

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

A Revolução Incompleta: Uma investigação interseccional da (in)visibilidade das mulheres *queer* em Lisboa.

Melissa Matos

Mestrado em Sociologia

Orientadora:

Doutora Sandra Palma Saleiro, Professora Auxiliar Convidada, Iscte-
Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2024

iscte

SOCIOLOGIA
E POLÍTICAS PÚBLICAS

Departamento de Sociologia

**A Revolução Incompleta: Uma investigação interseccional da
(in)visibilidade das mulheres *queer* em Lisboa.**

Melissa Matos

Mestrado em Sociologia

Orientadora:

Doutora Sandra Palma Saleiro, Professora Auxiliar Convidada, Iscte-
Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2024

Agradecimentos

Em primeiro lugar, queria agradecer à minha orientadora, Sandra Palma Saleiro, por todo seu aconselhamento e apoio ao longo da realização desta dissertação. Considero que os seus comentários e observações eram imprescindíveis.

É necessário também agradecer às minhas entrevistadas por a sua disponibilidade e vontade de participar neste estudo e por partilhar as suas perceções e experiências, apesar da natureza privada do assunto.

Por fim, um especial agradecimento aos meus pais, que sempre me apoiaram. O presente estudo é dedicado ao meu pai, que já não está mais connosco.

Resumo

O presente estudo tem como objetivo investigar o nível de visibilidade das mulheres *queer* em Lisboa nos dias que correm. Em específico, pretende perceber mais aprofundadamente as percepções e experiências destas mulheres na sociedade portuguesa em um contexto pós-colonial e pós-revolução democrática. Com este fim, utiliza uma abordagem qualitativa que inclui entrevistas semi-estruturadas com 15 mulheres na faixa dos 24 aos 52 anos, que residem, trabalham, estudam ou socializam na cidade de Lisboa. Complementarmente, foram também realizadas entrevistas com representantes de três coletivos que trabalham com o grupo que é objeto do estudo, nomeadamente o Clube Safo, a Casa Qui e o *Fabulez*. Uma terceira técnica adicional é a análise documental de dois artigos da revista *Zona Livre* que foram publicados como parte da secção dedicada às vidas das mulheres negras e *queer*, que se chama *ponto negritude*.

A (in)visibilidade e a eventual existência de comunidade das mulheres *queer* na cidade de Lisboa, serão analisados em articulação com o género, a raça e as desigualdades sociais. Estes factores são também relevantes para perceber quais influenciam a sua vivencia na cidade, em conjunto com os lugares mais e menos acolhedores para este grupo demográfico. A informação recolhida no estudo indica uma tensão entre a baixa visibilidade das mulheres como pessoas *queer*, e a sua visibilidade intensificada no olhar masculino. No entanto, esta tensão tem resultados diferentes para diversos grupos e mulheres que sofrem uma multiplicidade de discriminações.

Palavras-chave: Mulheres *queer*, visibilidade, comunidade, interseccionalidade, Lisboa

Abstract

This thesis aims to investigate the current level of visibility of queer women in Lisbon. Specifically, it aims to understand more deeply the perceptions and experiences of queer women in post-colonial and post-revolution Portuguese society. To this end, the study employs a qualitative approach which includes semi-structured interviews with 15 women aged between 24 and 52, all of whom live, work, study or socialize in the city of Lisbon, and who have completed at least primary education. Additionally, interviews were also carried out with three relevant collectives in Lisbon: Club Safo, Casa Qui and Fabulez. A third technique was also

employed in the form of a document analysis of two articles from the magazine *Zona Livre* which were published as part of the section entitled *ponto negritude*.

The study considers themes of visibility and community, as well as concepts related to gender, race and social inequalities, in order to provide a complete overview of the current situation of queer women in the Portuguese capital today. These themes are also relevant in order to understand the characteristics which impact the women's daily lives in Lisbon, alongside the places commonly considered to be more or less welcoming for this particular demographic. The data collected in the research points to a tension between the low visibility of women in terms of their queerness, and a heightened sense of visibility under the male gaze. Yet, this tension is experienced differently by different groups of women who suffer multiple discriminations.

Keywords: Queer women, visibility, community, intersectionality, Lisbon

Índice

Introdução	1
Capítulo I: À volta dos conceitos	2
1.1 Queer e bissexual	2
1.2 Visibilidade	2
1.3 Comunidade.....	3
1.4 Espaço social e interseccionalidade	4
Capítulo II: Enquadramento teórico.....	5
2.1 O papel do género.....	5
2.2 Uma reflexão sobre as desigualdades sociais.....	7
2.3 A raça no contexto português.....	10
Capítulo III: Metodologia de investigação e caracterização sociodemográfica das entrevistadas.....	12
3.1 Metodologia de investigação.....	12
3.2 Caracterização sociodemográfica das entrevistadas.....	15
Capítulo IV: Perceções da visibilidade e da comunidade	16
4.1.1 Perceções da visibilidade	16
4.1.2 A tensão entre a visibilidade e a diversidade da comunidade de mulheres <i>queer</i>	19
4.2 A visibilidade nos espaços sociais e no local do trabalho: uma relação simbiótica	21
4.3 Perceções sobre a criação da comunidade	22
4.3.1 Perceções sobre fatores que ajudam na criação da comunidade	22
4.3.1 O papel da tecnologia na criação da comunidade.....	25

Capítulo V: Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa	26
5.1.1 Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa como mulher	26
5.1.2 Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa como mulher <i>queer</i>	27
5.1.2 Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa como mulher negra	28
5.2 A relação entre a (in)segurança e o espaço social	30
Capítulo VI: Perceções sobre espaços existentes para mulheres <i>queer</i>	31
6.1 Perceções sobre os desejos e passatempos das mulheres <i>queer</i>	31
6.2 Experiências e sentimentos sobre partilhar espaços com pessoas heterossexuais	35
Conclusão	37
Bibliografia	40
Anexos	XLVIII
Anexo A: Guião de entrevista a mulheres <i>queer</i> em Lisboa.....	XLVIII
Anexo B: Guião de entrevista a representantes de associações LGBTI+.....	IV
Anexo C: Caraterização sociodemográfica das mulheres entrevistadas.....	VI

Glossário

Glossário de siglas

APAV - Associação Portuguesa de Apoio à Vítima

CIG - Comissão para a Cidadania e Igualdade de G

INE - Instituto Nacional de Estatística

FRA - Agência dos Direitos Fundamentais da União Europeia

LGBTQIA+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgénero, Queer, Intersexo, Assexuais e outras identidades de género e sexuais fora das heteronormativas

Introdução

No mundo ocidental, apesar dos avanços obtidos a nível das leis e das liberdades garantidas para as pessoas homossexuais, a visibilidade das mulheres *queer* ainda constitui um problema. Embora este grupo demográfico seja bastante diversificado, as suas necessidades continuam a ser esquecidas (Braidwood, 2018). Segundo o relatório anual da ILGA-Europa (2024), Portugal ocupa o 9.º lugar em termos de proteção e direitos no Mapa Arco-Íris desta associação. Porém, é defendido que a ignorância e a marginalização das mulheres *queer* persistem nos dias que correm (Travassos, 2024: 13). Perante este cenário, esta investigação centra-se em Lisboa, e tem como objetivo explorar a forma como, na atualidade, as mulheres *queer* avaliam a sua visibilidade e o desenvolvimento de uma comunidade nesta cidade que, sendo a capital do país, será a aquela onde haverá mais abertura para o acolhimento de identidades sexuais e expressões de género menos convencionais (Saleiro, 2022)

O presente trabalho recorre a uma abordagem qualitativa a fim de investigar as perspetivas e experiências das mulheres *queer* adultas que residem, trabalham, estudam ou socializam em Lisboa. Pretende, igualmente, obter uma compreensão abrangente das características que têm impacto nas suas experiências, como o género, a raça ou o lugar na estrutura sócio-económica. Para além disso, o estudo tenciona identificar quais os lugares mais e menos acolhedores para este grupo de mulheres.

O trabalho encontra-se dividido em sete capítulos. O primeiro capítulo esclarece as definições dos termos fulcrais para este estudo, nomeadamente: *queer*, visibilidade, comunidade, espaço social e interseccionalidade. O segundo capítulo esboça um enquadramento teórico que inclui os contributos centrais em relação ao género, às desigualdades sociais e à raça. O terceiro capítulo descreve a metodologia utilizada ao longo da investigação, em conjunto com a caracterização sociodemográfica das pessoas entrevistadas. O quarto capítulo explora a forma como as entrevistadas avaliam o nível de visibilidade hoje em dia, assim como as suas perceções da comunidade na cidade de Lisboa. Entretanto, o quinto capítulo investiga as perceções e as experiências das mulheres face à (in)segurança nos espaços sociais. O sexto capítulo foca-se nas perceções sobre a existência, ou não, de espaços suficientes para mulheres *queer*. Por fim, no sétimo capítulo são expostas as conclusões do estudo, tendo igualmente em conta as suas limitações.

Capítulo I: À volta dos conceitos

1.1 Queer e bissexual

Começando pela definição da palavra ‘*queer*’, a sua história enquanto termo insultuoso, assim como o seu uso recuperado nos dias de hoje, significa que o termo conota uma variedade de ideias políticas e pessoais (Barker, Richards & Bowes-Catton, 2009: 3). Na atualidade, apesar de algumas críticas do uso do termo *queer*, que resultam de debates sobre os limites da inclusão e da exclusão de certas comunidades (Serano, 2007: 107), assim como a forma como pode ter o efeito de reforçar a heterossexualidade como o normal e o original (Kerpen & Marston, 2019), é comum utilizar *queer* como termo generalista para distintas identidades de género e sexuais (Barker, Richards & Bowes-Catton, 2009: 7). Esta abordagem pode ser verificada na definição do termo disponível no glossário criado pela associação britânica, Stonewall, que afirma que a utilização da palavra é uma forma de um indivíduo não se identificar nem se rotular com nenhum género ou orientação sexual ou romântica (Stonewall, 2023). Nesta ótica, embora seja imprescindível reconhecer os debates subjacentes, este trabalho utilizará os termos ‘*queer*’ e ‘mulheres *queer*’ de modo intercambiável com as palavras ‘lésbica’ e ‘bissexual’ para se referir às mulheres cisgénero¹ com atração sexual por outras mulheres, que são o objeto deste estudo. Além disso, deve ser sublinhado o facto de este trabalho utilizar a palavra ‘bissexual’ que se define como a capacidade de sentir atração por múltiplos géneros (Shaw, 2022: 26), em vez de aderir simplesmente ao género binário.

1.2 Visibilidade

Segundo Thompson (2005: 35), “o visível” relaciona-se com o sentido de visão, ou seja, aquilo que pode ser visto. Portanto, a visibilidade está ligada às capacidades físicas do sentido de visão e às propriedades espaciais e temporais das circunstâncias. É necessário que os indivíduos se situem no mesmo local em termos de espaço e de tempo para poderem ver os outros. Com os avanços tecnológicos ao longo das últimas décadas, Thompson (2005: 35-39) explora o aumento da visibilidade mediada, que se refere à forma como o campo de visão se estende em termos de espaço e também, possivelmente, de tempo. É possível ver os outros sem ser visto, assim como é possível ver eventos em tempo real ou em um tempo passado. Para além disso, a visibilidade mediada não depende da reciprocidade; é possível ser visto por muitas pessoas sem ter a capacidade de ver estas pessoas e vice-versa. Na verdade, alguns académicos têm

¹ Segundo Stonewall (2023), *cisgénero* significa que a identidade de género de uma pessoa é igual ao sexo do que foi atribuído à nascença.

investigado a forma como a Internet ajuda as pessoas LGBTQIA+ a formar uma comunidade sem a preocupação de serem atormentadas (Hardy, Geier, Vargas, Doll & Howard, 2022; Hardy & Lindtner, 2017). Neste sentido, convém destacar o conceito de visibilidade seletiva, que se refere à capacidade de ser visível de acordo com os seus próprios termos (Carrasco & Kerne, 2018: 250). Num espaço *online*, apesar de algumas preocupações quanto à privacidade, as comunidades *online* podem induzir sentimentos de segurança e visibilidade dentro de si (Hardy, Geier, Vargas, Doll & Howard, 2022: 525; Hardy & Lindtner, 2017; Dym, Brubaker, Fiesler & Semaan, 2019: 154).

Não obstante, quanto à visibilidade física, estar presente num local não garante que se é visto e reconhecido. Para Brighenti (2007: 324-329), a visibilidade situa-se na interseção entre as relações de perceção (o estético) e as relações de poder (a política). Defende que as relações de visibilidade são, muitas vezes, assimétricas, e que o conceito de visibilidade recíproca é imperfeito e limitado. Isto quer dizer que se um indivíduo vir outro, não significa que o mesmo também é visto.

Para além disso, embora Brighenti (2007: 329-30) aponte que a visibilidade está associada ao reconhecimento, salienta também que estes dois termos não são sinónimos. Enquanto a visibilidade está relacionada com a subjetivação e a objetivação, o reconhecimento é uma forma de visibilidade social que afeta a relação entre as minorias e os grupos hegemónicos. No entanto, esta relação não é linear, pois depende dos patamares de visibilidade. Se estiver abaixo do que é considerado uma visibilidade justa, é excluída. Contudo, demasiada visibilidade pode levar a distorções da sua realidade e da sua representação. Por fim, quanto à relação entre mulheres e homens na sociedade ocidental, Brighenti (2007: 330) e Mulvey (1975) salientam que há uma assimetria de género e sexual, no sentido em que é o homem que olha (o olhar masculino), numa posição de dominação, e é a mulher que é vista numa posição de opressão.

1.3 Comunidade

Nos campos da Sociologia, da Geografia e da História, o conceito de comunidade tem sido contestado de forma contínua, e as tentativas de construir um enquadramento teórico acerca do assunto têm falhado consistentemente (Rose, 1990: 425). No entanto, Williams (1985: 44) oferece uma explicação do desenvolvimento do termo ao longo da história. Embora no passado referisse-se a grupos de pessoas que moravam no mesmo local e que partilhavam um sentimento de pertença a um mesmo espaço, nos dias que correm é utilizado para descrever

relações mais diretas que assentem num ponto comum, seja em termos de interesses, crenças ou identidades.

Já para Rheingold (1993), hoje em dia é possível falar das comunidades virtuais, que são uma rede eletrónica de comunicação interativa que é organizada em torno de um interesse ou um objetivo em comum, ainda que a própria comunicação seja frequentemente a meta. Para além disso, vários académicos têm enfatizado a forma como as comunidades virtuais podem reforçar as comunidades pessoais, que são as redes de ligações fortes e também mais casuais acumuladas por indivíduos. Adicionalmente, a literatura sugere que o uso do Internet permite grupos oprimidos, nomeadamente as mulheres, a comunicar de forma desinibida e a manter comunidades virtuais (Sproull and Kiesler, 1991; Rand Corporation, 1995; Hiltz and Turoff, 1993; Sato et al, 1995; US Department of Commerce, 1999).

