de segurança, de visibilidade comunitária, de intervenção política, de consumo. São essas as razões que levam Henning Bech a discursar sobre a importância da cidade para as minorias sexuais em *When Men Meet: Homosexuality and Modernity* (1997), chegando mesmo a referir-se à cidade como o mundo social próprio ao homossexual, um palco para os gays se tornarem visíveis uns aos outros: "In the city, the homossexual makes contact. It is usually established by means of glance and signals – or in instances where glance cannot be used, by touching or listening. It is possible of course to meet strangers everywhere – at work, at friends' and acquaintances' – but the city is the proper place for that kind of meeting. And there are also special places here particularly well-suited or even tailored to the purpose." (Bech, 1997:110).

Muitas das leituras do campo da geografia da sexualidade reconhecem que é a cidade grande que fornece às identidades sexuais não-heterossexuais o espaço e a possibilidade de se desenvolverem plenamente (Eribon, 2008: 33). A cidade é um mundo de estranhos, o que permite preservar o anonimato e, portanto, a liberdade, ao contrário das pressões das redes de conhecimento que caracterizam a vida nas cidades pequenas ou zonas rurais, onde todos são conhecidos e, por isso mesmo, reconhecidos por todos (Weston, 1995: 265).

Podemos ligar isto às ideias de Simmel (1973 [1903]) em *A Metrópole e a Vida do Espírito*, onde o autor argumenta que a metrópole tem um impacto profundo na personalidade dos indivíduos visto que é um espaço civilizador e um espaço de construção de individualidade. O excesso de estímulos e a vida caótica da cidade determina um tipo de personalidade específica quando comparada com as pequenas localidades. A cidade produz uma personalidade altamente racional, pragmática, calculista e reservada por oposição às pequenas localidades que produzem uma personalidade mais sentimental e emocional. A atitude blasé, isto é, a desvalorização e total indiferença face ao mundo, é mais uma das características da personalidade metropolitana. A atitude mental das pessoas é uma atitude de reserva, uma vez que se as relações sociais se dessem como nas regiões rurais (onde todas as pessoas se conhecem bem) a condição mental dos indivíduos seria deplorável, assim eles são capazes de criar uma certa distância e garantir um espaço e liberdade pessoal.

Esta ideia de anonimato que as cidades grandes conferem aos indivíduos permite-nos perceber de que maneira a cidade potencia a realização livre de algumas práticas sexuais e de não conformidade de género:

“Vir para Lisboa foi bastante libertador (...) uma cidade maior com muitas mais pessoas onde o anonimato é uma ferramenta poderosa, e uma cidade com muita maior variedade e abertura para essa variedade de identidades.” (Duarte, 24 anos, 22 de junho de 2022).

“[Lisboa] foi também o lugar onde comecei a perceber, há uns anos, que poderia ser diferente, ser mais aberta, ter menos medo. A norma que há em Évora não existe aqui, portanto é mais fácil.” (“Tatiana”, 24 anos, 16 de fevereiro de 2022).

O que se verifica em Évora é exatamente o oposto. Isto pode ser explicado pelo facto das comunidades nas zonas rurais e as cidades mais pequenas serem culturalmente mais homogéneas em comparação com as comunidades urbanas, por estarem menos expostas a diferentes estilos de vida e, por isso, tornam-se menos tolerantes à diversidade e mais conservadores das tradições vigentes, reprodutoras do preconceito e da desigualdade:

“Como é uma cidade mais pequena, toda a gente se conhece, e como toda a gente tende a esconder aquilo que supostamente aos olhos da sociedade é mais “incomum”, portanto todo o comportamento corajoso por enfrentar a normalidade dos hábitos locais (que não deveria ser considerado assim) é alvo de críticas, censura ou até mesmo *bullying*.” (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022).

“Tenho um pouco de medo de ser reconhecido como homossexual em Évora porque tenho medo que possa chegar aos ouvidos de quem eu não queira que saiba.” (“Rafael”, 22 anos, 17 de maio de 2022).

“No geral estava bastante ok em expressar-me em Évora. Como a minha família vive nos arredores de Évora e só os meus pais vivem no centro, mas não trabalham lá, então eu sabia que ninguém me ia reconhecer e andava mais descansada.” (“Clara”, 20 anos, 20 de fevereiro de 2022).

5.3 Movimento e Encontro

Em *Reflexões sobre a Questão Gay* (2008), Didier Eribon explica que um dos princípios estruturantes das subjetividades gays e lésbicas consiste na procura de meios de fuga à injúria e violência de que são vítimas, seja pela dissimulação de si mesmo ou pela emigração para lugares mais clementes (Eribon, 2008: 30). E como já foi referido no capítulo anterior, muitas das investigações referentes à mobilidade, espaços e sociabilidades LGBTQ+ têm vindo a privilegiar o espaço urbano como espaço essencial para as vivências não-heterossexuais, em vez de como uma das várias possibilidades espaciais da vivência homossexual (Halberstam, 2005: 36-37).

De facto, a cidade apresenta-se como um espaço essencial para as vivências não-heterossexuais pela proliferação de espaços de lazer comunitários, locais de divertimento noturno gay, instituições ativistas LGBTQ+ e, claro, pelo arraial Pride e marchas de Orgulho Gay. Estes espaços e eventos são fundamentais na construção da identidade das minorias sexuais porque instituem-se como locais de identificação (e auto-identificação) e de socialização e pertença, através da criação de uma rede de conhecimentos e relações de amizade que são essenciais no estabelecer de uma vivência gay e de uma identidade social construída em torno da orientação sexual. Peter Nardi e Jammie Price (2000) salientam a importância das redes de amizade na construção deste sentimento de pertença, uma vez que as redes de amizade funcionam como dinâmicas onde gays e lésbicas são capazes de criar, transformar, manter e reproduzir as suas identidades e comunidades.

O estudo antropológico Inês Meneses (2000) sobre as sociabilidades gays em Lisboa relembra-nos que, de certo modo, a experiência da discriminação sexual é necessária para reforçar a diferença e, conseqüentemente, o sentimento de pertença da comunidade. Torna-se, portanto, necessário a criação de fronteiras simbólicas de demarcação, dentro das quais a homossexualidade possa ser vivida e entendida de um modo diferente, mais aceitável. Como a antropóloga nos elucida, “os bares não são simplesmente espaços físicos para uma experimentação (sexual e social) mais segura; nem é apenas fisicamente que poderemos ler a sua delimitação dentro da cidade. Neles se procede também à elaboração de um discurso da sociedade envolvente acerca da homossexualidade. Num certo sentido, estes são também locais de resistência discursiva, de fronteiras de significação.” (Meneses, 2000, p.937).

O que descobri ao falar com os entrevistados foi que nem todos frequentam este tipo de espaços, tanto em Lisboa como Évora. No entanto, quem os frequenta, fazem-no sobretudo em Lisboa, onde revelam um sentimento de segurança:

“De momento, o sítio que tenho visitado com mais frequência é o *Trumps*, um dos vários clubes/bares gays de Lisboa. Sinto-me totalmente seguro nesse espaço.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

“Conheço até vários espaços LGBTQ+ em Lisboa, apesar de não frequentar nenhum deles. Houve alguns em que tive a oportunidade de entrar e passar algum tempo em escassas ocasiões e sempre me senti segura e bem-vinda em todos eles.” (“Carolina”, 22 anos, 10 de abril de 2022).

“Em Lisboa, como faço parte de associações feministas, acabo por frequentar esses sítios com pessoas que também fazem parte dessas associações (...) Nesses sítios posso ir para lá e simplesmente ser e estar. Em Évora, uma pessoa tem de estar sempre a monitorizar o que se passa ao nosso lado.” (“Tatiana”, 24 anos, 16 de fevereiro de 2022).

Martim, por exemplo, diz que se sente mais confortável a expressar livremente a sua orientação sexual em Lisboa. Conhece vários lugares de convívio LGBTQ+ e sente-se seguro em todos eles:

“(…) bairro alto, bares/discotecas LGBTQ+ *friendly*. Alguém que goste desse ambiente de festa, sentir-se-á bem nesses sítios uma vez que quem os frequenta ou pertence a comunidade LGBTQ+, ou não tem uma mente tão fechada/preconceituosa como os restantes. Então diria que aí é que me sinto mais confortável, porém, desde que esteja com algum grupo de amigos, estou confortável o suficiente.” (“Martim”, 23 anos, 17 de março de 2022).

Já Afonso confessa frequentar e usar os espaços LGBTQ+ e *gay friendly* como forma de proteção, onde:

“os heterossexuais tóxicos estão em minoria, logo, não têm muita liberdade para criarem desconforto ou confrontos xenófobos, machistas e homofóbicos.” (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022).

Clara vive no Porto, mas é a única entrevistada que admite ter passado por experiências desconfortáveis na noite de Lisboa, em visitas esporádicas à cidade para festas e outros tipos de divertimento. Clara partilhou comigo acidentes específicos, durante a noite, onde a sua orientação sexual foi sexualizada por homens:

“Todas as vezes que estive em Lisboa foi em contexto de festa ou de visita à cidade, e é na noite que acontece sempre tudo. Já tive homens que me vieram abordar quando estava com outra rapariga, já fui abordada por seguranças de certos estabelecimentos [não identificáveis como *gay-friendly*] a perguntar se se podiam juntar a mim e à minha companheira na altura.” (“Clara”, 20 anos, 20 de fevereiro de 2022).