Este trabalho pretende utilizar estas ideias acerca do conceito da comunidade para perceber se as mulheres entrevistadas acham que existe uma comunidade lésbica em Lisboa hoje em dia, e até que ponto sentam parte dela, com uma consideração das suas características específicas.

1.4 Espaço social e interseccionalidade

Numa investigação sobre a relação entre a geografia do espaço e a sexualidade, Bell, Binnie, Cream & Valentine (1994) questionam a noção de que a heterossexualidade do espaço é considerada natural, ou seja, original, enquanto os espaços *queer* são apenas cópias ou subversões. Além disso, defende-se que o espaço *queer* é uma alternativa radical ao espaço heterossexual (Bell e Valentine, 1995: 18), e que a criação da visibilidade dos dissidentes sexuais em circunstâncias e lugares opressivos é imprescindível, assim como a colonização e a ocupação do espaço (Binnie, 1997: 230; Valentine, 2003: 417). No entanto, Oswin (2008: 91) afirma que é fundamental considerar as vertentes da raça, da classe social e do género ao lado da identidade sexual, ao invés de priorizar o último. Já Nash (2006: 2) argumenta que a política da identidade homossexual no espaço não se trata apenas de uma luta entre várias identidades (homos)sexuais para a capacidade de ocupar e de se apropriar de uma zona ou um território específico, mas de uma compreensão da evolução de um espaço ou uma cidade *queer* com uma visão profunda das relações de poder que dependem de uma variedade de processos políticos, sociais e económicos através do tempo e em diversas escalas. Portanto, o facto de existirem uma variedade de identidades dentro da comunidade LGBTQIA+ significa que uma abordagem interseccional, que considera o impacto destas identidades na experiência de uma pessoa, é imprescindível. Em particular, é necessário considerar a forma como o género, a raça

e a classe social afetam o poder e a capacidade das mulheres *queer ocuparem* o espaço e se sentirem e serem visíveis. De facto, o conceito da interseccionalidade é originário do trabalho de Crenshaw (1989: 40), que propõe que a mulher negra representa a necessidade de uma abordagem interseccional através duma discussão da forma como os sistemas de análise do movimento feminista, assim como os dos teóricos anti-racistas, não conseguem incluir as experiências das mulheres negras, ou seja, não englobam com exatidão a interação entre a raça e o género, o que leva à sua exclusão.

Capítulo II: Enquadramento teórico

2.1 O papel do género

No contexto português, a dimensão de género é de particular importância devido à ditadura fascista do século XX e a relação entre o feminismo português e o ativismo lésbico. Brandão (2016) sublinha que os direitos de todas as mulheres regrediram durante a ditadura, incluindo o direito ao divórcio, o acesso a cargos públicos e a capacidade de deixar o país sem a autorização do marido. Embora tenha havido uma segunda vaga do feminismo português após a revolução de 1974, a autora defende que depois deste período as desigualdades ainda continuaram incluindo a expectativa de contenção sexual, a sobrevalorização do papel das mulheres como cônjuges e mães, assim como a depreciação da sexualidade feminina. Neste contexto, assuntos relativos às mulheres lésbicas não faziam parte do movimento feminista. Foi apenas depois da epidemia de SIDA que o ativismo lésbico ganhou visibilidade na sociedade portuguesa, sempre secundário relativamente à visibilidade dos homens homossexuais (Ferreira, 2017). Não obstante, apesar do crescimento do ativismo lésbico, alguns académicos apontam que, ao longo da história, assuntos relacionados com a homossexualidade sempre foram discutidos com referência aos homens (Afonso, 2024: 92; Almeida, 2010: 28).

Para Connell (2002), o género é uma construção social que se baseia na relação entre a sociedade e o corpo. Em específico, não existe uma explicação biológica para o processo social do género, este é uma construção que consiste num conjunto de práticas, numa certa sociedade e cultura, que faz distinções entre humanos dependendo da diferença reprodutiva (2002: 9.10). O conceito de género de Connell (2002: 55-68) assenta em quatro dimensões: (1) as relações de poder, que podem ser institucionalizadas pelo estado e utilizadas para oprimir as mulheres, ou, em coerência com Foucault (1977), difundidas através da forma como se fala, se escreve e se categoriza; (2) as relações de produção, ou seja, a divisão sexual do trabalho, que promove a participação dos homens na economia global em trabalhos remunerados, enquanto as

mulheres tratam das tarefas domésticas e da criação dos filhos; (3) as relações emocionais que ditam a forma como os humanos se relacionam entre si, assim como a forma como estes se relacionam com as ideias e os conceitos. Em particular, a sociedade ocidental faz uma distinção entre a heterossexualidade e a homossexualidade, o que não acontece noutras sociedades, como é o caso da comunidade Sambia na Papua-Nova Guiné (Herdt, 1981); (4) as relações simbólicas, que se referem à forma como as perspetivas e as normas culturais e históricas são expressas através dos artefactos culturais, tais como a linguagem e a moda.

Já para Bourdieu (2001: 9-33), as diferenças biológicas entre os homens e as mulheres, especificamente as diferenças anatómicas que são visíveis, são utilizadas para explicar uma realidade construída socialmente, na qual os homens dominam e as mulheres ocupam uma posição de inferioridade e submissão. Esta ordem masculina é evidente em toda a sociedade, incluindo na divisão sexual do trabalho e na construção do espaço. Enquanto o mercado de trabalho e os exteriores estão reservados aos homens, as mulheres permanecem em casa e em espaços fechados. Para Bourdieu (2001: 33), esta dominação masculina representa uma violência simbólica, uma vez que as mulheres incorporam cognitivamente estas noções, e chegam a reconhecer e aceitar a sua submissão e inferioridade.

Nesse quadro, convém incluir também o trabalho de Brownmiller (1993:19), que defende que a violação é utilizada por homens para manter as mulheres num estado permanente de medo através dum processo de intimidação. Para considerar a dimensão dos crimes sexuais em Portugal, entre 2013-2018, cerca de 92% das vítimas de crime eram mulheres, enquanto cerca de 94% dos autores do crime eram homens (APAV, 2019: 3-7). No mesmo período, a violação e a importunação sexual eram os crimes sexuais mais comum contra adultos de forma consistentee continua na atualidade (APAV, 2023).

À luz destes dados, a literatura académica revela que a maioria das mulheres têm vivido pelo menos uma experiência de uma forma de assédio sexual na sua vida (Valentine, 1989). É também sublinhado que não só as lésbicas têm mais probabilidade de viver o assédio sexual em comparação com os homens *gay* (Millbank, 2003: 726; Mason, 1997), mas que as lésbicas têm também mais probabilidade do que as mulheres heterossexuais de viver episódios de violência nos espaços públicos por parte de desconhecidos (Tomsen & Mason, 2001: 261; Comstock, 1991; Sandroussi & Thompson, 1995). Segundo Gardner (1995), este tipo de tratamento é um lembrete para as mulheres de que são os homens que dominam o espaço público, e que não pertencem a certos lugares, o que leva as mulheres a desenvolver estratégias de evitação ou autoexclusão para proteger-se (Condon, Lieber & Maillochon, 2007: 103).

Num estudo sobre os espaços *queer* numa cidade universitária nos Estados Unidos, Hartless (2018) demonstra que os bares *queer* são dominados pelos homens *gay*, que também encorajam uma grande presença de pessoas heterossexuais, o que leva à exclusão das mulheres *queer* e ao seu afastamento destes lugares. De forma semelhante, numa investigação da visibilidade das mulheres *queer* no bairro *gay* em Manchester, no Reino Unido, Mancuso (2020) queria desafiar o estereótipo evidente na literatura académica e no trabalho no terreno de que as mulheres *queer* não têm interesse em sair à noite ou em ter espaços sociais para elas. Mancuso (2020: 32) salienta especificamente o trabalho de Castells (1983), que defende que as mulheres *queer* como um grupo demográfico tem “uma natureza privada” e que elas não querem aceder aos espaços *gay* na mesma forma dos homens *gay*. Esta afirmação vem ao encontro da teoria da dominação masculina de Bourdieu (2001: 9-33), particularmente no que diz respeito à divisão sexual do trabalho e à noção de que o papel das mulheres é ficar em casa.

Para além disso, ainda algumas das mulheres incluídas no estudo de Mancuso reiteram estas crenças. Por exemplo, uma mulher disse que pensava que as lésbicas preferem ficar em casa com os seus gatos em vez de frequentar uma discoteca (Mancuso, 2020: 32). Nas suas conclusões, Mancuso (2020: 194-5) defende que a maior parte da literatura académica sobre os espaços *queer*, assim como o conhecimento quotidiano dos mesmos, é dominado pelos homens *gay*, que são também brancos e jovens de classe-média e sem qualquer deficiência. Em última instância, Mancuso (2020: 194-5) afirma que as mulheres *queer* incluídas no seu estudo tinham um desejo de aceder os espaços *queer* no bairro, mas sentiam que não tinham representação devido à dominação dos homens *gay*.

2.2 Uma reflexão sobre as desigualdades sociais

Para considerar a panóplia das desigualdades sociais, em primeiro lugar, é necessário explorar mais aprofundadamente como é que Bourdieu define as diferentes formas de capital; o capital económico, cultural, social e simbólico. Embora Bourdieu não fornecesse uma definição profunda do capital económico, na *Distinção* (1979), salientou alguns indicadores de alto capital económico, tais como o rendimento, a aquisição de carros e barcos, e a possibilidade de passar férias em hotéis (Neveu, 2018: 358). Nesta ótica, a definição de Bourdieu pode ser comparada com a de Piketty (2013), que descreve o capital como todos os recursos não humanos que podem ser comprados e vendidos no mercado.

No que diz respeito ao capital cultural, convém destacar que as culturas são os sistemas de conhecimento, experiência e estilos de vida de diferentes grupos sociais, e que são valorizadas de forma desigual na sociedade, sobretudo em contexto escolar (Neveu, 2018: 350;

Bourdieu, 1979). O capital cultural pode ser *incorporado*, o que significa que é adquirido ao longo do tempo, ou herdado através da educação e da socialização em casa, objetivado na forma de bens materiais, ou institucionalizado na forma de diplomas, licenciaturas e formações (Neveu, 2018: 351). Adicionalmente, segundo Bourdieu (1980: 3), o capital social é a forma como os efeitos sociais do capital económico e do capital cultural podem ser destacados. Em específico, é o ponto até ao qual os indivíduos podem mobilizar o capital de um grupo para obterem resultados desiguais com outros que possuam um nível semelhante de capital.

Por fim, o capital simbólico é o reconhecimento gozado por um indivíduo ou por uma instituição devido ao capital que possua, seja económico, cultural ou social. Este prestígio depende de um espaço social ou um público que dê importância e atenção a este capital, caso contrário este não existe. Bourdieu descreve o capital simbólico como “qualquer tipo de capital que é percebido em termos de padrões de perceção, princípios de visão e divisão, sistemas de classificação ou esquemas cognitivos que sejam, ao menos em parte, os resultados da incorporação das estruturas objetivas do âmbito em questão, nomeadamente da estrutura e da distribuição dos capitais deste âmbito.” (1994: 161).

Já para Therborn (2006), existem três tipos de desigualdades sociais: (1) as desigualdades vitais, que se referem às necessidades da vida, e podem ser medidas com indicadores que incluem a esperança média de vida e a taxa de mortalidade infantil (Costa, 2012: 10); (2) as desigualdades existenciais, que são os diferentes níveis de liberdade, direitos, reconhecimento e respeito que vários indivíduos e grupos de pessoas vivem na sociedade (Costa, 2012: 11). Estas desigualdades podem ser ou não institucionalizadas, mas ao longo da história têm sido agravadas por circunstâncias relacionadas com o patriarcado, a escravatura e o racismo (Costa, 2012: 11). Nesta ótica, pode ser investigado como a homofobia, o sexismo e o misoginia podem contribuir e exacerbar as desigualdades vividas pelas mulheres *queer*; (3) as desigualdades de recursos, que, relacionadas com as formas de desigualdades explicadas acima, remetem para dimensões que incluem níveis de riqueza, de rendimentos, de escolaridade e de qualificações profissionais (Costa, 2012: 11).

Um exemplo de um indicador das desigualdades de recursos em Portugal é o índice do *gender pay gap* ajustado (base), que mede a diferença salarial entre homens e mulheres. Em 2017, as mulheres recebiam 18,2% menos do que os homens, contudo este valor diminuiu para 15,9% em 2022 (CIG, 2023). À primeira vista, estes dados podem ser utilizados para defender que as disparidades de género na esfera salarial estão a aliviar. Não obstante, outro indicador das desigualdades de recursos é o da segregação do mercado laboral, que continua a penalizar as mulheres. Na sociedade portuguesa as mulheres têm uma maior representação nas áreas de

trabalhadores/as não-qualificados/as (67,6%), de pessoal administrativo (68,7%), de trabalhadores/a dos serviços pessoais, proteção e segurança e vendedores/as (65,0 %) e de especialistas das atividades intelectuais e científicas (59,3%). Enquanto os primeiros três grupos demonstram que as mulheres se concentram em setores de salários reduzidos, os dados também destacam o facto de que, apesar da maior representatividade das mulheres na área de especialistas das atividades intelectuais e científicas, apenas 38,5% ocupam cargos com poder legislativo e de órgãos executivos, dirigentes, diretores/as e gestores/as executivos/as, o que representa uma diferença de 23pp entre homens e mulheres (CIG, 2023; INE, 2024b).

Para esclarecer ainda mais a situação económica das mulheres em Portugal, entre 2015-2021, embora os valores tenham aumentado e diminuído de forma repetida, as mulheres correram maior risco de se encontrarem em situação de pobreza do que os homens em cada ano, e a diferença entre os sexos no ano 2021 foi de 0,9pp. Naquele ano, as mulheres com 65 ou mais anos apresentaram o maior risco, com um valor de 18,7% em comparação com o valor de 14,7% no caso dos homens da mesma idade (CIG,2023; INE 2024a).

Para além disso, Therborn (2013) esclareceu quatro mecanismos que produzem as desigualdades: a exploração (a forma como os ricos obtêm bens e valores através do trabalho e sujeição dos mais desfavorecidos); a exclusão (que se refere a uma barreira que retira a certos grupos o acesso a um bom estilo de vida); a hierarquização (que descreve o facto de uma parte da sociedade ter mais poder e importância do que as outras); e o distanciamento (que descreve a forma como algumas pessoas são deixadas para trás no processo do desenvolvimento). Na verdade, o caso das mulheres negras em Portugal é um claro exemplo do mecanismo de exclusão. Henriques (2016) escreve que, depois da revolução de 25 de abril de 1974 em Portugal, este grupo vinha para Portugal para trabalhar nos serviços de limpeza ou em cargos precários e com baixos salários, o que é uma tendência que continua na atualidade, apesar de um ligeiro aumento na escolaridade das novas gerações de jovens negras. Além disso, Henriques (2016) enfatiza o facto de não haver mulheres negras que ocupem cargos de topo em grandes empresas, nem em posições de liderança nos partidos políticos, nas instituições públicas, nas universidades como professoras ou nos media. Desta maneira, às mulheres negras não é permitido o acesso a trabalhos e recursos usufruídos por outros grupos na sociedade.

No contexto destas desigualdades, convém salientar outro exemplo do mecanismo de exclusão (Therborn, 2013); a dimensão da discriminação no local de trabalho. Em primeiro lugar, no Inquérito sobre as Condições de Vida, Origens e Trajetórias da População Residente do INE (2023), o local de trabalho foi referido como sendo o lugar com mais instâncias de discriminação (40%), enquanto a procura de emprego se encontra no topo da lista de situações

discriminatórias (34,4%). Além disso, o mesmo inquérito mostra que as mulheres têm sofrido mais discriminação na sociedade em geral do que os homens (17,6% e 14,5% respetivamente), enquanto os residentes oriundos do Brasil e dos países PALOP sofrem mais discriminação em termos da sua origem (54,7% e 33% respetivamente) (INE, 2023). Por fim, o inquérito mostra que a orientação sexual representa a terceira maior percentagem (71, 5%) de situações de discriminação percebida. Estes dados podem ser considerados em conjunto com outras pesquisas na área. Um inquérito sobre as experiências de pessoas LGBTQIA+ em Portugal, realizado pela FRA (2024), descobriu que 18% se sentiram discriminadas no trabalho ou na procura de trabalho no ano anterior à realização do inquérito, o que é ligeiramente inferior à média da UE de 19%. Uma vez que a discriminação no emprego pode levar a mais possibilidade de despedimentos, assim como menos oportunidades de emprego e menos promoções (Meyer, 2019; Sears & Mallory, 2011), é possível notar que a discriminação baseada na identidade sexual, em conjunto com outras formas de discriminação, tais como de género ou de raça, coloca as mulheres queer numa posição ainda mais vulnerável.

2.3 A raça no contexto português

Por fim, com o intuito de explorar o papel da raça neste trabalho, convém destacar a importância desta questão no Portugal contemporâneo, sobretudo à luz do facto de que Portugal era um poder colonial, especialmente nos países de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e o Cabo Verde, até à revolução do 25 de abril de 1974. Ao nível internacional, uma forte crítica ao movimento feminista branco é a sua falha em reconhecer as diferenças entre as mulheres, nomeadamente, a forma como as mulheres negras sofrem uma discriminação específica que é diferente da experiência de uma mulher branca (Lorde, 1979: 53-55). Para mais, é defendido que o facto de as mulheres negras terem de educar não apenas os homens sobre a sua existência e as suas necessidades, mas também as mulheres brancas, é uma perda de energia e uma repetição do pensamento patriarcal racista que tem oprimido as mulheres ao longo da história.

Como mulher filha de mãe cabo-verdiana e pai português, Alexa Santos, que faz parte da direção do INMUNE – Instituto da Mulher Negra, e do Clube Safo, fala, numa entrevista ao *Gerador* (2023), das semelhanças entre as lutas internacionais e o feminismo negro em Portugal, sublinhando que o feminismo branco é, também em Portugal, simplesmente uma reflexão da experiência de mulheres brancas e da burguesia que lutam pelo direito a saírem de casa para trabalhar enquanto continuam a subjugar as mulheres negras. Para além disso, no seu trabalho com o INMUNE, Santos explica que o objetivo é:

“Desmantelar o racismo estrutural que nos oprime e que não nos faz alcançar determinados lugares, e a ideia específica que está gravada na cabeça das pessoas de que somos inferiores, de que somos burras, de que somos feias, de que o nosso cabelo é não sei o quê.”

Na verdade, em Portugal, embora o país se tenha tornado uma democracia após a revolução de 25 de abril de 1974, a literatura académica verifica uma prevacente discriminação racial por parte da sociedade portuguesa face às pessoas oriundas das ex-colónias do antigo império português, assim como em relação aos seus descendentes (Raposo, Alves, Varela & Roldão 2019:19; Seabra, Mateus, Matias & Roldão 2018:309). Adicionalmente, os resultados do Inquérito às Condições, Origens e Trajetórias da População Residente em Portugal (INE, 2023) apontam para as desigualdades e a discriminação sofridas por diversas comunidades étnicas em Portugal. A título de exemplo, pode ser verificado que os grupos compostos por indivíduos negros (36,5%) têm maior expressão quanto à necessidade de abandonar os estudos precocemente. Adicionalmente, 1,2 milhões da população entre os 18 e os 74 anos de idade já viveu algum tipo de discriminação no país, sendo 51,3% de etnia cigana, 44,2% negros e 40,4% de origem ou pertença mista.

No entanto, estas estatísticas são apenas uma imagem instantânea da situação, e não ilustram a totalidade da experiência da mulher negra em Portugal. Segundo hooks (1984), tal como durante o período do colonialismo europeu, na atualidade, enquanto o homem branco, europeu e cisgénero fica no topo da pirâmide hierárquica da sociedade, a mulher negra encontra-se no fundo. Como tal, sofre uma dupla discriminação devido ao seu género e à sua cor da pele.

Para além disso, no seu livro *“Mulheres, Raça e Classe”*, Davis (1981: 104) oferece uma crítica do estudo da violação de Brownmiller (1993), devido à forma como perpetua o mito do violador negro. Contudo, a literatura académica revela que no império português, um tema consistente era a violação e a importunação das mulheres negras por homens brancos (Garraio, 2019). Por exemplo, numa coleção de 600 fotografias incluídas numa exibição sobre as pessoas com nacionalidade portuguesa que *“retornam”* das colónias para a metrópole depois do fim das guerras coloniais após a revolução de 25 de abril 1974, existem quatro que mostram um soldado a tatear as mulheres negras (Garraio, 2016). Isto sublinha o tratamento dos corpos das mulheres negras no império português, assim como as hierarquias de género e de raça. Existe evidência de que este mau tratamento e agressão contra os corpos das mulheres negras, permitido num sistema de racismo institucional, continua na atualidade. A título de exemplo é

o caso da Cláudia Simões, que foi agredida violentamente por um polícia durante uma detenção em 2020. Em 2024, enquanto Cláudia foi condenado a oito meses na prisão, suspensa na execução, por morder um agente em autodefesa, o mesmo foi absolvido de acusações de agredir a Cláudia, apesar da existência de gravações em vídeo que mostram o agente sentado em cima dela e imagens que descrevem a dimensão dos seus ferimentos. De facto, ao agente foi dada pena suspensa por agredir duas outras pessoas durante a ocorrência (Baião, 2024; SOS Racismo, 2024).

Lorde (1985) acrescenta ainda a necessidade, entre a própria comunidade de mulheres negras, de uma compreensão e uma apreciação das diferenças entre elas, nomeadamente entre as mulheres heterossexuais e homossexuais. Salientando o termo heterossexismo, que é a crença na superioridade inerente do amor heterossexual, tal como o termo homofobia, que é o ódio e o medo do amor entre pessoas do mesmo sexo, Lorde nota que estes dois conceitos são uma barreira significativa na organização das mulheres negras na luta contra a sua opressão. O trabalho de Lorde sublinha, portanto, a necessidade de uma abordagem interseccional na pesquisa de assuntos femininos, uma vez que as mulheres não são um monólito. No entanto, defende que as suas diferenças são uma razão para a unidade em vez da divisão.

Finalmente, uma última teoria de importância é o daltonismo racial, que assenta em quatro quadros: (1) *o liberalismo abstrato*, que se refere à crença que as instituições são justas e livres de preconceitos, particularmente as que realizam processos judiciais e sociais; (2) *a naturalização*, que é a afirmação que a raça não tem papel em situações em que pessoas de diversas categorias étnico-raciais disfrutem vivem diferentes resultados; (3) *o racismo cultural*, que é a crença que as disparidades raciais são uma consequência de normas culturais de um grupo determinado, tais como uma falta de moralidade ou uma tendência de ser violento; (4) *a minimização do racismo*, que reduz a gravidade das ocorrências do racismo e a sua prevalência (Dunbar & Holbrook, 2022: 4; Bonilla-Silva, 2006, 2015; Burke, 2016).

Capítulo III: Metodologia de investigação e caracterização sociodemográfica das entrevistadas

3.1 Metodologia de investigação

Este trabalho tem como foco as experiências e perspetivas de mulheres *queer* e cisgénero. Embora seja necessário reconhecer que as mulheres trans ou pessoas não-binárias são vítimas de muita discriminação e marginalização (OHCHR, 2024), devido aos problemas específicos que estas pessoas enfrentam, esta pesquisa limita-se a investigar apenas as mulheres cisgénero. A decisão de escolher Lisboa como foco assenta no desenvolvimento da cidade enquanto

destino *gay-friendly* (Idealista, 2019) num contexto em que a sociedade pós-revolução e pós-colonial de Portugal ainda lida com assuntos de racismo, sexismo e homofobia, e onde o catolicismo continua a ter influência (Raposo, Alves, Varela & Roldão 2019:19; Seabra, Mateus, Matias & Roldão 2018:309; Monteiro & Ferreira, 2016; Malta, 2023).

A pesquisa tem como principais objetivos registar as perceções das mulheres *queer* sobre a sua visibilidade em Lisboa, em conjunto com as suas perceções e experiências quanto à existência de uma comunidade. Adicionalmente, o trabalho pretende perceber quais são os espaços mais e menos acolhedores na cidade para este grupo de indivíduos, e até que ponto o género, a classe social e a raça têm impacto na sua vivência.

A fim de alcançar estes objetivos, foi necessário escolher uma abordagem que oferece uma flexibilidade para explorar temas importantes que surgem na conversa de forma orgânica, uma vez que a entrevistadora não pode prever o que a entrevistada considera relevante à sua experiência. Por isso, a pesquisa utiliza uma abordagem qualitativa, através da técnica principal de entrevistas semi-estruturadas com mulheres *queer* e cisgénero com uma ligação atual à cidade de Lisboa, quer seja para viver, trabalhar, estudar ou socializar. As entrevistas foram realizadas entre abril e junho de 2024 e o tempo médio de duração foi de 35 minutos.

Os critérios de seleção da amostra são, assim, mulheres cisgénero que se identifiquem como *queer*; ou seja: lésbica, bissexual, pansexual ou de outra categoria, e frequente a cidade de Lisboa. As mulheres deveriam ser maiores de idade e não havia nenhum critério em termos de nacionalidade, categoria étnico-racial, profissão, estado civil ou nível de escolaridade. Este critério assegura que Lisboa é o foco do estudo, mas permite comparações com outras regiões de Portugal, assim como com outros países e cidades do mundo. Para além disso, possibilita a oportunidade de ter em conta a diversidade deste grupo demográfico.

Devido à natureza privada do tema em questão, para além dos constantes fluxos migratórios, optou-se por uma amostragem do tipo “bola de neve”, utilizando, em primeiro lugar, grupos do Whatsapp com o objetivo de entrar em contacto com as mulheres. Este tipo de amostra não é probabilístico, sendo necessário depender da rede de contactos das entrevistadas para encontrar mais mulheres que se enquadrassem no critério e que pudessem oferecer novas informações, o que é uma boa opção quando não existe uma base de amostras (Bryman, 2012: 202). Contudo, a desvantagem deste método é o risco de não encontrar uma amostra de dimensão suficiente (Gilbert, 2008: 180), e isto tornou-se um problema na procura de mulheres que, muitas vezes, sofrem uma multiplicidade de discriminações em Portugal, nomeadamente mulheres afro-descendentes, dos países PALOP ou do Brasil, ou da América Latina em geral. Dos esforços empreendidos resultou uma amostra de 15 mulheres, com idades

compreendidas entre os 24 e os 52 anos. No final, duas mulheres identificaram-se como pertencendo à comunidade africana ou à raça mestiça, enquanto outras duas eram provenientes da América Latina e uma de origem asiática. Seria conveniente ter mais representação destas comunidades para incluir mais pontos de vista, o que se revelou difícil de conseguir.

Para além das entrevistas a mulheres *queer*, foram realizadas entrevistas com representantes de associações direcionadas para as necessidades deste grupo na cidade, nomeadamente com Alexa Santos do Clube Safo, Rita Paulos da Casa Qui e Yana, a fundadora da organização de eventos, o *Fabulez*. O Clube Safo nasceu em Aveiro em 1996, e organiza atividades por todo o país com o fim de criar um espaço em que as mulheres *queer* podem dialogar, partilhar e reivindicar (Clube Safo, n.d.). Com a sede em Lisboa, a Casa Qui é uma associação que foi fundada em 2012 e trabalha com jovens para dar apoio em várias áreas relacionadas com a temática LGBTQIA+, nomeadamente a violência doméstica e familiar, assim como apoio psicológico (Casa Qui, 2022). O *Fabulez* foi criado em Lisboa, em 2023, com o objetivo de criar uma comunidade de mulheres *queer* onde é possível fazer amigos, explorar as suas identidades sexuais e partilhar experiências (Fabulez.community, 2023). Desde o seu início, o grupo tem organizado uma variedade de atividades, incluindo durante o mês de Abril como parte da programação de AbriLés para promover a visibilidade lésbica ao lado de outras associações na cidade (esQrever, 2024). Estas entrevistas não só ajudaram a obter uma visão global dos problemas, discriminações e complexidades que as mulheres *queer* enfrentam, como também aprofundaram a compreensão dos desafios com os quais as associações se deparam quando mulheres pertencentes a este grupo se organizam na luta para aceder a recursos, reconhecimento e visibilidade na sociedade em geral. As entrevistas foram realizadas entre abril e junho de 2024 e tiveram uma duração média de 30 minutos.

Segundo as recomendações de Maroy (1997), todas as entrevistas com as mulheres e com as representantes das associações foram gravadas com o consentimento das participantes e transcritas antes de serem submetidas para análise temática com o *software* de dados qualitativos MAXQDA. As entrevistas foram orientadas por guiões de entrevista. Os guiões de entrevista dirigidos tanto às mulheres *queer* como às representantes das associações foram divididos em três partes que se referem aos objetivos do estudo, nomeadamente como avaliam a visibilidade das mulheres *queer* em Lisboa hoje em dia, se as mulheres se sentiam que faziam parte de uma comunidade na cidade, até que ponto o género, a classe social e a raça tinham impacto na sua experiência como mulheres *queer* e os espaços mais e menos acolhedores para elas (ver Anexo A e Anexo B).

A última técnica adicional empregada consiste na análise documental e teve como objetivo explorar os temas relevantes em edições da *Zona Livre*, a revista do Clube Safo, que é composta por contribuições de mulheres *queer* em Portugal e no estrangeiro. A análise limita-se a dois artigos incluídos em uma secção da revista que se chama *ponto negritude*, tirados de duas edições de junho, julho e agosto de 2020, e setembro, outubro e novembro 2020. Estes dois artigos foram escolhidos devido ao facto de falarem das experiências das mulheres *queer* e negras em Lisboa. Na edição do verão de 2020, o artigo explora o crescimento de coletivos que lutam pelos direitos e as liberdades deste grupo na cidade, enquanto a edição do outono de 2020 inclui uma contribuição de uma mulher angolana, Márcia Silva, de 29 anos, que reside em Lisboa e que se identifica como *queer*, lésbica e ativista. Os artigos foram também submetidos para análise temática no MAXQDA.