Em Évora, pelo contrário, nenhum dos entrevistados conseguiu identificar um espaço noturno LGBTQ+ ou *gay friendly*, salvo uma ou duas exceções. Isto vai de encontro às descobertas de Ferreira (2013) que revela que 59% deste tipo de espaços encontram-se em Lisboa e 18% no Porto (Ferreira, 2013: 48). Estes números fazem contraste com alguns distritos das ilhas dos Açores e da Madeira assim como no interior de Portugal continental onde estes espaços são inexistentes. Esta distribuição traça uma imagem clara da realidade urbana portuguesa e das vivências quotidianas das minorias sexuais espalhadas pelo país.

“Não existem espaços próprios como bares gay ou algo do género [em Évora]. Se calhar o mais parecido seria uma discoteca – o Capítulo 8 – por ser um sítio mais alternativo e ser frequentado por jovens.” (“Rafael”, 22 anos, 17 de maio de 2022).

“Em Lisboa há milhares de espaços e pessoas LGBTQ+ ou LGBTQ+ *friendly* o que não acontece em Évora. Não tenho conhecimento de nenhum espaço LGBTQ+ *friendly* em Évora, o que acho que seria necessário devido à mentalidade típica destas cidades do interior.” (“Martim”, 23 anos, 17 de março de 2022).

A falta de espaços e recursos comunitários LGBTQ+ rurais exige formas alternativas de encontro e formação de relações (Andrew Gorman-Murray et al., 2012: 4-6). Em Évora, apesar da inexistência de espaços noturnos e acolhedores a minorias sexuais, grande parte dos entrevistados continua a sair para lugares que sejam frequentados por pessoas de “mente aberta”, o que confere um certo nível de conforto:

“Infelizmente não conheço um único espaço LGBTQ+ em Évora, no entanto conheço e frequento alguns espaços que também são bastante frequentados por outras pessoas LGBTQ+ e sempre me senti segura neles (...) há um estabelecimento mais frequentado por pessoal ligado às artes, à música, ao teatro, à literatura, e que tem também uma grande clientela LGBTQ+ e nesse espaço sinto, de certa forma, um maior ambiente de comunidade.” (“Carolina”, 22 anos, 10 de abril de 2022).

“Qualquer evento da universidade costuma ser tranquilo, e há vários espaços onde a comunidade se junta, como o jardim público e associações recreativas, que são mais frequentados por pessoas com “mente mais aberta”.” (“Catarina”, 22 anos, 16 de maio de 2022).

Todavia, alguns dos entrevistados admitem sentir mais segurança com a presença dos seus amigos do que propriamente pelo espaço para onde escolhem passar uma noite. Mafalda não frequenta nenhum espaço LGBTQ+ até porque não conhece nenhum em Évora, mas sente-se livre para se expressar:

“Na universidade, no bar da universidade, em várias discotecas, basicamente onde estejam amigos meus eu sinto-me segura, nunca foi um problema.” (“Mafalda”, 21 anos, 15 de abril de 2022).

“Com amigos, tanto em casa como na rua, mas sempre com eles.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

Com base na informação recolhida, é possível afirmar que a cidade de Lisboa parece fornecer o espaço de encontro e de mobilidade que as minorias sexuais necessitam, o que parece mais uma vez reforçar a importância da cidade na construção das subjetividades gays e lésbicas.

5.4 Armário e Visibilidade

Foucault situa no século XIX uma mudança no pensamento europeu, que deixa de ver a homossexualidade como um ato de genitais isolados e proibidos e passa a vê-la como uma função de definições estáveis de identidade, ou seja, a homossexualidade passa a ser vista como uma identidade própria (Sedgwick, 1993: 55). No século XX, passou para uma definição de pessoas homossexuais como uma população minoritária diferenciada, e por isso, marginalizada (Sedgwick, 1993: 55-56), reforçando a barreira entre “os homossexuais” (minorias) e os “heterossexuais” (maioria). Entendemos então que o século XX foi uma época decisiva para a hierarquização de sexualidades que persiste até aos dias de hoje.

O armário é uma metáfora que popularizada socialmente e significa a dissimulação das sexualidades dissidentes da heteronormatividade. O termo foi cunhado por Eve Kosofsky Sedgwick (1993) no seu livro *Epistemology of the Closet*. Sedgwick retrata o armário como o centro das vivências lésbicas e gays nos tempos da modernidade, sendo que o processo de *coming out*³⁵ configura-se como o centro e o vórtice, um primeiro processo de mobilidade metafórica e simbólica.

O armário é a estrutura que melhor sintetiza a opressão gay deste século (Sedgwick, 1993: 48), uma vez que funciona como um local de opressão, mas também de resistência. Por um lado, o armário fornece a invisibilidade ‘desejada’ da homossexualidade e, portanto, constitui-se como uma forma de resistência, pois como afirma Sedgwick: “the epistemology of the closet has given an overarching consistency to gay culture and identity throughout this century” (Sedgwick, 1993: 46). Por outro lado, o armário é também um símbolo de mentira e de opressão, estando sempre presente no modo como as vivências sociais e espaciais se constroem. Sedgwick argumenta que “the gay closet is not a feature only of the lives of gay people. But for many gay people it is still the fundamental feature of social life; and there can be few gay people, however courageous and forthright by habit, however fortunate in the support of their immediate communities, in whose lives the closet is not still a shaping presence” (Sedgwick, 1993: 46).

³⁵ Também conhecido como “sair do armário” ou “assumir-se”, refere-se ao ato de assumir uma orientação não-heteronormativa de forma pública.

Em *Closet Space: Geographies of Metaphor from the body to the globe* (2000), Michael Brown explora a ideia do armário como uma espacialidade estratégica e tática que pode esconder ou disfarçar a homossexualidade, através de um jogo de saída e entrada do armário, caracterizado por ritmos, registos e espaços variados, consoante a necessidade de cada um e a partir do qual as minorias sexuais vivem o seu quotidiano.

A negociação entre o corpo e as outras escalas espaciais que são percebidas como heterossexistas e homofóbicas é o foco principal de Brown (2000) que promove um diálogo entre o trabalho de Sedgwick (1993) e a teorização de Lefebvre (1974 [1991]) sobre a produção do espaço, revisto no terceiro capítulo desta dissertação. Apesar da análise de Lefebvre ser caracterizada pela sua heteronormatividade, Brown explica que é através das práticas espaciais salientadas por Lefebvre que a população homossexual se apropria da cidade, com práticas e discursos cada vez mais exigentes no que é referente à reafirmação do direito à cidade. Diz-se direito à cidade porque o espaço urbano é ainda tido como espaço heterossexualizado ou heteronormativo (Brown, 2000: 58-61). Este carácter heterossexual do espaço urbano é discutido no artigo *Heroes and Invaders: gay and lesbian pride parades and the public/private distinction in New Zealand media accounts* (2000) de Chris Brickell, no qual o autor afirma: “When urban spaces are heterosexualised it is expected that those present will be heterossexual rather than lesbian or gay. The heterosexualisation of urban space occurs through processes both subtle and overt, including self-policing by lesbians and gay men, their physical exclusion from particular spaces, the manifestation of moral disapproval, and the threat or use of violence. While heterosexuality is omnipresente, homossexual identities ‘in public’ are often regarded as having escaped from their rightful place – the private sphere, the home, the closet.” (Brickell, 2000: 163). Desta maneira, é possível compreender como a homossexualidade e a sua expressão são remetidas e mantidas em segredo nos espaços privados, só sendo toleradas aí e não no espaço público. É neste sentido que a metáfora do armário se revela e denuncia a invisibilidade social e espacial á qual a comunidade LGBTQ+ é submetida.

A visibilidade, enquanto conceito estruturante na investigação da geografia da sexualidade, surge em contraste com o armário e pode ser definido, nas palavras de Andrew Tucker, como sendo: “At its core, this is a geographical concept that examines how queer groups are able to overcome the heteronormativity of particular urban spaces; the options that are available for them to do so; the perception of the decision to undertake certain visibilities by different members of their own community and those of

others; and the problems and possibilities of groups interacting based in large part on these very divergent visibilities. It is therefore more than simply an exploration of queer public performances. Neither is it a study which presupposes that visibility by itself is a positive outcome. Rather, it is a study of how groups perceive themselves and each other in relation to their own community structures, the structures of others and the problems of social and political exchange.” (Tucker, 2009: 3). A visibilidade desta comunidade é feita, principalmente, pela construção de elementos de expressão urbana em função da orientação sexual, como os bares, espaços de lazer noturnos, os bairros LGBTQ+ *friendly*, arraiais *Pride* e marchas do Orgulho Gay. Estas expressões de visibilidade são discutidas com maior atenção nos subcapítulos de movimento e encontro e consumo e identidade.