3.2 Caracterização sociodemográfica das entrevistadas

No total, 15 mulheres participaram nas entrevistas, 13 das quais vivem na cidade, enquanto uma se desloca para a cidade diariamente por motivos de trabalho, e outra estudou na cidade e continua a visitá-la de forma semanal para ver amigos. A média de idade das mulheres é de 33 anos, com idade mínima de 24 e idade máxima de 52 anos. Os níveis de escolaridade incluem doutoramento (1); mestrado (5); licenciatura (5); ensino secundário (1) e ensino básico (2), e todas as mulheres estavam empregadas no momento da entrevista. Dez das mulheres têm nacionalidade portuguesa, e as outras nacionalidades incluem estadunidense (1); francesa-malgaxe (1); britânica (1); italiana (1) e mexicana (1). Dez das mulheres descrevem a sua categoria étnico-racial como caucasiana, e tal como referido, as outras categorias incluem a comunidade africana (1); a raça mestiça (2) e origem asiática (1). Sete das mulheres são sócias de uma associação *queer*, incluindo o Clube Safo (5), PolyPortugal (1) e as Panteras Rosa (1). Relativamente à identidade sexual das mulheres, 9 identificam-se como lésbicas, 4 como pansexuais e 2 como *queer*. Contudo, duas mulheres também utilizam as categorias de demissexual², polisssexual³ e sapiossexual⁴. Por fim, quanto ao estado civil, 11 são solteiras, 2 são casadas, uma encontra-se em união de facto e a outra está separada. O quadro completo da caracterização pode ser consultado no Anexo C.

² Demissexual refere-se a uma atração romântica ou sexual com base em uma conexão emocional (Stonewall, 2023).

³ Polisssexual descreve a identidade sexual de uma pessoa que é atraída por pessoas de uma multiplicidade de géneros (Oakes, 2022).

⁴ Um sapiossexual é uma pessoa que é atraída por a inteligência (Cambridge University Press, n.d.)

Capítulo IV: Percepções da visibilidade e da comunidade

4.1.1 Percepções da visibilidade

Entre as mulheres entrevistadas a título individual e as representantes que participaram no estudo, as avaliações da visibilidade das mulheres queer em Lisboa eram bastante variadas. Sete das mulheres, ou seja, cerca de metade, consideram que hoje em dia há uma boa visibilidade deste grupo na cidade. Sally (36 anos) evidencia essa visibilidade, a partir dos eventos da comunidade LGBTQIA+:

“É boa, acho que sobretudo no caso do Clube Safo, que faz muitos eventos, e também na marcha da liberdade [de comemoração dos 50 anos do 25 de Abril], houve um bloco queer, e por isso, sim, acho que é boa.” (Sally, 36 anos)

Já Daniela (29 anos) sustenta essa visibilidade no dia a dia e na vida noturna, de onde a realidade de Lisboa se destaca a nível nacional:

“Acho que em Lisboa, é bastante alta. Quase todo o tempo, vejo casais de mulheres na rua, que é muito bonito. Em comparação com outros lugares, acho que é mais alta porque há mais jovens, e mais vida noturna.” (Daniela, 29 anos)

Há dois pontos importantes relacionados com estes testemunhos. O primeiro é que as mulheres parecem considerar mais eventos direcionados às mulheres *queer* como um exemplo da visibilidade. Contudo, um aumento no número de eventos não indica um aumento na visibilidade, uma vez que esta depende da capacidade de ver e ser visto (Thompson, 2005: 35; Brighenti, 2007: 329-30). O segundo ponto fundamental é que Sally e Daniela são estrangeiras que se mudaram para Portugal na última década, assim como Adele e a representante do *Fabulez*, que também acreditam que a visibilidade das mulheres *queer* tem melhorado. Embora as suas perspetivas sejam úteis para comparar com outras cidades e países, sobretudo no caso de Daniela, que morava numa cidade mais rural no norte de Portugal antes de mudar para Lisboa, é possível que estas mulheres tenham uma visão mais superficial da situação atual em Lisboa, uma vez que são menos integradas na sociedade portuguesa em comparação com as mulheres portuguesas no estudo.

Não obstante, três mulheres com nacionalidade portuguesa consideram que a visibilidade das mulheres *queer* em Lisboa está a melhorar:

"Penso que cada vez mais existe mais visibilidade, não só em Lisboa como no geral, mas se calhar mais em Lisboa. Acho que é uma cidade onde nos podemos sentir livres, não obstante, continuo a achar que há zonas onde não se pode ser 100% livre, e que ainda existe muito preconceito e muitas barreiras sociais para combater, mas considero que sim, que é uma cidade livre no geral, sim." (Andreia, 35 anos)

"Houve um mês de visibilidade lésbica em abril, [...] foi uma maravilha, foi a realização de um sonho, e o centro LGBT da ILGA estava cheio de mulheres queer e pessoas não-binárias para o karaoke, o QueerAoke, que é alguma coisa que faço para Queer as Fuck, e dizem que é uma das maiores noites para o karaoke, com tantas mulheres queer, porque normalmente realizam noites de karaoke, mas o público é composto principalmente por homens gays, e dizem que nunca tinham visto tantas mulheres queer no centro, por isso é uma noite especial, e também a noite de poesia queer, como a poesia sáfica, estava também cheia, e o evento de futebol também estava cheio de pessoas, de mulheres, mulheres queer, e também na marcha do 25 de abril, éramos muitas pessoas, aquele mês foi muito bonito, por isso acho que demonstrou que, desde que estejamos juntas, sentimo-nos confortáveis ao sermos visíveis." (Leonor, 35 anos)

Neste último testemunho, é significativo novamente a menção à marcha do 25 de abril que comemorou os 50 anos desde a revolução que provocou a transição da ditadura fascista para a democracia em Portugal. Nas palavras de Salgueiro Maia, a revolução teve o objetivo de *"pôr fim ao estado a que chegámos"* (Oliveira, 2022). Contudo, segundo o militar General Galvão de Melo, esta *"não foi feita para as reivindicações de prostitutas e homossexuais"* (Santos Morais, 2024). Esta citação mostra que a revolução não foi realizada com a intenção de assegurar os direitos de todas as pessoas em Portugal, e lembra o progresso necessário para conseguir igualdade para a comunidade *queer* na era pós-revolução. Apesar do facto de que a homossexualidade foi descriminalizada em 1982, e o casamento entre pessoas do mesmo sexo foi legalizado em 2010, é fundamental salientar que parece ser apenas 50 anos após o fim do fascismo em Portugal que há indícios da visibilidade das mulheres *queer*.

Esta luta pela visibilidade é observada pelas mulheres e representantes portuguesas no estudo. Dez pessoas acreditam que a visibilidade é ainda baixa na sociedade, enquanto mais uma nota simplesmente os avanços na lei. Uma persistente preocupação nos testemunhos das mulheres entrevistadas refere-se à questão de se as mulheres *queer* são verdadeiramente

visíveis fora da comunidade, ou se o que tem havido é um incremento de eventos no seio da comunidade.

“Assim, este mês houve muita atividade. Não sei bem, ou seja, visibilidade entre nós ou visibilidade para o exterior, são coisas diferentes, não é? No caso dos exteriores, fora da comunidade? Não, acho que não é muito grande. Acho que há poucas pessoas assumidas, tipo figuras públicas, por exemplo. Há duas ou três de quem me consigo lembrar. Ah, olha, aquela mulher é assim, aquela... E acho que é um pouco invisível ainda. Não há muitas referências mais visíveis. Não estamos bem escondidas, mas também não somos muito visíveis, não sei.”
(Sofia, 29 anos)

“Então, eu estou numa bolha tão gay que não sei como é que a visibilidade [das mulheres queer] nas pessoas que não são queer, mas acho que é muito baixa, tenho a sensação de que é muito baixa. Porque quando partilho eventos queer com amigos não queer, nunca ninguém sabe nada do que é que está a acontecer, quando, e acho que até ficam surpreendidos com o facto de haver um evento, e isso diz-me que a visibilidade é baixa.” (Rita, 31 anos)

O sentimento é também partilhado pela representante do Clube Safo, que considera que a visibilidade das mulheres queer ainda não chegou ao quotidiano da vida em sociedade, nomeadamente aos espaços públicos, ou às instituições:

“[...] Depende muito do que é que estamos a falar, qual é que é a visibilidade que nós estamos a falar, não é? Estamos a falar de vermos casais de lésbicas de mãos dadas? Estamos a falar de namoradas a darem beijinhos na boca? Se estamos a falar sobre isso, a visibilidade não é muita, não é? Porque nós não vemos, ou vemos pouco. Ou normalmente, se vemos, vemos pessoas estrangeiras, não é? Ou seja, pessoas que estão cá de férias. Ou que nós assumimos que serão turistas, não é? Então, eu acho que ela não é muito grande, não há uma grande visibilidade de lésbicas na cidade de Lisboa. Depois, se falarmos de, por exemplo, termos representatividade lésbica, por exemplo, em pósteres, em publicidades, em coisas dessas, menos ainda, não é? E se pensarmos até nas coisas da Câmara Municipal de Lisboa, não é? Tipo, nos pósteres da Câmara Municipal de Lisboa, etc., nós não vemos, ou seja, eu acho que ela é muito pequena, não há muita visibilidade. Mesmo Lisboa sendo a capital do país, não é?”

Os testemunhos indicam que embora haja um crescimento de sentimentos de comunidade lésbica em Lisboa, no contexto da sociedade heteronormativa, a visibilidade exterior é pouca, o que enfatiza que a visibilidade entre as mulheres queer e o resto da sociedade é ainda assimétrica e não é mútua (Brighenti, 2007: 324-329). Como consequência, de acordo com Brighenti (2007: 329-30), pode ser defendido que as mulheres *queer* em Lisboa permanecem abaixo do que seria a visibilidade justa, e, portanto, são ainda marginalizadas. A este respeito, é também possível que as pessoas no grupo não tenham acesso suficiente aos contactos sociais, nem reconhecimento suficiente na sociedade. Este ponto está alinhado com a teoria do capital social de Bourdieu (1980), uma vez que a falta de visibilidade nas redes físicas sociais significa que as mulheres na comunidade não possuem grandes níveis de capital social que as ajudem a aceder a recursos económicos e culturais. A falta de espaços físicos para mulheres *queer* é um exemplo desta falta de capital social, mas também se refere às dificuldades que as mulheres enfrentam no momento em que precisam de apoio, por exemplo, na área da saúde, tal como foi referido por Sally (36 anos):

“Eu sei que há uma clínica de saúde sexual especificamente para os homens homossexuais, mas não há nada assim para as mulheres queer, por exemplo. É um pouco frustrante.” (Sally, 36 anos)

4.1.2 A tensão entre a visibilidade e a diversidade da comunidade de mulheres *queer*

Quanto às perceções de comunidade em Lisboa, 14 das entrevistadas defendem que, atualmente, uma comunidade existe. Embora algumas delas enfatizem que é ainda pequena, Cátia (52 anos) defende que não há simplesmente uma comunidade, mas uma variedade que inclui pessoas com interesses diferentes. Há também uma observação persistente de que está a crescer, sobretudo após a pandemia de Covid-19:

“Acho que há uma variedade de comunidades, não apenas uma. Mas estou no grupo [de Whatsapp] onde colocaste esta entrevista, e temos visto um crescimento do desejo de criar comunidade. E divide-se em grupos mais pequenos, por exemplo alguns de nós vamos a dançar nas quarta-feiras” (Cátia, 52 anos).

“Acho que sim, sem dúvida [existe uma comunidade]. Mas nos últimos dois anos, depois do Covid, é principalmente devido às estrangeiras. Porque quando comecei a organizar eventos há 10 anos, era para a comunidade portuguesa, e estávamos a tentar encontrar comunidade.”

Mas nos últimos dois ou três anos, acho que é as estrangeiras que estão a organizar picnics e festas e coisas assim” (Leonor, 35 anos).

Não obstante, uma análise dos conteúdos da revista *Zona Livre* do Clube Safo, assim como as opiniões da representante do Clube Safo, ajuda na consideração da tensão entre a visibilidade e a diversidade da comunidade de mulheres *queer* em Lisboa. Em específico, a forma como muitas mulheres sofrem uma multiplicidade de discriminações, o que significa que têm ainda menos visibilidade perante a sociedade. Na revista *Zona Livre* do Clube Safo, uma mulher angolana a residir em Lisboa contribuiu com um artigo sobre as suas experiências na cidade e as suas dificuldades para encontrar uma comunidade nos bares e clubes *queer* de Lisboa, e sobre a ideia de que as mulheres negras e *queer* vivem em bolhas. A este respeito escreveu:

“Não vivemos em bolhas simplesmente porque queremos, vivemos em bolhas porque não há espaços para nós! Sim, esses coletivos e associações governamentais lutam pelos direitos das mulheres lésbicas brancas, porque a maioria deles são dirigidos por mulheres lésbicas brancas que não podem entender o que é passar o dia na pele de uma sapatonas negra. Na sua maioria são pessoas de classe económica média-alta, não vivem em bairros, não andam de transporte, não têm medo de perder o trabalho. Como nos juntaríamos a pessoas que não lutam por causas que nos afligem? Que não tem no seu seio sapatonas negras da periferia que entendam a nossa luta?” (Márcia Silva, Revista Zona Livre, 2020:22).

De modo semelhante às críticas de Lorde (1979: 53-55) e Alexa Santos (Gerador, 2023) ao nível internacional e nacional, este testemunho oferece uma crítica do movimento feminista branco em Portugal, e a forma como as mulheres brancas não percebem a experiência da mulher negra no país.

Contudo, na entrevista como parte desta pesquisa, Santos salienta que a diversidade na comunidade de mulheres *queer* em Lisboa não é apenas uma questão de cor de pele:

“Eu acho que nós quando pensamos em diversidade não podemos pensar só numa espécie de quem é que são, se temos pessoas negras, se temos pessoas com deficiência, se temos... A verdade é que nós temos pessoas conservadoras, católicas, pagãs, xamânicas, hindus, muçulmanas, budistas, a nível, por exemplo, de questões religiosas, mas depois também temos

peessoas negras, pessoas brancas, pessoas mais novas, pessoas mais velhas, que fazem parte da nossa associação” (representante do Clube Safo).

Como consequência desta diversidade, Santos defende que é difícil criar eventos e espaços dentro do Clube Safo que respeitem estas diferenças, especialmente para pessoas com deficiência, por isso os diferentes grupos “vão-se auto-organizando e vão-se juntando, tendo em conta as suas especificidades.” Nesta ótica, é claro que não é uma questão de considerar apenas uma forma de identidade; nomeadamente a sexual, mas a panóplia de identidades que um indivíduo pode possuir, a fim de perceber como é que estas interagem para produzir distintas desigualdades sociais. O ato de ignorar um grupo de pessoas, por exemplo as com uma deficiência, é uma boa ilustração do mecanismo de hierarquização (Therborn, 2013) que prioriza certas pessoas, ou identidades, sobre as outras.