Em *Imagined rural/regional spaces: Non-normative sexualities in small towns and rural communities in Croatia* (2017), a antropóloga Nicole Butterfield analisa a complexidade do processo de *coming out* em pequenas cidades e espaços rurais na Croácia, onde argumenta que a distinção hierárquica imaginada entre espaços rurais/urbanos é devido a uma narrativa falsa em que o *coming out* só pode ser realizado nos espaços urbanos por estes se caracterizarem como espaços mais abertos e liberais, enquanto o mesmo processo em espaços rurais implica uma negociação constante e nunca pode ser totalmente realizado, por se apresentarem como mais preconceituosos e conservadores. As experiências e os relatos dos entrevistados de Butterfield entram em contradição com essa hierarquização imaginada. O mesmo se verifica nesta investigação. Quando estive à conversa com os meus entrevistados, percebi que todos eles se posicionam de maneira diferente nos dois espaços, fruto das suas vivências, que também elas são todas diferentes. Quando perguntei ao Martim onde é que ele se expressava livremente, ele respondeu:

“Em Évora, lado nenhum. Se quiser sentir-me seguro ou expressar-me livremente, ou vou para Lisboa ou para outro sítio.” (“Martim”, 23 anos, 17 de março de 2022).

Em Lisboa, Martim vive a sua sexualidade:

“De forma livre, despreocupada. Lisboa é uma cidade maior, em termos de dimensão, existem mais oportunidades, em relação tanto a experiências como espaços, existe mais representação e não é tão antiquada como Évora, ainda que

o preconceito seja inerente ao ser humano e estará presente em qualquer lugar.”
 (“Martim”, 23 anos, 17 de março de 2022).

Afonso apresenta-se como um caso interessante para estudar a espacialidade do armário. Ao longo dos 24 anos que viveu em Évora, Afonso admite que recorreu ao armário e isolou-se “por saber que poderia ser julgado numa cidade pequena como Évora” (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022), chegando mesmo a evitar certos lugares por medo de ser agredido, ameaçado ou assediado. Este receio parece ser recorrente em maioria das entrevistas que realizei. Já com a vida estabelecida em Lisboa, Afonso não faz questão de visitar a sua cidade natal com o seu parceiro. Quando lhe perguntei sobre a ideia de mostrar afeto em Évora, Afonso respondeu:

“Sinto-me mais confortável [em Lisboa] embora quando mostro algum afeto para com o meu parceiro num espaço público noto ainda, mesmo que pouco, uns olhares sobre nós. Mas sem qualquer dúvida, ainda assim, é melhor do que a experiência que poderia vir a ter em muitas cidades do Alentejo (...) “Julgo que se frequentasse ou até mesmo vivesse em Évora, provavelmente guardava esses afetos para o nosso espaço privado e evitaria os ter num espaço público de forma que não criasse tanta chatice e conseguisse viver de forma mais “tranquila”. É desconfortável saber que estás sempre debaixo de um olhar crítico na sociedade e esse tipo de atitudes poderiam despoletar, sem dúvida, um olhar de julgamento.” (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022).

O mais curioso no caso de Afonso, e também de Duarte, foi a mudança para Lisboa e o processo de *coming out* que se sucedeu. Apesar do preconceito não ter sido motivo para mudar de residência, a mudança para uma cidade maior como Lisboa foi, para estes entrevistados, a melhor decisão que fez para poder viver verdadeiramente a sua identidade homossexual:

“Ajudou. Foi um “bónus” poder experienciar uma vida mais livre e uma procura maior para a minha identidade, quer a nível de maturidade emocional quer a nível sexual. Ao chegar a Lisboa procurei de imediato, viver genuinamente na sociedade de forma a ter menor represálias. Ainda hoje sinto que na minha cidade natal a existência de preconceito, xenofobia, homofobia,

comportamentos machistas tóxicos e desigualdade de género.” (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022).

“Definitivamente. Foi querer afastar-me dum espaço que me limitou durante muito tempo e querer crescer num outro sítio onde sabia que iria ter a liberdade para conhecer e explorar a minha identidade de várias maneiras diferentes, sem as restrições que existiam em Évora, seja em ambiente familiar como escolar.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

Tatiana partilhou comigo muitos incidentes de preconceito que tanto ela como os seus amigos passaram em Évora. Devido a esses incidentes, Tatiana ainda sente medo de ser reconhecida aí enquanto indivíduo pertencente à comunidade LGBTQ+, e diz que é em Lisboa onde se sente mais confortável para se expressar:

“Sim, sinto um bocado de medo de ser reconhecida [em Évora], talvez pelas experiências passadas. Eu já não vivo em Évora há 6 anos e quando eu vim embora sentia que era muito mais complicado e ainda tenho essa sensação de antigamente... Lembro-me de ter amigos que estavam em relações homossexuais na escola e não era muito fácil, as auxiliares não permitiam que estivessem juntos, havia esse tipo de agressividade, ouvia-se histórias também de pessoas na rua a serem vítimas de violência física (...) Vir para Lisboa foi ótimo!” (“Tatiana”, 24 anos, 16 de fevereiro de 2022).

Este sentimento de medo de ser reconhecido em Évora é partilhado por Rafael que admite não mostrar afeto a pessoas do mesmo sexo como maneira de se proteger:

“Um pouco não por medo de ser agredido ou ameaçado, mas para evitar comentários e assédios verbais (...) para não ter de lidar com comentários ou olhares de lado (...) porque pode chegar aos ouvidos de quem eu não queira que saiba.” (“Rafael”, 22 anos, 17 de maio de 2022).

Semelhante ao caso da Tatiana, Duarte também me contou incidentes onde sofreu de preconceito em função da sua orientação sexual e onde se viu forçado a esconder-se no “armário”:

“Quando andava no secundário estive numa relação com um rapaz que durou 3 anos. Durante esse período estávamos antes “no armário”, então a nossa relação foi escondida de quase toda a gente, salvo raras exceções. Por termos na altura medo de ser reconhecidos como parte da comunidade, evitávamos ter qualquer tipo de afeto que pudesse indicar a nossa proximidade e fazer os outros tirar as suas conclusões. Hoje, mesmo com outras relações que já tive, existe uma ansiedade e um medo apegado a demonstrações de afeto em público, independentemente do local onde me encontro. É algo na qual tenho estado a trabalhar para ultrapassar, principalmente em Lisboa e em espaços onde sei que estou seguro.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

Atualmente, Duarte conseguiu sair do armário e aprendeu a aceitar-se. Isso foi essencial para si, uma vez que diz já não ter medo de ser reconhecido como homossexual, em Évora:

“Neste momento, sinto que não tenho medo pois sei quem sou e sei que posso ser quem sou fora dos julgamentos dos outros, na minha vida pessoal e noutros espaço. No meu passado sofri *bullying* e escondi quem era por medo de proporcionar mais razões para esse *bullying* acontecer. Hoje aceito-me e faço por não me esconder, apesar de por vezes ter que lutar contra as marcas que o passado deixou e ter de fazer um esforço adicional para o fazer.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

Todavia, Duarte admite que ainda recorre a táticas de encobrimento da sua homossexualidade, ao apresentar-se de forma mais masculina:

“No geral, em Évora, talvez mais inconscientemente até, tento apresentar-me mais masculino, tanto em termos de roupas como nas maneiras como me comporto. (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

Em Lisboa, Duarte diz que é onde se sente mais confortável e onde se encontra mais distante do “armário”, apenas recorrendo a este quando nos primeiros estágios de conhecer uma pessoa nova ou um lugar novo, como medida de resguardo. A história de Duarte ilustra perfeitamente o jogo do armário e como este é efetuado consoante a necessidade de cada um:

“Neste momento, em Lisboa com os meus amigos é como me sinto mais confortável a ser eu mesmo. Mesmo com diferentes grupos de amigos, alguns fazem parte da comunidade e outros apenas aliados, fico contente de poder dizer que estou rodeado de pessoas que me deixam simplesmente ser eu. E sinto que posso sair de Lisboa, mas estando com os meus amigos, vou continuar a sentir-me dessa maneira (...) Mas, dependendo da situação, por exemplo ao estar num espaço desconhecido ou ao conhecer pessoas novas, sinto que é mais seguro guardar algumas partes de mim para mim até perceber se está tudo bem em abrir-me mais sobre a minha identidade.” (“Duarte”, 24 anos, 22 junho de 2022).

André também se apresenta como um caso interessante, na medida que resiste ativamente à metáfora do armário, ao permitir-se mostrar afeto homossexual em público:

“Não evito [tanto em Lisboa como Évora]. Essas possibilidades por vezes podem passar na cabeça, mas tento normalizar os afetos públicos.” (“André”, 20 anos, 16 de maio de 2022).

Da mesma maneira, não evita nenhum local específico com medo de ser agredido, intimidado ou violentado. Juntamente com Miguel, ambos consideram nunca ter sofrido preconceito com base na sua orientação sexual, tanto em Lisboa como em Évora. Contudo, admitem que é em Lisboa onde sentem mais liberdade com a sua identidade:

“Numa cidade tão grande como a capital de Portugal, a diversidade é maior e o tema de LGBTQ+ é mais comum nas ruas do que numa cidade alentejana como Évora.” (“André”, 20 anos, 16 de maio de 2022).