Neste contexto, embora haja evidência de que o sentimento de comunidade está a crescer entre as mulheres entrevistadas, de acordo com a definição de Williams (1985), é também evidente que apenas uma comunidade não reflete a diversidade das mulheres *queer*, e que as desigualdades sociais que existem dentro do grupo são uma barreira marcante na criação de comunidade baseada na identidade sexual. Na verdade, é possível que outras identidades, seja em termos de categoria étnico-racial, religião ou idade, entre outros, provoquem sentimentos mais fortes de conexão e pertença.

4.2 A visibilidade nos espaços sociais e no local do trabalho: uma relação simbiótica

A (im)possibilidade de ser visível como uma pessoa *queer* no trabalho surgiu repetidamente nas entrevistas. Vejamos o exemplo de Juliana:

“Eu acho que me sentia desconfortável no ambiente de trabalho, o meu trabalho agora, mas tudo me deixa desconfortável no meu ambiente de trabalho agora. [...] Agora eu trabalho num banco e as pessoas são mais conservadoras. [...] Mesmo se individualmente não houver muita, em geral há muita homofobia, então são sítios onde eu me resguardo mais, onde eu fico mais de pé atrás, então se calhar estou mais desconfortável, sobretudo no início, se calhar, tipo, nos primeiros momentos.” (Juliana, 28 anos)

Entretanto, Teresa (34 anos), inspetora da judiciária, descreveu um episódio de discriminação que sofreu no trabalho no ano 2017:

“[...] quando entrei, inicialmente foi escolhida para o meu lugar outra pessoa, um homem. A pessoa do júri, a minha chefe, que depois viria a ser minha chefe, escolheu um homem, porque na entrevista perguntou se eu vivia sozinha, e eu disse não, e ela perguntou com quem é que eu vivia, e eu, que não precisava de ter dito, porque é uma pergunta que não se faz, disse que vivia com a minha namorada na altura. Mais tarde o homem que tinha sido escolhido para o meu lugar, “meu lugar”, não apareceu, não foi trabalhar para lá. E chamaram-me a mim, que estava a seguir, supostamente estava em segundo lugar. Mais tarde, a minha chefe disse que estava muito feliz com o meu trabalho e comigo e tudo mais, e disse-me que não percebia o que é que ela tinha na cabeça por ter escolhido um homem para o meu lugar, ao invés de me ter escolhido a mim. E confessou-me, tipo, “disseste que vivias com uma namorada, e é uma prisão feminina, e eu achei que não era boa ideia” [...]” (Teresa, 34 anos)

Embora este estudo se foque na visibilidade nos espaços sociais, é necessário discutir a relação simbiótica entre estes e a visibilidade no local de trabalho. Entre as entrevistadas, embora o grupo com a maior representação seja das especialistas das atividades intelectuais e científicas (46,6%), apenas 6,6% das mulheres ocupam um cargo na categoria de dirigente, diretores e gestores executivos. Estes dados apoiam as estatísticas a nível nacional incluídas no enquadramento teórico sobre as disparidades de género, e demonstram que este grupo de mulheres também sofre das desigualdades de recursos, de acordo com a teoria de Therborn (2006).

Nesta ótica, mais visibilidade nos espaços públicos seria imprescindível para aumentar o capital cultural da comunidade de mulheres *queer*, o que poderia impulsionar uma mudança de atitudes culturais no local de trabalho. Por sua vez, isto poderia ajudar a aumentar o capital económico das mulheres *queer*, salientado, deste modo, a importância da visibilidade no local de trabalho e nos espaços sociais.

4.3 Perceções sobre a criação da comunidade

4.3.1 Perceções sobre fatores que ajudam na criação da comunidade

Quanto às perceções dos fatores que estão a potencializar o crescimento dos sentimentos de comunidade e a possibilidade de criar ligações sociais, nove das entrevistadas mencionaram o papel das organizações não-governamentais (ONG), nomeadamente a ILGA e o Clube Safo, enquanto oito pessoas falaram sobre coletivos populares, tais como o *Fabulez*, *Azules*, *Goddess* e *Queer as Fuck*, que organizam eventos regulares com e sem fins lucrativos:

“Ah, essas comunidades, onde é que estão? Acho que assim é mais forte, então, pronto, acho que eu tenho estado mais em contacto, são as da Clube Safo, a Fabulez, não sei se sabes o que é [...] Então eu diria Safo, a Fabulez, pronto, mulheres queer, então ILGA, Rede Ex Aequo...”
(Juliana, 28 anos)

Aqui há dois temas importantes para discutir: a dependência do ativismo e do trabalho voluntário, e o carácter temporário das iniciativas baseadas em eventos em vez de um espaço físico estável, à semelhança do que acontece descrito noutros casos (Valentine, 1995: 100-101). Nas entrevistas torna-se evidente que o trabalho das associações, tais como a ILGA e o Clube Safo é fundamental para ajudar na criação de ligações sociais e também para oferecer apoio emocional e psicológico. Contudo, quando questionadas sobre os maiores desafios na realização de um projeto, Leonor, uma das entrevistadas que criou a organização *Queer as Fuck*, respondeu que é o financiamento:

“Acho que é o dinheiro, porque um dos princípios, para mim, é que não se deve pedir dinheiro às pessoas. Acho que a cultura deve ser gratuita. [...] Claro, temos de pagar às pessoas, mas podemos pedir donativos ou coisas assim, isto era também um dos princípios. Por isso, acho que esse é um dos maiores problemas. [...] Tive de parar no fim de 2021, por causa da exaustão, não podia fazer mais. Tive um novo trabalho e estive a tentar estudar também. Por isso parei. Mas no fim do ano passado, pensei ok, se calhar posso recomeçar. Porque muitas pessoas estavam a perguntar-me sobre o clube de livros queer em particular.” (Leonor, 35 anos)

O problema do financiamento e o desafio de criar eventos que são comercialmente viáveis é também reiterado por Alexa Santos do Clube Safo:

“Eu acho que é porque muitas vezes estas festas dependem muito da boa vontade de quem as faz, não é? Porque não são muito lucrativas, ou são lucrativas durante algum tempo e depois deixam de ser, o que acontece é que as pessoas depois vão abandonando, então acho que essa é uma dificuldade muito grande, e eu acho que é isso, eu acho que as pessoas são ciclos. Eu acho mesmo, acho mesmo que são ciclos. Às vezes dá, outras vezes não dá, às vezes é, mas outras vezes não, tipo por anos mesmo.” (Representante do Clube Safo)

As citações supramencionadas enfatizam o papel fundamental dos fundos na criação de eventos, e entre as entrevistadas, a preocupação com a componente económica foi mencionado por sete pessoas, entre as quais Chiara e Xana:

“Eu queria [sair mais à noite], neste momento não estou na melhor situação financeiramente.”
(Chiara, 24 anos)

“[falando sobre as influências que impactam a sua vivência em Lisboa] em todos os encontros que existem com outras pessoas queer, há sempre, ou é um jantar, ou é um bar, e é necessário ter dinheiro para poder consumir. É necessário ter dinheiro para ir até lá [...]. E isso faz muita diferença.” (Xana, 40 anos)

Estes testemunhos devem ser considerados também no contexto das disparidades nos salários mencionadas anteriormente. Desta perspetiva, torna-se claro que as mulheres em Portugal são geralmente mais socioeconomicamente desfavorecidas em comparação com os homens. Contudo, se a existência dos eventos para mulheres *queer* depender da vontade e da capacidade dos coletivos e das associações sem fins lucrativos, permanecem numa situação delicada, sempre em risco de desaparecer.

Outro fator importante é o papel das pessoas estrangeiras, sobretudo na criação de eventos. Muitas das mulheres acreditam que o facto de Lisboa ser uma cidade multicultural, que recebe cada vez mais turistas e expatriados ajuda a impulsionar uma mentalidade aberta. Como refere Rita:

“Eu acho que foi com a vinda de pessoas estrangeiras, eventualmente algumas dessas pessoas são mulheres queer e muitas das iniciativas partem de mulheres queer não portuguesas. Eu acho que foi isso que mudou. E há pessoas novas que vêm de outros sítios onde existem estas associações e que trouxeram isso para Lisboa.” (Rita, 31 anos)

De facto, a fundadora da organização *Fabulez* é uma mulher russa. Pode ser defendido que as iniciativas destas imigrantes em Portugal são um exemplo do conceito de *ethnoscape* de Appadurai (1996: 33-34), que se refere às pessoas que fazem parte das diversas formas de fluxos migratórios e que trazem com elas diferentes ideias e normas que promovem nos países de acolhimento. Embora haja evidência que as normas e mentalidades em Lisboa estão a mudar, tal como demonstrado pela presença e participação da comunidade de mulheres queer

na marcha do 25 de abril, é também uma preocupação que estas iniciativas possam desaparecer rapidamente se as fundadoras estrangeiras deixarem o país.

4.3.1 O papel da tecnologia na criação da comunidade

Quanto às barreiras na criação de ligações sociais e, finalmente, na criação de comunidade, quatro das entrevistadas mencionam a dificuldade em saberem por onde procurar, assim como a dificuldade em reconhecerem se uma mulher é *queer* num espaço público. A título de exemplo, Sofia (29 anos) explicou:

“No início, porque eu só me comecei a abrir mais a este mundo há mais ou menos um ano e meio, era muito difícil perceber como é que funcionava e onde é que estavam as mulheres queer propriamente ditas[...] Por isso, eu sentia essa dificuldade em encontrar, em perceber como é que funcionava, onde é que estavam, onde é que se encontravam. E de conhecer as pessoas, de ter vontade de falar e sentir que faço parte desse grupo. No início era difícil, sim” (Sofia, 29 anos).

Neste contexto, o papel da tecnologia revela-se fundamental na procura de espaços virtuais e físicos onde as mulheres *queer* podem encontrar-se, comunicar e organizar-se. Onze das entrevistadas sublinham o papel central da tecnologia na procura de amigas *queer*, especificamente as aplicações do Instagram, Whatsapp e Meet-Up, assim como as aplicações de namoro como o Bumble e o Tinder. Neste contexto, é possível defender que as aplicações de namoro e de comunicação oferecem às mulheres *queer* em Lisboa uma forma de evitarem o olhar masculino e de serem visíveis apenas para quem querem ser visíveis, em concordância com o conceito da visibilidade seletiva (Carrasco & Kerne, 2018: 250; Hardy, Geier, Vargas, Doll & Howard, 2022: 525; Hardy & Lindtner, 2017; Dym, Brubaker, Fiesler & Semaan, 2019: 154). Este ponto também apoia as primeiras conclusões na década de noventa do século XX sobre o potencial das novas tecnologias para oferecer uma forma em quea grupos oprimidos, neste caso as mulheres *queer*, podem comunicar de forma desimpedida (Sproull and Kiesler, 1991; Rand Corporation, 1995; Hiltz and Turoff, 1993; Sato et al, 1995; US Department of Commerce, 1999). Contudo, para poderem aceder a estes grupos, é necessário, obviamente, terem acesso à tecnologia. Já para Teresa (34 anos), o facto de ela não usar as aplicações torna-se uma barreira na criação de ligações sociais:

“Tive alguns relacionamentos, mas foram relacionamentos que, em geral, começaram através de algum amigo que eu já tinha, que me apresentou, ou então na faculdade, ou no trabalho. Nunca a sair à noite e nunca nas aplicações, por exemplo. Também não uso, mas eventualmente, eu também sou um bocado reservada, não é que eu não queira ter mais amigos, quero, mas acho que com os 30 é mais difícil fazer amigos. Eu não gosto muito de aplicações, portanto, para já não consigo criar ainda.” (Teresa, 34 anos)

No caso de Teresa, é plausível que ela sinta que os grupos de mulheres *queer* que comunicam e organizam-se através de grupos *online* são dirigidas às mulheres mais jovens. Este fator torna-se ainda mais relevante no caso da irmã de Cátia (52 anos), que é uma mulher lésbica com 72 anos e que mora em Lisboa:

*“Agora a minha irmã tem 72 anos, e a mulher dela é um pouco mais velha. [...] Estão isoladas. Eram o casal *queer* do Castelo de São Jorge, mas agora não têm muitos amigos *queer*, nem uma comunidade *queer*.”* (Cátia, 52 anos)

Na verdade, apenas 53,2% dos idosos em Portugal com mais de 65 anos conseguem utilizar a Internet autonomamente, em comparação com 78% na faixa etária de 44 a 64 anos (Patinha Dias, 2024). Isto pode ser encarado como um outro exemplo da exclusão como mecanismo que produz as desigualdades sociais (Therborn, 2013), pois as pessoas que não estão *online*, especificamente as idosas, têm mais dificuldade em usufruir das oportunidades de criar ou integrar uma comunidade e ganhar visibilidade através dos novos meios tecnológicos.

Capítulo V: Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa

5.1.1 Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa como mulher

Nas entrevistas, 14 das mulheres expressaram preocupação em relação à falta de segurança pessoal. A título de exemplo, Sofia (29 anos) explica:

“Eu acho que, sendo mulher, há sempre um pouco mais de receio de ser atacada, especialmente à noite, [por exemplo no] Cais [do Sodré] com menos pessoas. Mas há uma sensação de vulnerabilidade maior, que não condiciona muito a minha vida por causa disso, mas é uma preocupação maior do que se fosse homem.” (Sofia, 29 anos)

Entretanto, Juliana (28 anos) fala sobre episódios de violência verbal:

“Na minha rua há um café na esquina [...] onde o dono do café é um homem duns 50 anos, que é aquele que se vê uma rapariga bonita a passar começa a fazer barulhos como se fosse um gato, se vê uma rapariga mais masculina começa a escarnecê-la. E o ambiente do café é assim em geral também.” (Juliana, 28 anos)

Estas citações demonstram os paradoxos da visibilidade das mulheres *queer* em Lisboa. Por um lado, a sua existência como mulheres *queer* que conseguem ocupar espaço, criar ligações e aceder recursos na cidade é ainda pouco visível. Por outro lado, nos espaços públicos em Lisboa, são constantemente lembradas da sua visibilidade ampliada pelo olhar masculino, assim como a maneira como sentem um certo nível de desconforto ou medo que pode ser comparado ao estudo do fenómeno da violação de Brownmiller (1993).

5.1.2 Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa como mulher *queer*

A sensação de visibilidade exagerada é agravada nos momentos em que as mulheres *queer* demonstram afeto em público, tal como a representante do *Fabulez* explica:

“Eu estava com uma mulher e estávamos a caminhar pelo centro de Lisboa. Estávamos na Rua Verde a beijar-nos, e havia um carro que parou atrás de nós, baixou a janela e ficou a olhar para nos e a dizer alguma coisa de uma forma assustadora e irritante, e nos dissemos-lhe ‘vá-se embora!’ ” (Representante do *Fabulez*)

Além disso, Lorena (35 anos), falando sobre a possibilidade de mostrar afetos em público em Lisboa, descreve o seu desconforto na rua:

“Acho que depende do tipo de afetos, no caso de andar de mãos dadas ou abraçar, acho que as pessoas pensam que é fofo. Mas se for um beijo mais apaixonado, não sei. Não me sentiria confortável. Mesmo que estivéssemos nos Países Baixos ou em Espanha, que são países mais abertos à homossexualidade, também não me sentiria confortável em mostrar este tipo de afetos na rua” (Lorena, 35 anos).

Adicionalmente, quando questionada sobre a sua experiência de discriminação ou violência em Lisboa no passado devido à sua identidade sexual, Xana (40 anos) descreveu uma ocorrência que aconteceu há aproximadamente 11 anos na área de Santos:

“Eu estava com a minha mulher, na altura namorávamos há pouco tempo, e estávamos as duas dentro do carro a beijar-nos, e um grupo de rapazes ficou à volta do carro e começaram a bater nos vidros e a chamar-nos nomes. E tivemos que ir embora, tivemos que pegar no carro e ir embora.” (Xana, 40 anos).

De facto, não foi possível localizar estatísticas que demonstrassem que, de acordo com as conclusões de Tomsen & Mason (2001: 261), Comstock, (1991) e Sandroussi & Thompson (1995), as mulheres *queer* vivem mais episódios de violência em Lisboa do que as mulheres heterossexuais. No entanto, estes testemunhos não só salientam que as mulheres que participaram no estudo têm uma preocupação com o facto de que a demonstração pública da sua sexualidade poder aumentar ainda mais a sua visibilidade e vulnerabilidade aos olhos dos indivíduos do sexo masculino, mas evidenciam também que esta atenção pode resultar numa forma de assédio ou agressão à qual, de outra forma, elas poderiam não estar expostas.

5.1.2 Perceções e experiências da (in)segurança em Lisboa como mulher negra

Entretanto, é necessário investigar a forma como a insegurança originada por ser uma mulher *queer* interage com outras formas de discriminação. A este respeito, é interessante considerar a experiência de Bia (32 anos). Na sua entrevista, não só mencionou ocorrências de assédio e importunação, mas explicou a forma como o facto de fazer parte da comunidade africana intensifica ainda mais o sentimento de vulnerabilidade:

“Já sofri assédio, assim mais de, enfim, algum homem vir atrás, tentar, sei lá, fazer conversa quando nitidamente eu mostrei que não estava interessada. Já aconteceu também estar de mãos dadas com alguém, isso também acontecer, virem atrás, ficarem a olhar fixamente, esse tipo de assédios são os mais comuns.” (Bia, 32 anos).

“O que mais me acontece é assédio por parte de homens negros. Isso é um assunto um bocado delicado, confesso. Estou a falar aqui porque sei que, do que eu entendi, é um trabalho que estás a fazer para a universidade, não é? Enfim, acho que pode ser útil essa informação. Mas a realidade é que o assédio que um homem negro faz a uma mulher negra é muito diferente do assédio que ele poderá fazer a uma mulher branca, se é que faz. Muitas vezes nem sequer isso acontece. Então, é algo que acontece muito frequentemente comigo, sofrer de assédio, e normalmente por parte de homens negros.” (Bia, 32 anos).

Quando questionada sobre a diferença entre as experiências das mulheres brancas e negras, ela salienta a percepção de que homens negros se sentem mais à vontade para agredir e importunar as mulheres negras em comparação com as mulheres brancas, salientando, uma vez, a situação de maior fragilidade das mulheres negras:

“A questão é que, falando no geral, provavelmente esse assédio de um homem negro nunca chega a acontecer a uma mulher branca. Ele, se calhar, na mente dele pode ver uma mulher branca, interessante, mas ele não se vai dirigir a ela, vai ficar só para ele. Enquanto que com uma mulher negra ele sente-se confortável em ir lá, importunar e desrespeitar a mulher, mesmo a mulher dizendo, ‘olha, vai-te embora’. Então, eu diria que raramente um homem negro se dirige a uma mulher branca para assediá-la. Raramente. E essa é a diferença.”

O testemunho de Bia pode ser relacionado diretamente com as discussões sobre as relações entre o racismo, o sexismo e o passado colonial em Portugal. É possível que, em concordância com Lorde (1979: 55), Bia sinta que existe uma falha do movimento branco no reconhecimento específico da vulnerabilidade das mulheres negras. O testemunho fornece provas adicionais acerca da forma como as vidas e os corpos das mulheres negras são desvalorizados na sociedade pós-colonial de Portugal. Isto significa, por sua vez, que elas se sentem sempre vulneráveis à importunação, agressão ou violação, sem qualquer proteção do estado nem do sistema judicial. Neste sentido, é imprescindível notar que os relatórios publicados por associações governamentais e não-governamentais, nomeadamente a CIG e a APAV, não incluem informações sobre a categoria étnico-racial das pessoas que participam nos estudos. Mesmo que seja importante lembrar que o artigo 35 da Constituição Portuguesa (1976) não permite a recolha de dados acerca da raça para assegurar que não são utilizadas para promover a discriminação, é possível defender que isto estimula o daltonismo racial, pois na investigação as experiências específicas das pessoas de cor não são consideradas. Isto significa que não é possível seguir tendências quanto a esta dimensão e demonstra que a situação das mulheres negras não é considerada de forma aprofundada pelo estado, nem pelas suas instituições ou pelas várias associações não-governamentais. Portanto, pode argumentar-se que isto representa, de facto, o daltonismo racial que não reconhecem a prevalência do racismo na sociedade portuguesa e nas instituições do estado, de acordo com o quarto quadro da teoria do daltonismo racial (Dunbar & Holbrook, 2022: 4; Bonilla-Silva, 2006, 2015; Burke, 2016).

5.2 A relação entre a (in)segurança e o espaço social

Outro tema de importância refere-se às perspetivas e experiências de insegurança em várias áreas da cidade. Destaca-se aqui a zona do Bairro Alto, que foi alvo de muitos comentários nas entrevistas, tanto no sentido positivo como negativo. Embora seis pessoas tivessem identificado a zona como um lugar *queer-friendly*, incluindo as representantes do Clube Safo e da Casa Qui, quatro mulheres também a referiram como sendo um lugar com mais insegurança para mulheres *queer*:

“Ir ao Bairro Alto é sempre complicado, apenas como mulher, sem considerar o facto de ser gay, mas se fores gay, acho que é ainda pior [...] Os homens são bastante agressivos, sobretudo à noite quando estão embriagados, naquela área.” (Sally, 36 anos)

Para além disso, Andreia (35 anos) descreve um episódio do abuso verbal que aconteceu no Bairro Alto, em 2008:

“Uma vez, eu estava no Bairro Alto, e já foi há uns anos, estava no Bairro Alto sentada, assim no parapeito de um prédio, com a minha namorada na altura, e não estávamos a fazer nada, estávamos sentadas juntas, mas não estávamos a fazer nada que fosse muito visível, e passou um grupo de rapazes e gritaram, ‘fufas, fufas’. Foi o único episódio que tive, assim, de discriminação” (Andreia, 35 anos).

Neste contexto, é interessante considerar o caso do bar Purex no Bairro Alto, que pertence a três lésbicas. A representante do *Fabulez*, que coopera de forma frequente com o bar, conta a sua história:

“Abriram como um bar lésbico e tinham noites para lésbicas, com eventos destinados às mulheres queer, mas não eram muito populares no passado e para elas era muito difícil atrair o público, por isso decidiram mudar o público-alvo para pessoas queer em geral. Se não tivessem feito isto, tinham tido de fechar.” (Representante do *Fabulez*)

O Purex é localizado numa zona que é frequentada por todas as pessoas, incluindo homens e pessoas heterossexuais, e por isso é um lugar onde as mulheres *queer* podem ser mais visíveis aos olhos de pessoas que podem abusar delas ou agredi-las. O facto de várias mulheres

que participaram no estudo se sentirem inseguras no Bairro Alto, ou terem vivido episódios abusivos naquela área, apoia as conclusões na literatura que salientam o facto de as mulheres *queer* terem mais risco de estar sujeitas a violência nos espaços públicos (Tomsen & Mason, 2001: 261; Comstock, 1991; Sandroussi & Thompson, 1995). De acordo com o estudo de Condon, Lieber & Maillochon (2007: 103), isto pode significar que o evitamento dos bares nestas áreas, especificamente no Bairro Alto neste caso, é um exemplo de uma estratégia para se protegerem. A este respeito, é notável que quatro mulheres destacaram a zona de Graça como um lugar *queer-friendly* para elas, enquanto mais quatro mulheres mencionaram a zona dos Anjos. Portanto, pode-se concluir que é mais provável que tenham mais vontade de passar tempo em lugares que são mais acolhedores especificamente para mulheres *queer*, e onde elas podem sentir salvo de violência e importunação.

Capítulo VI: Perceções sobre espaços existentes para mulheres *queer*

6.1 Perceções sobre os desejos e passatempos das mulheres *queer*

Nas 17 entrevistas realizadas, incluindo com as representantes das associações, doze pessoas consideraram que não havia espaços suficientes para mulheres *queer* em Lisboa, enquanto três responderam que havia uma oferta adequada e mais três pessoas não sabiam. Numa análise das razões possíveis para esta diferença a nível de respostas, uma primeira observação refere-se aos preconceitos sobre as preferências das mulheres *queer*. A título de exemplo, a representante do *Fabulez* avança uma crença no estereótipo de que as mulheres *queer* preferem ficar em casa, o que pode ser comparado com o estudo de Castells (1983) e com as perspetivas das participantes no estudo de Mancuso (2020), e explicou a perceção de que os homens *queer* são mais sociais do que as mulheres *queer*:

“Acho que os homens queer, não sei se são mais sociais, se calhar são mais sociais. Costumam sair mais e dominar os espaços queer. Mas também sabemos que no caso das mulheres queer, existe o ‘lesbian nesting’. [...] Ficam só em casa.”

A fim de contestar a narrativa de que as mulheres *queer* “naturalmente” preferem ficar em casa, convém explorar as opiniões e experiências de duas das mulheres incluídas nesta investigação: Teresa (34 anos) e Xana (40 anos). No caso de Teresa, que pensava que não havia espaços suficientes na cidade, na primeira instância ela fala dos sentimentos de distância que ela sente em relação à comunidade de mulheres *queer* em Lisboa:

“Há uns anos que já não saio propriamente, estou um bocado desligada da noite, e depois estive a trabalhar até há pouco tempo fora. [...] Eu voltei para Lisboa porque trabalhava, trabalhava, trabalhava e não tinha vida pessoal. Estava a trabalhar no sul do país, trabalhava muito [...], e dei pouca importância à parte pessoal. Tive alguns relacionamentos, mas foram relacionamentos que, em geral, começaram através de algum amigo que eu já tinha, que me apresentou, ou então na faculdade, ou no trabalho, nunca a sair à noite e nunca nas aplicações, por exemplo, também não uso, mas eventualmente, eu também sou um bocado reservada, não é que eu não queira ter mais amigos, quero, mas acho que com os 30 é mais difícil fazer amigos. Eu não gosto muito de aplicações, portanto, para já não consigo criar [ligações sociais] ainda” (Teresa, 34 anos).

Para além disto, Teresa também repete alguns preconceitos sobre os hábitos e os desejos das mulheres. Em conjunto com uma crença na ideia de que as mulheres *queer* não querem sair de forma frequente, ela também demonstra uma internalização de preconceitos que eram prevalentes durante a ditadura fascista, assim como na era pós-revolução, que expõem a passividade sexual das mulheres, assim como a ideia de que as mulheres têm uma predisposição para o amor romântico. Estes preconceitos resultam da censura da promiscuidade das mulheres e a noção de que o papel “natural” das mulheres é na casa (Dias, Machado & Gonçalves, 2012), e podem ser observados nas seguintes afirmações:

“Sabes que a experiência me mostrou que a mulher lésbica não é uma mulher de presença regular, frequente. Enquanto os homens, mais facilmente, homens gays, são capazes de gastar dinheiro e ir sair para determinados sítios mais regularmente, sei lá, fazer festas, a mulher é um bocadinho diferente e não é a melhor cliente. A experiência que eu tenho é que muitos dos espaços existentes acabaram por não se aguentar, acabaram por falir, por algum motivo, portanto, eu creio que a mulher lésbica não é a mulher mais, o cliente mais favorável a prosperar economicamente, não é, um estabelecimento. É a experiência que eu tenho.” (Teresa, 34 anos).

“A mulher é um ser que procura ‘mating’, procura uma pessoa com quem estar e quase que se fundir, quase que unir e assim que isso acontece parece que desaparece do cenário, parece que fica maioritariamente em casa ou a fazer coisas em família com a namorada ou tudo mais. Existe uma grande diferença, enquanto o homem, além de me parecer maioritariamente que se sente mais livre, que quer explorar, gosta de explorar mais a sua sexualidade, [...] não tem

essa união, essa coisa de ‘vamos ficar em casa a ver Netflix’ e nada disso. Na prisão [em que trabalha] é muito compreensível esse lado feminino, mesmo mulheres que se identificam como heterossexuais querem uma pessoa com traços mais masculinos, com uma energia mais masculina, que as defenda, que as proteja, que seja tipo namorada, namorado e vem muito da natureza feminina. Não acho que tenha a ver, embora a parte económica também interfira, porque os homens sem dúvida ganham melhor do que as mulheres, têm trabalhos diferentes, dedicam-se a trabalhos diferentes e mais bem remunerados, já além de serem homens e de receberem melhor só por serem homens. Claro, e há de continuar assim por mais tempo, porque ainda existe esse esforço, mas acho que não é isso que não permite à mulher sair, às vezes é uma escolha delas, além de ser inseguro, maioritariamente para as mulheres saírem em grupo, sozinhas, é mais inseguro. A segurança é uma coisa importante” (Teresa, 34 anos).

Apesar de expressar determinados preconceitos sobre as diferenças entre as mulheres e os homens, Teresa acaba por reconhecer que esse maior recato das mulheres pode dever-se condições objetivas das mulheres, e especialmente das mulheres *queer*, de impedimentos económicos e de sentimentos de insegurança, inibidores das saídas, sobretudo noturnas. E, mais tarde na conversa, Teresa manifesta um desejo, não apenas de mais espaços destinados às mulheres *queer*, mas de um bairro inteiro, de forma semelhante ao bairro de Chueca em Madrid, em Espanha:

“Gostava assim de um espaço estilo coffee shop, que eu conhecesse realmente que fosse uma coisa assim meio cultural, que fizesse de vez em quando eventos ou coisas assim giras tanto durante o dia como à noite. E que de alguma maneira facilitasse o convívio de pessoas que não se conhecem, que não vão em grupo. [...]e que houvesse efetivamente uma divulgação disso, maciça, uma divulgação para chegar, porque muita gente não sabe onde se dirigir, quem conhecer” (Teresa, 34 anos).

“Gosto de zonas como a Chueca, por exemplo, que têm sítios que tu sabes que são dedicados à comunidade, gostava que houvesse mais, portanto, se eu for a Madrid gosto de ir lá. Mas, por exemplo, fui a Barcelona há uns anos atrás e não encontrei nenhum sítio lésbico, encontrei só sítios que eram LGBT, ou então para homens, havia um lésbico que estava fechado e é pena, é pena” (Teresa, 34 anos).