“Talvez em Lisboa sinta mais liberdade porque foi onde passei mais tempo e porque existe muitas mais pessoas da comunidade. No entanto, estar em Évora nunca me impediu de ser eu mesmo ou de agir de acordo com a minha vontade.” (“Miguel”, 24 anos, 22 de março de 2022).

Catarina e Carolina são outros dois casos interessantes que vale a pena salientar, por desafiarem distinção hierárquica imaginada entre os espaços rurais e urbanos, anteriormente referidos por Butterfield (2017). Catarina explica que não evita, de todo, expressar a sua sexualidade e afeto a outra pessoa do mesmo sexo nos dois contextos de estudo.

“Em ambos os sítios, faço vida normal. Quando conheço alguém com quem formo uma amizade, conto que sou LGBT, normalmente sem preocupações porque não tendo a escolher pessoas com mentes mais fechadas (...) Em ambos os sítios, de dia não evito [demonstrar afeto], de todo. À noite, às vezes evito se vir que há pessoas com cara de quem não iam gostar da demonstração de afeto por perto.” (“Catarina”, 22 anos, 16 de maio de 2022).

Tal como Catarina, Carolina não se inibe de expressar a sua sexualidade nas duas cidades, sempre com alguma precaução:

“Em Lisboa, à semelhança de Évora, não escondo a minha orientação sexual, no entanto também não é algo que compartilhe imediatamente com pessoas que tenha acabado de conhecer, novamente até como método de precaução. Não me inibo de demonstrar afeto em público para com pessoas do mesmo sexo, mas há de facto partes da cidade em que me sinto muito mais observada por o fazer e bastante mais julgada. Por outro lado, há também zonas de Lisboa nas quais me sinto imensamente à vontade e nem penso duas vezes em demonstrar afeto para com alguém do mesmo sexo por serem zonas bastante frequentadas por outras pessoas LGBT+.” (“Carolina”, 22 anos, 10 de abril de 2022).

“Em Évora sempre vivi de forma aberta, não compartilho diretamente a minha orientação sexual com todas as pessoas que conheço, até por forma de precaução, mas nunca a escondi e sempre falei abertamente sobre ser LGBT+ quando o assunto calha a ser debatido. Nunca hesitei em demonstrar afeto para com pessoas do mesmo sexo em público nem nunca senti a necessidade de o fazer, bem pelo contrário, sinto-me bastante livre para agir naturalmente se sequer pensar no assunto.” (“Carolina”, 22 anos, 10 de abril de 2022).

E, tal como André, reconhecem que em Évora é mais complicado sentir liberdade total do preconceito pois: “é uma cidade com muitas mentes retrógradas e

com muitos “valores antigos.” (“Catarina”, 22 anos, 16 de maio de 2022). No entanto, ambas apresentam visões únicas sobre a sua vivência sexual em Évora:

“Estranhamento, acho que me sinto mais à vontade em Évora. Embora a probabilidade de sofrer de homofobia seja igual nos dois sítios, como aqui há menos gente e acabo por passar por menos gente na rua, sinto que há uma probabilidade menor. Também, Évora bastante dividido entre jovens e idosos. Se calhar, visto que é uma cidade pequena, acaba por ter mais jovens que outra faixa etária, então sinto-me mais confortável.” (“Catarina”, 22 anos, 16 de maio de 2022).

“De um modo geral sinto-me mais confortável em Évora. Mesmo sendo uma cidade mais pequena (ou talvez até por isso mesmo), sinto que a população é menos agressiva, e quando ignorante, mais aberta a uma perspetiva diferente e a aprender mais sobre algo que não entendem. Sendo uma cidade Universitária e maior parte dos seus residentes jovens estudantes, sinto que em termos percentuais, em Évora ser-se LGBT+ é mais bem aceite.” (“Carolina”, 22 anos, 10 de abril de 2022).

5.5 Consumo e Identidade

No início da década de 1990, os geógrafos que estudavam a sexualidade argumentaram que o espaço público é predominantemente “heterossexual” e que a maioria dos espaços (locais de trabalho, ruas, restaurantes, parques públicos e mais) são regulados por uma norma heterossexual “evidente” ou naturalizada que muitas vezes excluem as performances das identidades não-heterossexuais (Valentine, 1993). Esta norma é reforçada, por exemplo, por políticas governamentais (locais e nacionais) que favorecem casais heterossexuais e às suas famílias nucleares em termos de impostos, saúde, pensões, imigração, enquanto negam esses benefícios a gays, lésbicas e outras minorias sexuais. Esta heteronormatividade revela então a posição desigual das pessoas em função da sexualidade, onde a heterossexualidade é geralmente tratada como a norma que estrutura e regula a única variante “normal” da sexualidade humana.

Enquanto produto de práticas sociais, a cidade é o espaço da liberdade, do encontro, da visibilidade. É nas cidades que nos cruzamos com multitudes de gente que se vão construindo como membros das comunidades e grupos de pertença, sendo que as

minorias sexuais são um desses grupos. A cidade é percebida como local de oportunidade para encontros sexuais, um espaço de segurança, de visibilidade comunitária, de intervenção política, de consumo. E é por isso que David Bell e Jon Binnie afirmam que “a cidade é o lugar cimeiro para a materialização da identidade sexual, comunidade e política e... cidadania sexual” (Bell e Binnie, 2000: 25).

Ao longo dos anos, no campo disciplinar da geografia da sexualidade, foi surgindo um número considerável de investigações sobre a organização espacial das vidas de homens gays e mulheres lésbicas. Podemos destacar o livro de Manuel Castells, *The City and the Grassroots* (1983), onde foi mapeado o surgimento e desenvolvimento de áreas residenciais LGBTQ+, incluindo áreas de lazer como bares e clubes (Castells, 1983: 148). O seu estudo sobre o surgimento do distrito de Castro em São Francisco como um bairro gay contribuiu para o desenvolvimento da comunidade gay nessa cidade como um movimento social politizado. Outras obras importantes que têm vindo a mapear e a examinar a importância destas áreas residenciais gays são, por exemplo, *Queers in Space: Communities/Public Places/Sites of Resistance* (Bell et al., 1997), *Maps of Meaning* (Jackson, 1989) onde o autor recorre às conclusões de Castells e discute os significados da espacialidade e dos territórios na construção das identidades sexuais, e *Mapping Desire: Geographies of Sexualities* (Bell e Valentine, 1995) que se tornou num marco importante da investigação geográfica sobre a sexualidade humana. A análise de Quilley (1997) sobre o surgimento da aldeia gay em Manchester aborda o forte relacionamento entre os processos de regeneração, e gentrificação urbana e a construção de espaços heterotópicos gays e lésbicos. Como nos elucida Rushbrook (2002): “The urban landscape has traditionally been characterized by the production of zones of difference that function as what Michel Foucault terms “heterotopias”: places that hold what has been displaced while serving as sites of stability for the displaced. Heterotopias are countersites where other sites in the culture are “represented, contested, and inverted,” although the meanings and functions of these spaces in relation to all other spaces change over time.” (Rushbrook, 2002: 185).

A criação destes espaços de residência e sociabilidade homossexual tornam-se, por sua vez, elementos fundamentais no turismo urbano (Bell e Binnie, 2004). Em *Cities, Queer Space, and the Cosmopolitan Tourist* (2002) Rushbrook discursa sobre a importância dos bairros gays como espaços turísticos: “Although this trend could readily be attributed to the success of gay civil rights movements and the recognition of gays as a niche market, it has been accompanied by other forms of urban

transformation, notably the commodification of space related to a growth in tourism and a shift toward an entrepreneurial form of urban governance (...) To stake a claim to cosmopolitanism, one of the most desirable forms of contemporary cultural capital, many emphasize their ethnic diversity. In a growing number of instances, “queer space” functions as one form of this ethnic diversity, tentatively promoted by cities both as equivalent to other ethnic neighborhoods and as an independent indicator of cosmopolitanism.” (Rushbrook, 2002: 183).

Para além de se tornarem espaços de atração turística urbana com intuito de vender a cidade (homo)sexualizada como entretenimento, estes tipos de espaços revelam também ser locais liminares de consumo gay, locais representacionais dentro do espaço urbano, o que acaba por promover grandes movimentos de deslocação de indivíduos homossexuais do espaço rural. Ao mesmo tempo, tal como revisto durante a análise dos conceitos de movimento e encontro, estes espaços de encontro são essenciais para as vivências não-heterossexuais pela proliferação de espaços de lazer comunitários, locais de divertimento noturno gay, instituições ativistas LGBTQ+ e, claro. É aqui que o trabalho de Inês Meneses (2000) ganha espaço, com o seu estudo sobre os espaços de sociabilidade pública gay, e a sua importância para a construção da identidade das minorias sexuais, por se estabelecerem como locais de identificação (e auto-identificação), de socialização e pertença. Numa primeira fase, este processo de construção de identidade passa por um momento de intensa experimentação sexual e criação de amizades (Meneses, 2000: 936). A história de Afonso ilustra perfeitamente este ponto. Sobre a mudança para Lisboa depois de anos a reprimir a sua sexualidade em Évora:

“[Ir viver para Lisboa] Ajudou. Foi um “bónus” poder experienciar uma vida mais livre e uma procura maior para a minha identidade, quer a nível de maturidade emocional quer a nível sexual. Ao chegar a Lisboa procurei de imediato, viver genuinamente na sociedade de forma a ter menor represálias.”
 (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022).

Meneses afirma também que nesses espaços procede-se à elaboração de um discurso coletivo de diferenciação pela positiva, de oposição ao discurso reinante acerca da homossexualidade. Por isso mesmo, para além de servirem como abrigo para a comunidade LGBTQ+, são também locais de resistência discursiva, de representação e

visibilidade. É aqui que eventos como o arraial *Pride* e a marcha de Orgulho Gay ganha a sua importância. Nas palavras de Tatiana e Duarte:

“Em Lisboa há realmente mais diversidade, existe mais representação e uma pessoa não se sente tão sozinha. Quando vim para cá [Lisboa], foi a primeira vez que fui a uma marcha e foi algo muito forte. Foi também o lugar onde comecei a perceber, há uns anos, que poderia ser diferente, ser mais aberta, ter menos medo.” (“Tatiana”, 24 anos, 16 de fevereiro de 2022).

“Nesses sítios posso ir para lá e simplesmente ser e estar. Em Évora, uma pessoa tem de estar sempre a monitorizar o que se passa ao nosso lado.” (“Tatiana”, 24 anos, 16 de fevereiro de 2022).

“Sinto que existe bastante representação e visibilidade de diversas identidades, e isso é cada vez mais claro para mim, pois também procuro pessoas e espaços que vão de encontro a essa temática. Por exemplo, já participei num total de 4 marchas do orgulho LGBTI+, e é incrível perceber como a cada ano que passado são cada vez mais as pessoas que se juntam para mostrar que estamos cá e lutar pelos nossos direitos.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

A representação e visibilidade que a cidade de Lisboa confere à comunidade LGBTQ+ entra em contraste com aquilo que se passa em Évora, onde a falta de espaços noturnos gay, a falta de marchas e arraiais e até mesmo a falta de suporte institucional não proporciona visibilidade e a representação necessária à comunidade LGBTQ+ que lá vive, forçando-os a deslocarem-se até à cidade. Por outro lado, como Afonso refere, esta escassez de representação e redes de apoio afeta também membros fora da própria comunidade. Afeta também a família, os amigos, as pessoas no geral, uma vez que, sem forma de educar estas pessoas, o preconceito e a intolerância já existente acaba por arranjar forma de aumentar e intensificar.

“Não definitivamente não existe qualquer tipo representação em Évora. Típica cidade heteronormativa onde gays e lésbicas existem alguns e algumas, mas isso “é coisa de cidades grandes”.” (“Rafael”, 22 anos, 17 de maio de 2022).

“Sinto que existe muito pouca representação em Évora. Existe pouca abertura da cidade e da população em geral para receber essa representação, e isso

também cria a necessidade de pessoas LGBTQ+ de procurar essa representação em espaços fora de Évora, em vez de gerar a criação desses espaços localmente.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

“Sinto que a representação e a visibilidade LGBTQ+ apesar de tudo ainda está bastante em falta em Évora, sendo que esta, na minha experiência, é praticamente nula.” (“Carolina”, 22 anos, 10 de abril de 2022).

“Não sinto representação e visibilidade em Évora. Nenhuma, quer a nível institucional, de educação, comunicação e até mesmo em âmbitos pessoais (como pais, avós, família no geral). A comunidade e a vida LGBTQ+ é em muitas cidades de Portugal um assunto tabu”. (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022).

Ter estas redes de apoio e espaços de pertença reforça um sentimento de orgulho e afirma a identidade gay (McCarthy, 2000). O impacto da falta deste tipo de espaços em áreas rurais é estudado por Kramer (1995). O autor argumenta que a falta de apoios sociais e institucionais LGBTQ+ nas zonas rurais pode ter sérias consequências para muitos. Por exemplo, certos indivíduos gays residentes em zonas rurais podem apresentar uma maior tendência para interiorizar estereótipos negativos da homossexualidade, resultando na internalização do estigma sexual e em perturbações psicológicas como depressão e ansiedade, baixa autoestima, solidão e desconfiança (Moita, 2001: 154). Ao mesmo tempo, podem reconhecer a sua atração do mesmo sexo numa idade mais avançada, abrandando o processo de *coming out* e o reconhecimento da sua identidade sexual e de género. Kramer diz que também podem ser mais propensos a formar ou permanecer em relações incompatíveis ou confiar naqueles com quem partilham pouco em comum. Os testemunhos de Clara, Tatiana, Afonso e Duarte permitem verificar que estes desafios são comuns em Évora:

“O que eu senti em Évora, quando me comecei a descobrir e descobri que gostava de mulheres, foi que não tinha exemplos nenhuns à minha volta. Não conhecia ninguém, não conhecia outras pessoas que fossem gays ou lésbicas... Foi no secundário que comecei a aperceber que havia mais pessoas do mundo LGBTQ+.” (“Clara”, 20 anos, 20 de fevereiro de 2022).

“Acho que o maior fator [que explica o preconceito existente em Évora] é a falta de representação e exposição. Somos ensinados que as coisas devem ser de uma determinada maneira, e tudo o que sai fora dessa norma deve ser olhado com estranheza e deve ser rejeitado. Vivemos numa sociedade “heterocisnormativa” que não permite que outras identidades sejam desenvolvidas livremente. Na minha experiência, eu era gozado e chamado de gay antes de saber sequer o que essa palavra significava, quais eram as implicações disso para a minha vida, se isso se adequava sequer a mim. Quando me identifiquei com o termo, gay já era na minha cabeça algo mau. Pensava, “Se eu sou gozado por isto então eu não devia ser isto”. Foi com espaços *queer* na internet, foram criadores de conteúdo LGBTQ+, vídeos de *coming out* no YouTube que eu comecei a perceber que, afinal, ser gay não era algo negativo. Foi ao ver outras pessoas como eu que eu me senti seguro em ser quem sou também. E eu fui um sortudo, por ter visto as coisas certas, ter falado com as pessoas certas e ter conseguido chegar a um local melhor com a minha identidade ainda nos meus anos de adolescência. Há muitas pessoas que infelizmente não têm essa oportunidade. A maior razão que fomenta o ódio é apenas mais ódio.” (“Duarte”, 24 anos, 22 de junho de 2022).

“Conheço algumas pessoas que passaram pelas mesmas situações [de assédio] que eu. Em Évora conheci algumas e após ter mudado para Lisboa tive a oportunidade de conhecer outras pessoas de outras cidades que relatavam comportamentos e experiências semelhantes à minha. Palavras como humilhação, desprezo, violência, desespero, depressão, falta de apoio, esconder a sua identidade e isolamento, são algumas das palavras que mais ouvi e me identifiquei durante estes relatos e partilhas.” (“Afonso”, 30 anos, 28 de junho de 2022).

“Não foi fácil admitir [a sua sexualidade e identidade de género], tive de ter muita força e começar a dizer... Mas não foi muito aceite, de todo. Toda a gente, amigos e familiares, diziam que era uma fase e que ia passar, queriam fazer apostas sobre quando ia ter a minha primeira experiência sexual e quando é que ia sentir essa atração sexual por outra pessoa. Na altura doía muito, mas consegui não passar a acreditar que tinha um problema. Mas, na verdade, acabei por fazer um pouco disso... Comecei a pensar “Ok, isto não é fácil de viver assim, a sociedade não me aceita assim, não vejo representação nenhuma,

portanto, não sei como é que posso ser feliz desta maneira.”. Não tinha nenhuma representação e então passei por uma fase de tentar corrigir-me e provar a mim mesma [que era “normal”], o que nunca consegui. Tentei forçar coisas que não queria e nunca consegui.” (“Tatiana”, 24 anos, 16 de fevereiro de 2022).

Outro relato interessante sobre o preconceito vivido em Évora transporta-nos de volta à discussão em volta da heteronormatividade e expressão de género, realizada no segundo capítulo. O testemunho de Catarina demonstra que aqueles que desafiam as expressões de género consideradas “normais” são alvo de preconceito com muita mais frequência, especialmente por pessoas do sexo masculino:

“Infelizmente mas felizmente para mim, aqui são mais os gays que sofrem, talvez pela homossexualidade nas mulheres ser mais sexualizado e pelo facto de que são mais os homens a praticar homofobia, e eles sentem-se mais “ofendidos” quando é “um deles”. Sei de amigos que se vestem mais extravagantemente, e todos os dias levam com comentários como “lá vai o paineliro”, por exemplo. Ainda no outro dia, um colega meu entrou numa loja e uma criança com se calhar 10 anos, mandou logo um comentário desses.” (“Catarina”, 22 anos, 16 de maio de 2022).

CONCLUSÃO

No início desta dissertação constatei que o objetivo da mesma seria responder à pergunta de Wienke e Hill (2013): Será que o local de residência importa para gays e lésbicas? Como é que as orientações não-heterossexuais são vividas, experienciadas e percebidas em espaços rurais? E como é que o preconceito em função da orientação sexual é vivido nestes dois espaços distintos?