É possível deduzir do testemunho de Teresa que não tem um sentimento de pertença à comunidade de mulheres *queer*, nem aos espaços *queer* em Lisboa atualmente. Mesmo assim, o facto de ela mencionar a sua segurança indica que sente um certo medo de sair em Lisboa como mulher, sobretudo à noite, o que salienta de novo a forma como o medo é utilizado para lembrar às mulheres que não têm poder nos espaços públicos.

Nesta ordem de ideais, o testemunho de Xana é também interessante. Em primeiro lugar, considera que não existe uma oferta suficiente de espaços para mulheres *queer* em Lisboa, identificando apenas um. Quando questionada sobre se existiam barreiras na criação de ligações sociais em Lisboa, a conversa foi a seguinte:

Xana: Há uma barreira muito grande que é haver só um bar lésbico em Lisboa.

Entrevistadora: E qual é o bar?

Xana: É a Maria Caxuxa.

Entrevistadora: E gostas de ir a esse bar?

Xana: Eu não costumo sair muito.

Entrevistadora: Porquê?

Xana: Porque gosto de dormir cedo.

Embora sair à noite não seja um interesse para todas as pessoas, há uma divergência no facto de, por um lado, Xana exprimir o desejo de haver mais bares lésbicos em Lisboa, e por outro lado, o seu desinteresse em sair. A este respeito, convém lembrar que Xana foi vítima de uma agressão na zona de Santos no passado, como explicado anteriormente. Portanto, é possível que o medo seja também a razão pela qual Xana não costuma sair, em vez de simplesmente um desejo de ficar em casa.

Por fim, os testemunhos de Xana e Teresa são mais uma evidência de que a decisão de não sair não se deve ao fenómeno do *lesbian nesting*; o termo utilizado pela representante do *Fabulez* para descrever a ideia de que as mulheres *queer* preferem ficar em casa. Na verdade, uma vez que o género é uma construção social (Connell, 2002: 9.10), é problemático tentar atribuir determinados hábitos à natureza feminina ou masculina como se fossem factos biológicos, sem questionar mais aprofundadamente as tensões subjacentes que podem contribuir para a realização das mesmas. Ao invés disso, é possível que as decisões de Teresa e Xana de não saírem e de ficarem em casa sejam exemplos de autoexclusão para se protegerem da possibilidade de serem importunadas ou agredidas, em concordância com a investigação de

Condon, Lieber e Maillochon (2007: 103). Para além disso, é possível defender que o facto de algumas mulheres que participaram no estudo terem repetido estes preconceitos é um exemplo da violência simbólica (Bourdieu, 2001: 33), uma vez que internalizam estas noções, apesar de serem uma justificação para a escassez de espaços públicos para as mulheres *queer* e do sentimento de insegurança que a sua frequência provocaria.

6.2 Experiências e sentimentos sobre partilhar espaços com pessoas heterossexuais

Quanto às perspetivas das mulheres que participaram no estudo sobre a partilha dos espaços sociais com pessoas heterossexuais, quatro mulheres responderam que passam tempo em lugares que são considerados heterossexuais. Uma razão para isto era o facto de terem amigos heterossexuais. Contudo, convém destacar a resposta de Andreia (35 anos):

“Sinto-me [confortável em bares heterossexuais] porque eu também tenho uma forma de estar que dou pouco nas vistas, não é? Portanto, não estou ali a mostrar a toda a gente aquilo que eu sou. Quem sabe é quem tem que saber e quem não tem que saber não sabe. Portanto, se me virem num bar não vão assumir deliberadamente que eu sou queer, diria eu. Não é porque eu não queira que as pessoas saibam porque as pessoas todas sabem, mas, sei lá, não sou assim, não é? Estar aos beijos ou estar agarrada ou estar assim. Portanto, por isso sinto-me bem.”
(Andreia, 35 anos)

Este testemunho pode ser descrito como um exemplo da visibilidade seletiva (Carrasco & Kerne, 2018: 250), uma vez que nos bares frequentados por pessoas heterossexuais, Andreia não revela abertamente o facto de ser *queer*. Apesar de dizer que se sente confortável nestes espaços, é possível que o uso da visibilidade seletiva seja outro tipo de estratégia para se proteger da possibilidade da importunação ou violência em lugares dominados por pessoas heterossexuais e por homens em particular.

Para além disso, sete das mulheres entrevistadas afirmaram que evitavam alguns ou todos os espaços sociais dirigidos a pessoas heterossexuais. Em seis destas respostas, a razão era o facto de evitarem a atenção indesejada dos homens, como contam, entre outras, Sara e Rita:

“Se eu quiser ir sair com amigos, a nossa principal escolha será querer ir a locais que sabemos que são queer-friendly ou especificamente queer no que toca à aceitação. Também para evitar

principalmente os homens hétero, machismo, etc, os espaços queer são mais seguros para as mulheres do que os espaços héteros, infelizmente." (Sara, 27 anos)

"Eu não gosto muito de ir à Rua Cor-de-Rosa. Porque é muito tipo 'bros trying to get a hook up'. Especialmente tem muitos homens estrangeiros que querem tipo 'one night stands'. Então, como mulher eu acho que há sempre tentativas de 'pick up' e de 'flirt'. E é só tipo 'annoying'. Portanto, a Rua Cor-de-Rosa e o Cais [do Sodré], um bocado em geral. E depois, eu não vou a discotecas, mas uma discoteca que eu não ia era o Lust. Pela mesma razão, que eu acho que há sempre um ambiente de tipo 'flirt' e de 'one night stand' que não é queer. Só me sinto um bocado assediada. É 'just annoying'." (Rita, 31 anos)

Nestes testemunhos, o tema da segurança é novamente evidente. O facto de as mulheres quererem evitar a atenção dos homens nestes lugares demonstra, novamente, que elas são conscientes, intencionalmente ou não, da sua visibilidade intensificada sob o olhar masculino (Brighenti, 2007: 330; Mulvey, 1975). Na literatura académica e nos dados recolhidos para este estudo, a atenção dos homens face às mulheres pode oscilar entre tentativas de flertar e ocorrências de importunação e violação, tal como enfatizado por Brownmiller (1993). Ainda que as interações descritas pelas mulheres neste estudo variem na sua gravidade, demonstram que os homens dominam todos os espaços sociais, enquanto há uma expectativa de que a mulher pode, ou deve, submeter-se aos seus desejos, tal como demonstra a teoria da dominação masculina de Bourdieu (2001), assim como as relações de poder entre homens e mulheres (Connell, 2002).

No testemunho de Bia (32 anos), ela também explica a forma como evita "os espaços heteronormativos" devido a um desejo de evitar chamar a atenção para o facto de ser *queer*. Não obstante, quando questionada se havia bares, lugares ou zonas da cidade que ela evitava especificamente, respondeu:

"Sim, normalmente espaços de noite africana, por exemplo, música africana, porque na minha opinião é dos espaços mais heteronormativos que existem" (Bia, 32 anos).

A partir desta resposta, é claro que as normas de género e as relações de poder entre homens e mulheres (Connell, 2002) dentro da comunidade afrodescendente em Lisboa se tornam relevantes. A experiência de Bia em espaços onde há uma grande presença de afrodescendentes pode ser considerada um exemplo de heterossexismo (Lorde, 1985), e

ênfatiza que as mulheres negras e *queer* têm de enfrentar não apenas o racismo estrutural da sociedade portuguesa, mas também a homofobia dentro da sua comunidade. Isto pode significar que uma demonstração da sua identidade sexual pode aumentar sentimentos de vulnerabilidade e insegurança.

Conclusão

No que diz respeito às perceções das entrevistadas sobre a visibilidade das mulheres *queer* em Lisboa nos dias que correm, é possível concluir que esta permanece baixa. Apesar de haver alguns sinais de progresso, parece que, 50 anos após a revolução de 25 de abril 1974, os eventos e os espaços dirigidos a este grupo demográfico são visíveis maioritariamente para as pessoas que já sabem da sua existência. Portanto, de acordo com Brighenti (2007: 329-30), o nível de visibilidade do grupo pode ser considerado abaixo do patamar daquilo que seria uma visibilidade justa, o que significa que continua a estar excluído na sociedade. Uma vez que a exclusão é um mecanismo que contribui para as desigualdades sociais, a baixa visibilidade também significa que as mulheres *queer* têm baixos níveis de capital social (Bourdieu, 1980: 3) e que não podem aceder aos vários recursos que estão disponíveis para outros grupos na sociedade, incluindo recursos financeiros e culturais, entre outros.

Apesar da evidência de algum aumento na visibilidade das mulheres *queer* na cidade em geral, é possível perceber que muitas mulheres têm preocupações quanto ao facto de serem visivelmente *queer* no local de trabalho. A este respeito, é necessário salientar que existe uma relação simbiótica entre a visibilidade na cidade e no local de trabalho. Segundo a teoria de capitais de Bourdieu (1979), os altos níveis de capital cultural podem melhorar a capacidade das mulheres *queer* de serem visíveis no local de trabalho, enquanto um aumento no capital económico (Neveu, 2018: 358; Bourdieu, 1979) do grupo pode também ajudá-las a terem mais visibilidade nos espaços sociais e na cidade em geral.

Na discussão sobre a visibilidade, não é suficiente considerar apenas uma forma de identidade. Em vários relatórios produzidos pelas instituições do estado sobre, por exemplo, as desigualdades sociais e a violência, é comum que só determinadas características sejam contempladas e analisadas, como é o caso do género, da idade ou da ocupação, enquanto outras são omitidas; nomeadamente as deficiências e a raça. Embora a Constituição da República Portuguesa (1976, art. 35) crie obstáculos na recolha de estes dados, a incapacidade de considerar o papel destes elementos significa que não é possível realizar uma análise interseccional sobre a forma como determinadas características interagem para impactar de forma negativa a vivência das mulheres *queer* em Lisboa.

Quanto às percepções de comunidade entre as mulheres *queer* em Lisboa, o presente trabalho demonstra que existe uma forte crença que há uma comunidade em crescimento na cidade. Contudo, não é possível defender que todas as mulheres *queer* se sentem parte desta comunidade, devido ao facto de que o grupo demográfico é muito diversificado. É possível que a identidade sexual não seja suficiente para formar uma base em que se pode criar apenas uma comunidade, e por isso se pode observar o crescimento de pequenas comunidades que refletem mais precisamente a interação entre identidades diferentes. Não obstante, o trabalho conclui também que, na tentativa de criar ligações sociais e alimentar o crescimento de comunidade, há uma dependência do ativismo e do trabalho voluntário para organizar eventos e atividades. Dadas as disparidades salariais entre homens e mulheres continuarem a ser significativas, é possível defender que estas iniciativas correm sempre o risco de desaparecer devido às dificuldades em criar e sustentar negócios dirigidos às mulheres *queer* que sejam comercialmente viáveis. De um modo semelhante, muitas das iniciativas são lançadas por mulheres estrangeiras que residem em Lisboa, seja de forma temporária ou permanente. Embora isto possa impulsionar mudanças culturais que aumentem a aceitação de pessoas *queer*, de acordo com o conceito de *ethnoscape* de Appadurai (1996: 33-34), é necessário enfatizar novamente a natureza frágil do crescimento da comunidade de mulheres *queer* em Lisboa, pois as mulheres que lideram as iniciativas podem deixar a cidade.

É possível concluir também que a tecnologia tem um papel central na criação de ligações sociais e, conseqüentemente, de comunidade para as mulheres entrevistadas. As aplicações de comunicação, tais como o Whatsapp, e as aplicações de namoro, como o Bumble, permitem às mulheres serem visíveis de forma seletiva (Carrasco & Kerne, 2018: 250), evitando, deste modo, a visibilidade intensificada sob o olhar masculino. No entanto, a formação de comunidades através das novas tecnologias pode também funcionar como um mecanismo de exclusão (Therborn, 2013), tal como exemplificado pelas mulheres que participaram no estudo ao relatarem experiências desiguais quanto ao uso e ao acesso à tecnologia, sobretudo no caso de pessoas mais velhas.

Apesar da forma como a tecnologia oferece mais possibilidades de serem visíveis de forma seletiva, no espaço físico é claro que as mulheres se sentem vulneráveis por causa da visibilidade reforçada pelo olhar masculino, e este sentimento de vulnerabilidade é agravado quando múltiplas discriminações interagem. Esta atenção atua como lembrança constante das relações de poder entre homens e mulheres e o domínio dos homens no espaço público, assim como a noção de que as mulheres não pertencem a determinados lugares (Gardner, 1995). As experiências relatadas pelas mulheres incluídas no estudo são evidência de que a demonstração

pública do poder, o facto de serem queer pode aumentar a sua visibilidade, e ao mesmo tempo, aumentar a possibilidade de receberem atenção indesejada ou de serem importunadas. No entanto, a desvalorização contínua dos corpos das mulheres negras, assim como o racismo estrutural evidente na sociedade pós-colonial de Portugal, enfatiza a forma como este grupo demográfico ainda se encontra no fundo da pirâmide hierárquica da sociedade (hooks, 1984). Para além disso, as perceções das relações entre as mulheres brancas e negras incluídas neste estudo salientam a aparente falha do movimento feminista e branco em reconhecer as experiências específicas das mulheres negras. Portanto, no caso das mulheres queer e negras, o sentimento de vulnerabilidade é ainda mais intenso, uma vez que a sua falta de proteção pode significar que as pessoas sentem mais liberdade para as importunar ou agredir. Esta situação demonstra a necessidade de incluir e analisar nos estudos e estatísticas oficiais uma variedade de características e identidades que podem ser alvo de discriminação, assim como as interações entre si, ao invés de considerarem apenas características como o género ou a idade.

As conversas sobre (in)segurança registadas nas entrevistas também indicaram que existem zonas na cidade onde as relações de poder se tornam mais fortes. Em específico, o Bairro Alto foi mencionado várias vezes não apenas como um lugar queer-friendly, mas também como um lugar onde as mulheres têm vivido experiências de abuso ou vulnerabilidade devido às atitudes agressivas das pessoas naquele espaço. Este ponto destaca a forma como a localização dos espaços queer pode impactar o (in)sucesso dos negócios dirigidos às mulheres queer por causa da apreensão que estas podem sentir quando se deslocam àquelas zonas.

O presente trabalho também observou que as entrevistadas repetiram de forma frequente certos preconceitos sobre as mulheres queer, nomeadamente a ideia de que ficam em casa e que não gostam de sair. Isto é um exemplo da violência simbólica (Bourdieu, 2001: 33), uma vez que muitas mulheres expressaram o desejo de existirem mais lugares exclusivamente para mulheres queer, mesmo que tivessem afirmado que não tinham vontade de sair. Na realidade, à luz da vulnerabilidade que as mulheres sentem em espaços heterossexuais, assim como em lugares dominados por homens, a decisão de ficarem em casa pode ser interpretada como uma estratégia de evitamento e de autoexclusão (Condon, Lieber & Maillochon, 2007: 103) a fim de se protegerem. No caso das mulheres negras que participaram no estudo, este ponto torna-se ainda mais relevante dentro da comunidade afrodescendente, devido ao foco acentuado na heteronormatividade, ou seja, o heterossexismo (Lorde, 1985).