A investigação que conduzi a partir da cidade de Lisboa e Évora demonstrou que o lugar de residência é, de facto, importante para indivíduos não-heterossexuais e as suas vivências. Através dos depoimentos recolhidos, é possível compreender que o homopreconceito é uma constante na vida da comunidade LGBTQ+ em ambas as localizações geográficas. Isto não é surpreendente, tendo em conta que a sociedade atual ainda se encontra ancorada a padrões homofóbicos e heterossexistas, onde relatos de assédio, preconceito e violência anti-gay são ainda bastante comuns e recorrentes. Contudo, é impossível negar a diferença dos discursos recolhidos sobre estas duas cidades.

O que se verificou é que esse tipo de relatos foi muito mais frequente entre indivíduos provenientes de Évora, onde o *bullying*, a humilhação, o desprezo, a violência e a depressão eram experiências partilhadas por quase todos os entrevistados. Desde a falta de compreensão e aceitação por parte das suas famílias, à necessidade de recorrer ao armário e ocultar a sua identidade até à dificuldade de fazer o *coming out*, a verdade é que o impacto deste tipo de experiências perdura até ao presente. Tanto que alguns dos entrevistados ficaram sensibilizados ao recordar a sua adolescência durante as nossas entrevistas e outros admitem que ainda sentem medo de visitar Évora e de se expressarem abertamente, por receio de voltar a passar pelas mesmas situações. Por isso mesmo, abstêm-se de mostrar afeto a pessoas do mesmo sexo ou vêm-se forçados a obedecer a certos papéis de género como maneira de se protegerem. O que verificamos aqui aquilo a que Bateson (1958) denomina de cismogénese complementar, uma vez que estamos perante uma constante interação entre forças distintas onde o lado subalterno – a homossexualidade – é cada vez mais reprimido e subalternizado em relação à imposição do outro grupo tido como legítimo – a heterossexualidade. Esta repressão é mantida pelo assédio, o medo, a humilhação e a marginalização, o que faz com que indivíduos subalternizados se sintam forçados a compactuar com as normas vigentes para não sofrerem esse tipo de abusos.

Os testemunhos de Clara, Afonso, Tatiana, Duarte e Rafael são os que melhor ilustram este facto. Já André, Catarina e Carolina, talvez por se terem mudado para Évora numa idade mais avançada, não sentiram este tipo de hostilidade. Ao contrário do primeiro grupo, estes entrevistados sentem o mesmo nível de à-vontade em ambos os contextos, sendo que não sentem tanta necessidade de ocultarem a sua sexualidade. Para alguns, nomeadamente para o primeiro grupo mencionado, a mudança para Lisboa revelou-se essencial para o crescimento pessoal de cada um. Foi na grande cidade que estes indivíduos se sentiram seguros e confortáveis o suficiente para viver verdadeiramente a sua identidade sexual.

Por outro lado, é possível afirmar que a cidade de Lisboa é um espaço de mobilidade e encontro que potencia a realização livre de práticas sexuais não heterossexuais e de não conformidade de género, reforçando a importância da cidade na construção das subjetividades gays e lésbicas. Isto pode ser explicado, mais uma vez, pela existência de espaços noturnos LGBTQ+, do elevado número de instituições de ajuda comunitária LGBTQ+, do elevado número de eventos realizados para a comunidade homossexual que, consequentemente, confere um maior nível de representação e visibilidade à comunidade, em comparação com Évora. Nenhum dos entrevistados conseguiu identificar um espaço noturno LGBTQ+ ou *gay friendly*, o que parece reforçar mais uma vez a importância da cidade na construção das subjetividades gays e lésbicas. Esta carência de representação e visibilidade não só afeta os membros da comunidade pelo incentivo à internalização do homopreconceito, mas afeta também as suas famílias, amigos, conhecidos, visto que esta falta de exposição a diferentes estilos de vida implica uma menor educação sobre outras orientações sexuais e identidades de género fora da heteronormatividade. Desta maneira, as comunidades do interior tornam-se menos tolerantes à diversidade e mais conservadores das tradições vigentes, acabando por reproduzir o preconceito e a desigualdade.

Os discursos dos entrevistados permite-nos elaborar uma imagem clara da realidade urbana portuguesa e das vivências quotidianas das minorias sexuais espalhadas pelo país. O homopreconceito no interior de Portugal, neste caso em Évora, é algo mais recorrente e normalizado em comparação com uma área urbana tão densa como Lisboa.

Contudo, é importante salientar que esta investigação falha por dispor de uma amostra tão reduzida e pouco abrangente com apenas doze entrevistados, mas com pouco equilíbrio no que toca às características de cada indivíduo. Por exemplo, seria

interessante ter incluído mais interlocutores femininos ou mais interlocutores com diferentes expressões de gênero. Por essa razão, a investigação acaba por falhar na exploração do homopreconceito em função da identidade de gênero e as suas expressões, o que seria útil para pensar mais sobre o regime heteronormativo vigente nos espaços rurais. Uma pesquisa de maior duração e de maior escala permitiria formular e responder muitas mais questões do que consegui fazer até aqui.

Apesar dessas limitações, penso que o objetivo principal desta dissertação, o de analisar e compreender como é que o preconceito em função da orientação sexual é vivido nestes dois espaços distintos, foi cumprido. E com isso, acredito que esta investigação pode contribuir para a disseminação de produção científica sobre a comunidade LGBTQ+ e o preconceito que sofre, especialmente na produção científica com foco na área geográfica dentro dessas questões. Afinal, o lugar onde a investigação é conduzida, no que é referente à vivência da comunidade LGBTQ+ e a sua complexidade, apresenta-se como aspeto importante, uma vez que fornece novas informações (sobre novas identidades, diferentes costumes e práticas, diferentes perspetivas) que seriam impossíveis de averiguar e saber mais sobre, se a investigação permanecesse restringida às grandes cidades. Se continuarmos neste caminho, estaremos a ir de encontro a um futuro onde a educação e a investigação se tornam elementos-chave para a fomentação da tolerância.

BIBLIOGRAFIA

- "ABCLGBTQIA+, Glossário De Palavras E Expressões". 2022. *ABCLGBTQIA+*.
<https://abclgbtqia.com/>.
- Aboim, Sofia. 2013. *A Sexualidade dos Portugueses*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Abramovay, Ricardo. 2000. *Do Setor ao território: funções e medidas da ruralidade no desenvolvimento contemporâneo*. Rio de Janeiro: IPEA.
- aequo, rede. 2022. "Quem-Somos". *Quem Somos | Rede Ex Aequo - Associação De Jovens Lgbti E Apoiantes*. <https://www.rea.pt/quem-somos/>.
- Afonso, Raquel. 2019. *Homossexualidade e Resistência no Estado Novo*. Lisboa: Lua Elétrica.
- Allport, Gordon. 1958. *The Nature Of Prejudice*. Garden City: Doubleday Anchor Books.
- Almeida, Vinicius Santos. 2016. "As Espacialidades Homossexuais Masculinas Como Constituidoras Da Urbanidade. Análise Comparativa Entre São Paulo e Paris". Trabalho de Graduação Integrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- "AMPLOS". 2022. *Amplos Bring Out*. <https://amplosbo.wordpress.com/about/>.
- "Apresentação - Clube Safo". 2022. *Clubesafop.t*. <https://clubesafo.pt/quem-somos/apresentacao>.
- Bagli, Priscila. 2006. "Rural E Urbano: Harmonia e Conflito na Cadência da Contradição". Em *Cidade e Campo: Relações E Contradições Entre Urbano E Rural*, 81-109. São Paulo: Expressão Popular.
- Bastos, Susana Pereira. 1997. *O Estado Novo e os seus Vadios*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Bateson, Gregory. 1958. *Naven: A Survey of The Problems Suggested By A Composite Picture Of The Culture Of A New Guinea Tribe Drawn From Three Points Of View*. California: Stanford University Press.

- Bayrakdar, Sait, and Andrew King. 2021. "LGBT Discrimination, Harassment and Violence in Germany, Portugal and the UK: A Quantitative Comparative Approach". *Current Sociology*. <https://doi.org/10.1177/00113921211039271>.
- Bell, David, e Gill Valentine. 1995. *Mapping Desires: Geographies of Sexualities*. London: Routledge.
- Bell, David, Anne-Marie Bouthillette, Pat Califia, Jean-Ulrich Désert, Ed Eisenberg, Ty Geltmaker, e John Grube et al. 1997. *Queers In Space*. Seattle: Bay Press.
- Bell, David, and Jon Binnie. 2000. *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, David e Binnie, Jon. 2004. "Authenticating queer space: citizenship, urbanism and governance" Em *Urban Studies*, London: Carfax Publishing, 41, n°9: 1807-1820.
- Bech, Henning. 1997. *When Men Meet: Homosexuality and Modernity*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Borrillo, Daniel. 2000. *Homofobia. História e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Brickell, Chris. 2000. "Heroes and Invaders: Gay and Lesbian Pride Parades and The Public/Private Distinction In New Zealand Media Accounts". *Gender, Place & Culture* 7 (2): 163-178. doi:10.1080/713668868.
- Brown, Michael. 2000. *Closet Space: Geographies of Metaphor from The Body To The Globe*. London: Routledge.
- Burgess, Robert. 1997. "As entrevistas como conversas" Em *A Pesquisa de Terreno*, 111-133. Lisboa: Celta.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butterfield, Nicole. 2017. "Imagined Rural/Regional Spaces: Non-Normative Sexualities In Small Towns And Rural Communities In Croatia". *Journal Of Homosexuality* 65 (13): 1709-1733. doi:10.1080/00918369.2017.1383111.

- Campbell, Elizabeth e Luke E. Lassiter. 2015. "Engagement: Participant Observation and Observant Participation" Em *Doing Ethnography Today*, 66-71. USA: Wiley Blackwell.
- Carmo, Renato. 2006. "Cidades médias: Do crescimento demográfico à consolidação territorial". *Cidades, Comunidades e Territórios*, (12-13): 69-82.
- Carneiro, Nuno Santos. 2009. *Homossexualidades: uma psicologia entre ser, pertencer e participar*. Porto: Livpsic.
- Cascais, António Fernando. 1997. "Da virulência." Em *A Sida por um fio*, 7-25. Lisboa: Editorial Vega.
- Cascais, António Fernando. 2006. "Diferentes Como Só Nós. O Associativismo GLBT Português em três andamentos." *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 76: 109-126.
- Cascais, Fernando. 2020. "Portugal 1974-2010: da Revolução dos Cravos ao bouquet do casamento." *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 50-1: 163-187.
- Castañeda, Marina. 2007. *A experiência homossexual: explicações e conselhos para os homossexuais, suas famílias e seus terapeutas*. São Paulo: Editora A Girafa.
- Castells Manuel. 1983. *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley: University of California Press.
- "Censos 2021". 2022. https://www.ine.pt/scripts/db_censos_2021.html.
- Clarke, V., Ellis, S., Peel, E., Riggs, D. 2010. *Lesbian, Gay, Bisexual, Trans & Queer Psychology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Costa, Pedro e Magalhães, Andreia. 2014. "Novos tempos. Nova vida. Novo centro? Dinâmicas e desafios para uma vida nova do centro histórico de Lisboa", *rossio - estudos de lisboa*, nº 4: 16-27
- Costa, Pedro e Pires, Paulo. 2019. "Entre "guetos", "espaços seguros" e "gaytrificação": exploring the specificities of LGBT neighbourhoods in Southern Europe". *Cidades, Comunidades e Territórios* 39: 41-54.

- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, And Violence Against Women Of Color". *Stanford Law Review* 43 (6): 1241. doi:10.2307/1229039.
- Crocker, Jennifer, e Brenda Major. 1989. "Social Stigma and Self-Esteem: The Self-Protective Properties Of Stigma.". *Psychological Review* 96 (4): 608-630. doi:10.1037/0033-295x.96.4.608.
- D'Augelli, Anthony R., e Mary M. Hart. 1987. "Gay Women, Men, And Families in Rural Settings: Toward the Development of Helping Communities". *American Journal of Community Psychology* 15 (1): 79-93. doi:10.1007/bf00919759.
- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- D'Emilio, John. 1983. "Capitalism and Gay Identity". Em *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, 100-113. New York: Monthly Review Press.
- Dorais, Michel. 1994. "La recherche des causes de l'homosexualité: une science fiction?" Em *La peur de l'autre en soi. Du sexism à l'homophobie*. Montréal/Canada: VLB Éditeur, 1994.
- Eribon, Didier. 2008. "Reflexões sobre a questão gay". Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Fernandes, Fátima. 2003. "A Response to Erica Burman". *European Journal Of Psychotherapy & Counselling* 6 (4): 309-316. doi:10.1080/1364253042000281351.
- Ferreira, Eduarda. 2013. "Reconceptualising Public Spaces Of (In)Equality: Sensing and Creating Layers Of Visibility". Tese de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa - Faculdade Ciências Sociais e Humanas.
- Foucault, Michel. 1984. *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Freitas, Bruno. 2016. "Cidade, Género e Sexualidade: Territorialidades LGBT em Uberlândia." Dissertação de Pós-Graduação, Instituto de Geografia da Universidade Federal da Uberlândia.

- Freud, Sigmund. 1989. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- Fuss, D. (1989). *Essentially speaking: Feminism, nature and difference*. London: Routledge.
- Gato, Jorge, Anne Marie Germanie V. Fontaine, Vanessa Barbosa R. Leme, e Alessandro André Leme. 2015. "Homofobia Transatlântica: Preconceito Contra Lésbicas E Gays Em Portugal E No Brasil". *Temas Em Psicologia* 23 (3): 701-713. doi:10.9788/tp2015.3-14.
- Godinho, Paula. 2021. "Kairos e aceleração da história. Mulheres Sem-Terra do Ceará, entre experiência, expectativa e ação." Em *Quando a História Acelera. Resistência, Movimentos Sociais e o Lugar do Futuro*, 90-108. Lisboa: Instituto de História Contemporânea.
- Godinho, Paula. 2017. *O Futuro é Para Sempre. Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis*. Lisboa: Letra Livre.
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on The Management Of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gorman-Murray, Andrew, Barbara Pini, e Lia Bryant. 2013. *Sexuality, Rurality, And Geography*. United Kingdom: Lexington Books.
- Gregório, David. 2015. "Papéis De Género, Homofobia Internalizada E Autoestima Sexual Numa Amostra LG". Dissertação de Mestrado, Universidade do Algarve - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.
- Guasch, Óscar. 2000. *La crisis de la heterosexualidade*. Barcelona: Editorial Laertes.
- Halberstam, Judith. 2005. *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- Hegarty, P., & Massey, S. 2006. Anti-Homosexual Prejudice... as Opposed to What? *Journal of Homosexuality*, 52(1-2), 47–71. doi:10.1300/j082v52n01_03
- Herek, Gregory M. 1984. Beyond "homophobia": A social psychological perspective on attitudes toward lesbians and gay men. *Journal of Homosexuality*, 10 (1/2): 1-21.

- Herek, Gregory M. 1986a. On heterosexual masculinity: Some psychical consequences of the social construction of gender and sexuality. *American Behavioral Scientist*, 29 (5), 563-577.
- Herek, G. M. 1986b. The social psychology of homophobia: Toward a practical theory. *Review of Law & Social Change*, 14(4), 923–934.
- Herek, Gregory M. 1996. "Heterosexism and homophobia." Em *Textbook of homosexuality and mental health*, 101-113. Washington: American Psychiatric Press.
- Herek, Gregory M. 1997. "The HIV epidemic and public attitudes toward lesbians and gay men." Em *Changing times: Gay men and lesbians encounter HIV/AIDS*. 191-218. Chicago: University of Chicago Press.
- Herek, Gregory M. 1999. "AIDS and Stigma." *American Behavioral Scientist* 42, nº7: 1106-1116.
- Herek, Gregory, M. 2000. "The Psychology of Sexual Prejudice". *Current Directions in Psychological Science* 9, nº1: 1-4.
- Herek, Gregory M. 2004. "Beyond "Homophobia": Thinking About Sexual Prejudice and Stigma in the Twenty-First Century." *Sexuality Research & Social Policy* 1, nº 2: 6-24.
- Herek, Gregory M. 2007. "Confronting Sexual Stigma and Prejudice: Theory and Practice." *Journal of Social Issues* 63, nº 4: 905-925.
- Herek, Gregory M. 2009. "Sexual Stigma and Sexual Prejudice in the United States: A Conceptual Framework." Em *Contemporary Perspectives on Lesbian, Gay, and Bisexual Identities*. 65-111. Nebraska Symposium on Motivation.
- Hudson, W. W., & Ricketts, W. A. 1980. A Strategy for the Measurement of Homophobia. *Journal of Homosexuality*, 5(4), 357–372. doi:10.1300/j082v05n04_02
- "História". 2022. *Delegação Permanente Junto Da Organização De Cooperação E De Desenvolvimento Económicos*.
<https://ocde.missaoportugal.mne.gov.pt/pt/ocde/historia>.

- ILGA-Europa. *Rainbow Europe - Portugal*. 2022. <https://www.rainbow-europe.org/#8654/0/0> (acedido em Junho de 2022).
- ILGA-Europa. *Rainbow Europe - Sobre*. 2022. <https://www.rainbow-europe.org/about> (acedido em Junho de 2022).
- Jackson, Peter. 1989. *Maps Of Meaning*. London: Routledge.
- Knopp, Larry, e Michael Brown. 2003. "Queer Diffusions". *Environment And Planning D: Society and Space* 21 (4): 409-424. doi:10.1068/d360.
- Kramer, Jerry L. 1995. "Bachelor Farmers and Spinsters: Gay and Lesbian Identities And Communities In Rural North Dakota". Em *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*, 200-213. London: Routledge.
- Lefebvre, Henri. 1974. *The Production of Space*. Oxford e Cambridge: Blackwell.
- Lehne, Gregory K. 1976. "Homophobia Among Men". Em *The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role.*, 66-88. Massachussets: Maddison-Wesley.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. "The Family". Em *Man, Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Logan, Colleen R. 1996. "Homophobia? No, Homoprejudice". *Journal Of Homosexuality* 31 (3): 31-53. doi:10.1300/j082v31n03_03.
- Madden, Raymond. 2012. *Being Ethnographic. A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*. Great Britain: Sage.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. London: Sage.
- McCarthy, Linda. 2000. "Poppies in a wheat field: Exploring the lives of rural lesbians". *Journal of Homosexuality*, 39, 75–94.
- Meneses, Inês. 2000. "Intimidade, norma e diferença: a modernidade gay em Lisboa", *Análise Social*, vol. 34, n.º153: 933-955. Lisboa: Impresa das Ciências Sociais.
- Meyer, Ilan H., e Laura Dean. 1998. "Internalized Homophobia, Intimacy, And Sexual Behavior Among Gay and Bisexual Men". *Stigma And Sexual Orientation*:

- Understanding Prejudice Against Lesbians, Gay Men, And Bisexuals*, 160-186.
doi:10.4135/9781452243818.n8.
- Minow, Martha. 1997. *Not Only for Myself: Identity, Politics And The Law*. New York: New Press.
- Moita, Maria. 2001. "Discursos sobre a homossexualidade no contexto clínico: A homossexualidade de dois lados do espelho". Tese de Doutoramento, Instituto de Ciências Biomédicas de Abel Salazar, Universidade do Porto.
- Moleiro, C., Pinto, N., Oliveira, J. M. D., & Santos, M. H. 2016. *Violência doméstica: boas práticas no apoio a vítimas LGBT: guia de boas práticas para profissionais de estruturas de apoio a vítimas*. Lisboa: Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género.
- Morin, Stephen F. 1977. "Heterosexual Bias in Psychological Research On Lesbianism And Male Homosexuality". *American Psychologist* 32 (8): 629-637.
doi:10.1037/0003-066x.32.8.629.
- Myers, David. 2014. *Psicologia Social*. Porto Alegre: AMGH.
- "'Não Te Prives' Dos Direitos Sexuais – SPSC". 2022. *Spsc.Pt*.
<https://spsc.pt/index.php/2018/01/12/nao-te-prives-dos-direitos-sexuais/>.
- OECD. 2020. *Over the Rainbow? The Road to LGBTI Inclusion: How does Portugal Compare?* Paris: OECD Publishing.
- Oliveira, João Manuel, Miguel Pereira, Carlos Gonçalves Costa, e Conceição Nogueira. 2010. "Pessoas LGBT - Identidades e Discriminação". Em *Estudo Sobre a Discriminação Em Função Da Orientação Sexual E Da Identidade De Género*, 149-210. Lisboa: Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género.
- Park, Robert. 1967. *The City: Suggestions for Investigation of Human in The Urban Environment*. Chicago: Chicago U.P.
- Parker, Richard. 2013. ". Interseções Entre Estigma, Preconceito E Discriminação Na Saúde Pública Mundial". In *Estigma E Saúde*, 25-46. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

- Pereira, Henrique, e Isabel Leal. 2002. "A Homofobia Internalizada E Os Comportamentos Para A Saúde Numa Amostra De Homens Homossexuais". *Análise Psicológica* 20 (1): 107-113. doi:10.14417/ap.287.
- Peristiany, Jean G. 1988 [1965]. *Honra E Vergonha: Valores Das Sociedades Mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pitt-Rivers, Julian. 1988. "Honra e posição social", Em *Honra e vergonha: Valores das sociedades mediterrânicas*: 11-61, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Prado, Marco, e Frederico Machado. 2008. *Preconceito Contra Homossexualidades: A Hierarquia Da Invisibilidade*. São Paulo: Cortez.
- Price, Jammie, e Peter M. Nardi. 2000. "Gay Men's Friendships: Invincible Communities". *Contemporary Sociology* 29 (5): 724. doi:10.2307/2655245.
- Quilley, Stephen. 1997. "Constructing Manchester's 'New urban Village': Gay Space in the Entrepreneurial City" Em *Queers in Space: Communities, Public Spaces, Sites of Resistance*, 275-294. Seattle: Bay Press.
- Rich, Adrienne. 1993. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". Em *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.
- Rodrigues, A., E. Assmar, e Jablonski, B. 2000. Preconceito, Estereótipos e Discriminação. Em *Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes: 149-178.
- Rubin, Gayle S. 1993. "Thinking Sex: Notes for A Radical Theory of The Politics of Sexuality". Em *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.
- Rushbrook, Dereka. 2002. "Cities, Queer Space and the Cosmopolitan Tourist" Em *Gay and Lesbian Quarterly*, Durham: Duke University Press, 8, nº12: 183-206.
- Santos, Ana Cristina. 2005. *A lei do desejo. Direitos humanos e minorias sexuais em Portugal*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Ana Cristina. 2006. "Estudos queer: Identidades, contextos e acção coletiva." *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 76: 3-15.
- Santos, Ana Cristina. 2009. "De objeto a sujeito? Olhares mediáticos sobre o ativismo LGBT português." *Revista Media e Jornalismo* 8, nº 2: 69-82.

- Santos, Ana Cristina. 2013. "Social Movements and Sexual Citizenship in Southern Europe." 145-175. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Santos, Ana Cristina. 2018. "Luta LGBTQ em Portugal: Duas décadas de histórias, memórias e resistências." *Revista TransVersos*, nº 14: 36-51.
- Saúde Sexual, Direitos Humanos E A Lei*. 2015. Porto Alegre: UFRGS.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1993. *Epistemology of The Closet*. Berkeley: University of California Press.
- "SHE – Sociedade Harmonia Eborense". 2022. *She.Pt*. <https://she.pt/>.
- Simmel, Georg. 1973 [1903]. A metrópole e a vida do espírito. Em *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro.
- "Sobre Nós – Opus Diversidades (Antiga Opus Gay)". 2022. *Opusdiversidades.Org*. <https://opusdiversidades.org/sobre-nos/>.
- Sorokin, P. A., C. C. Zimmerman, e C.J. Galpin. 1981. "Diferenças Fundamentais Entre O Mundo Rural E O Urbano". Em *Introdução Crítica À Sociologia Rural*, 198-224. São Paulo: Hucitec.
- Sposito, Eliseu. 2006. "A Questão Cidade-Campo: Perspectivas A Partir Da Cidade". Em *Cidade E Campo: Relações E Contradições Entre Urbano E Rural*, 111-130. São Paulo: Expressão Popular.
- Tucker, Andrew. 2009. *Queer Visibilities: Space, Identity and Interaction in Cape Town*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Vale de Almeida, Miguel. 2004. *Outros destinos. Ensaios de Antropologia e cidadania*. Porto: Campo das Letras.
- Vale de Almeida., Miguel. 1995. *Senhores De Si: Uma Interpretação Antropológica Da Masculinidade*. Lisboa: Etnográfica Press.
- Vale de Almeida, Miguel. 2010. "O contexto LGBT em Portugal." Em *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de género*, 45-92. Lisboa: Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género.

- Valentine, Gill. 1993. "Negotiating and Managing Multiple Sexual Identities: Lesbian Time-Space Strategies". *Transactions Of The Institute Of British Geographers* 18 (2): 237. doi:10.2307/622365.
- Valentine, Gill. 2007. "Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography". *The Professional Geographer* 59 (1), 10–21.
- Vieira, Paulo. J. 2010. "Do 'bairro' e para além do 'bairro': Heterotopias e Constelações Lésbicas e Gays em Espaço Urbano" Em *Actas do Seminário Geografias de Inclusão: desafios e oportunidades, 13 Dezembro 2010*, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Vieira, Paulo J. 2011. "Cidades torcidas: uma abordagem conceptual sobre (homo)sexualidades e espaço urbano" Em *XII Simpósio Nacional de Geografia Urbana Ciência e Utopia: Por uma Geografia do Possível*, Belo Horizonte.
- Weeks, Jeffrey. 2000. "O Corpo e a Sexualidade." Em *O Corpo Educado - Pedagogias da Sexualidade*, 35-72. Belo Horizonte: Autêntica.
- Weinberg, George. 1972. *Society and the healthy homosexual*. New York: St. Martin's Press.
- Weston, Kath. 1995. "Get Thee to A Big City: Sexual Imaginary And The Great Gay Migration". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 2 (3): 253-277. doi:10.1215/10642684-2-3-253.
- Wienke, Chris, e Gretchen J. Hill. 2013. "Does Place of Residence Matter? Rural–Urban Differences and The Wellbeing of Gay Men and Lesbians". *Journal Of Homosexuality* 60 (9): 1256-1279. doi:10.1080/00918369.2013.806166.
- Williams, Raymond. 1973. *The Country and The City*. New York: Oxford University Press.
- Wirth, Louis. 1973 [1938]. "O urbanismo como modo de vida". Em *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro.

Nota: Normas de referência conforme o Departamento de Antropologia, NOVA FCSH, (Chicago-Style).