Em última análise, no contexto do conceito da visibilidade de Brighenti (2007), em Lisboa é possível notar tensões entre perceções de baixa visibilidade como mulheres queer, que excluem as mulheres da sociedade e lhes negam acesso suficiente aos recursos e aos

espaços, e a visibilidade intensificada sob o olhar masculino. Quando são analisadas as intersecções entre a variedade de discriminações que as mulheres enfrentam, estas tensões tornam-se ainda mais complexas. No entanto, é possível defender que o estado português e as suas instituições são lentos em reconhecer as formas como as multiplicidades de identidades agravam as desigualdades sociais e as vulnerabilidades das mulheres queer, com o resultado de prejudicar a sua visibilidade.

Para terminar, convém salientar certas limitações deste trabalho. Em primeiro lugar, uma abordagem interseccional requer uma amostra diversificada, contudo, na recolha de dados, não foi possível falar com mais mulheres de origens diferentes, sobretudo no que diz respeito à categoria étnico-racial. De forma semelhante, esta pesquisa não considerou aprofundadamente o impacto de outras discriminações importantes na visibilidade das mulheres queer, tais como as deficiências ou a idade. Devido à necessidade de controlar os limites do trabalho, também se foca apenas nas experiências das mulheres cisgénero, sem a inclusão das mulheres trans. Portanto, projetos de investigação futuros devem criar mais espaço para incluir todas as formas de discriminação, a fim de assegurar que refletem a diversidade da comunidade que é objeto do estudo.

Bibliografia

- Abreu, A (2023). *Portugal's Inequality Regime: Many Contradictions, Multiple Pressures*. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 130 | 2023, publicado a 20 junho 2023, consultado a 31 março 2024. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/14479>
- Afonso, R. (2024). Era tudo clandestino: memórias lésbicas no Estado Novo. Em Santos, A. (Ed.), *Onde É Que Elas Andam?* (1ª Edição, pp. 13-17). Greta Edições.
- Almeida, S. J. (2010). *Homossexuais no Estado Novo*. Lisboa: Sextante Editora.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- APAV. (2019). Estatísticas APAV Crimes Sexuais 2013-2018. Associação Portuguesa de Apoio à Vítima. https://apav.pt/apav_v3/images/pdf/Estatisticas_APAV_CrimesSexuais_2013_2018.pdf
- APAV. (2023). Estatísticas APAV Relatório Anual 2023 . Associação Portuguesa de Apoio à Vítima. https://apav.pt/apav_v3/images/pdf/APAV_Totais_Nacionais_2023.pdf

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press. ProQuest Ebook Central. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/open/detail.action?docID=310379>
- Baião, A. (2024). *Caso de agressões na Amadora: Tribunal condena Cláudia Simões e agente da PSP a penas suspensas*. Expresso. <https://expresso.pt/sociedade/justica/2024-07-01-caso-de-agressoes-na-amadora-tribunal-condena-claudia-simoes-e-agente-da-psp-a-penas-suspensas-69366291>
- Barker, M., Richards, C. & Bowes-Catton, H. (2009) “All the World is Queer Save Thee and ME...”: Defining Queer and Bi at a Critical Sexology Seminar, *Journal of Bisexuality*, 9:3-4, 363-379, DOI: [10.1080/15299710903316638](https://doi.org/10.1080/15299710903316638)
- BBC News. (2012, April 18). Portugal Profile - Overview. *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/world-europe-17760432>
- Bell, D., Binnie, J., Cream, J., & Valentine, G. (1994). All hyped up and no place to go. *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, 1(1), 31–47. <https://doi.org/10.1080/09663699408721199>
- Bell, D., & Valentine, G. (1995). *Mapping desire : geographies of sexualities*. Routledge.
- Binnie, J. (1997). Coming out of Geography: Towards a Queer Epistemology? *Environment and Planning D: Society and Space*, 15(2), 223-237. <https://doi.org/10.1068/d150223>
- Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Bonilla-Silva, E. (2015). More than prejudice: Restatement, reflections, and new directions in critical race theory. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 73–87. <https://doi.org/10.1177/2332649214557042>
- Bourdieu, P. (1979). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1980). Le capital social: Notes provisoires. *Actes de la Recherche en Siences Sociales*, 31, 2-3.
- Bourdieu, P. (1994). “Avant propos dialogué in Maître J.” Pp. 5-22 in Jacques Maître. *L’Autobiographie d’un paranoïaque*. Paris: Economica.
- Bourdieu, P. (1999). *A Dominação Masculina* (01–2015.a ed.). Relógio D’Água.
- Bourdieu, P. (2018). Social Space and the Genesis of Appropriated Physical Space. *International Journal of Urban and Regional Research*, 42(1), 106–114. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12534>

- Braidwood, E. (2018). *Lesbian Visibility Day: Campaigners tell us what it means to them*. PinkNews. <https://www.thepinknews.com/2018/04/26/lesbian-visibility-day-campaigners-what-it-means-to-them/>
- Brandão, A (2011). Not Quite Women: Lesbian Activism in Portugal. In A. Woodward (Ed.), *Transforming Gendered Well-Being in Europe: The Impact of Social Movements*. Routledge.
- Brighenti, A. (2007). Visibility: A Category for the Social Sciences. *Current Sociology*, 55(3), 323–342. <https://doi.org/10.1177/0011392107076079>
- Brownmiller, S. (1993). *Against our will: Men, women, and rape* (1st Ballantine Books ed). Fawcett Columbine.
- Bryman, A. (2012) *Social Research Methods*. Oxford:OUP.
- Burke, M. A. (2016). New frontiers in the study of color-blind racism: A materialist approach. *Social Currents*, 3(2), 103–109. <https://doi.org/10.1177/2329496516636401>
- Cambridge University Press. (n.d.). Sapiosexual. In Cambridge English dictionary. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/42omosex/sapiosexual>
- Carrasco, M., & Kerne, A. (2018). Queer visibility: Supporting LGBT+ selective visibility on social media. In *Proceedings of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems* (CHI '18), 1–12. Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/3173574.3173824>
- Casa Qui. (n.d.). *Sobre nós*. <http://casa-qui.pt/index.php/missao/sobre-nos>
- Castells, M. (1983). Cultural Identity, Sexual Liberation and Urban Structure: The Gay Community in San Francisco. In *The City and the Grassroots: A cross-cultural theory of Urban Social Movements* (pp. 138–170). Edward Arnold.
- Clube Safo. (n.d.). *Apresentação*. <https://clubesafo.pt/quem-somos/apresentacao>
- Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género (CIG) (2023). Inquérito às Condições de Vida e Discriminação de Pessoas LGBTI em Portugal. <https://www.cig.gov.pt/wp-content/uploads/2023/11/IC2023.pdf>
- Comstock, G. (1991). *Violence against lesbians and gay men*. Columbia University Press.
- Condon, S., Lieber, M., & Maillochon, F. (2007). Feeling Unsafe in Public Places: Understanding Women's Fears. *Revue française de sociologie*, 48(5), 101–128. <https://doi.org/10.3917/rfs.485.0101>
- Connell, R. W. (2002). *Gender*. Polity, Blackwell Publishers.

- Constituição da República Portuguesa. (1976). Artigo 35. Diário da República. <https://www.parlamento.pt/sites/EM/PortugueseParliament/Documents/Constitution7th.pdf>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics, Vol 1989: Iss. 1,139-167. University of Chicago Legal Forum.
- Dias, A. R. C., Machado, C., & Gonçalves, M. (2012). From “Chastity As a Gift” to “Doing It As a Sign of Love”: A Longitudinal Analysis of the Discourses on Female Sexuality in Popular Magazines in Portugal. *SAGE Open*, 2(4), 215824401246734-. <https://doi.org/10.1177/2158244012467341>
- Dunbar, A., & Holbrook, M. A. (2023). A color-blind Lens: public perceptions of systemic racism in the criminal justice system. *Crime, Law, and Social Change*, 79(1), 1–20. <https://doi.org/10.1007/s10611-022-10032-3>
- Dym, B., Brubaker, J. R., Fiesler, C., & Semaan, B. (2019). “Coming out okay”: Community narratives for LGBTQ identity recovery work. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction*, 3(CSCW), Article 154, 1–28. <https://doi.org/10.1145/3359256>
- EsQrever. (2024). *AbriLés 2024: Celebrar a visibilidade lésbica em Portugal*. <https://esqrever.com/2024/04/13/abrilés-2024-celebrar-a-visibilidade-lesbica-em-portugal/>
- Eurostat (2023). “Gini Coefficient of Equivalised Disposable Income – EU-SILC Survey”. Accessed on 07.01.2023, at https://ec.europa.eu/43omosexu/databrowser/view/ILC_DI12/default/table?lang=en.
- Fabulez.community (2023) “You’re probably wondering “What is FabuLez?” [Photo]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CvFco2Zoakk/>
- Fundamental Rights Agency (FRA). (2024). LGBTIQ Survey 2024: Country sheet – Portugal. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/lgbtiq_survey-2024-country_sheet-portugal.pdf
- Ferreira, E. (2017). Lésbicas e Movimento Feminista: presenças, partilhas e (in)visibilidades. In Teresa Sales (Org.) *Mulheres que Falam de Mulheres*. Lisboa: UMAR, pp. 135-146.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon.
- Gardner, C. B. (1995). *Passing by: Gender and public harassment*. University of California Press.
- Garraio, J. (2016). Perdidas na exposição? Desafiar o imaginário colonial português através de fotografias de mulheres Negras [Lost on display? Challenging the Portuguese colonial

- imagination through photographs of Black women]. In A. S. Ribeiro & M. C. Ribeiro 1576 *Violence Against Women* 25(13) (Eds.), *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais* (pp. 279-303). Porto, Portugal: Afrontamento.
- Garraio, J. (2019). Framing sexual violence in Portuguese 44omosexual44s: On some practices of contemporary cultural representation and remembrance. *Violence Against Women*, 25(13), 1560–1579. <https://doi.org/10.1177/1077801219869547>
- Gerador (2023). *Alexa Santos (INMUNE): “Os movimentos feministas não trazem lugar para as 44omosexual44s das mulheres negras ainda hoje.”* <https://gerador.eu/alexa-santos-immune-os-movimentos-feministas-em-trazem-lugar-para-as-necessidades-das-mulheres-negras-ainda-hoje/>
- Gilbert, N (2001) *Researching social life*, Londres, Sage.
- Hardy, J., & Lindtner, S. (2017). Constructing a desiring user: Discourse, rurality, and design in location-based social networks. In *Proceedings of the 2017 ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work and Social Computing (CSCW '17)*, 13–25. Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/2998181.2998347>
- Hardy, J., Geier, C., Vargas, S., Doll, R., & Howard, A. (2022). LGBTQ futures and participatory design: Investigating visibility, community, and the future of future workshops. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction*, 6(CSCW2), Article 525, 1–25. <https://doi.org/10.1145/3555638>
- Hartless, J. (2018). “They’re gay bars, but they’re men bars”: Gendering questionably queer spaces in a Southeastern US university town. *Gender, Place & Culture*, 25(12), 1781–1800. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1557601>
- Henriques, J. G. (2016). *Racismo em português: O lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Tinta da China.
- Herdt, G. H. (1981). *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. McGraw-Hill.
- hooks, b. (1984). *Não serei eu mulher?* 3ª ed. Lisboa: Orfeu Negro
- ILGA-Europe. (2024). *Rainbow Map*. <https://rainbowmap.ilga-europe.org>
- Idealista. (2019). *Portugal is the most gay-friendly country in the world: How much does it cost to live in a gay neighborhood there?* Idealista. <https://www.idealista.pt/em/news/lifestyle-portugal/2019/07/02/381-portugal-most-gay-friendly-country-world-how-much-does-it>
- INE (2023), “Inquérito às Condições de Vida, Origens e Trajetórias da População Residente – Destaque, Informação à Comunicação Social, 23 de dezembro de 2023”, Lisboa, INE. Consultado a 02-01-2024. Disponível em

- https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_destaques&DESTAQUESdest_boui=625453018&DESTAQUESmodo=2.
- INE (2024^a). Indicadores: Índice de preços no consumidor (Taxa de variação média anual - %) por Local de residência (NUTS – 2013); Mensal. https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_indicadores&indOcorrCod=0011320&contexto=bd&selTab=tab2
- INE (2024^b). Indicadores: População residente (N.º) por Local de residência (NUTS – 2013), Sexo e Grupo etário; Anual. https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_indicadores&indOcorrCod=0004206&contexto=bd&selTab=tab2
- Kerpen, S., & Marston, K., (2019). Heteronormativity, In P. Atkinson, S. Delamont, A. Cernat, J.W. Sakshaug, & R.A. Williams (Eds.), SAGE Research Methods Foundations. <https://doi.org/10.4135/9781526421036767642>
- Lorde, A (1979). ‘The Master’s Tools will Never Dismantle the Master’s House. (2000). In Gender Space Architecture (pp. 69–71). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203449127-13>
- Lorde, A (1985). I am your sister Black women organizing across sexualities (1st ed.). Kitchen Table: Women of Color Press.
- Malta, J. (2023). *Católica e 45omosexual: Carolina vive entre comunidades de costas voltadas*. Rádio Renascença. <https://rr.sapo.pt/especial/religiao/2023/08/23/catolica-e-homossexual-carolina-vive-entre-comunidades-de-costas-voltadas/343308/>
- Mancuso, J.R. (2020). *The Politics of Lesbian Visibility in Manchester’s Queer Spaces* [Tese de doutouramento, University of Manchester]. <https://research.manchester.ac.uk/en/studentTheses/the-politics-of-lesbian-visibility-in-manchesters-queer-space>
- Maroy, C. (1997). A análise qualitativa de entrevistas. Em L. Albarello, F. Digneffe, J.-P. Hiernaux, C. Maroy, D. Ruquoy, & P. de Saint-Georges, Práticas e métodos de investigação em ciências sociais (pp. 114–155). Gradiva.
- Mason, G. (1997). Heterosexed violence: Typicality and ambiguity. In G. Mason & S. Tomsen (Eds.), *Homophobic violence* (pp. 23–38).
- Meyer, I. H. (2019). Experiences of discrimination among lesbian, gay, and bisexual people in the U.S. (pp. 1-2). The Williams Institute. Recuperado de <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/wp-content/uploads/LGB-Discrimination-Work>.

- Millbank, J. (2003). Gender, visibility and public space in refugee claims on the basis of sexual orientation. *Seattle Journal for Social Justice*, 1(3), 725–742.
- Monteiro, R., & Ferreira, V. (2016). Women’s movements and the State in Portugal: a State feminism approach. *Sociedade e Estado*, 31(2), 459–486. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000200008>
- Mulvey, L. (1975). Visual pleasure and narrative cinema. *Screen*, 16(3), 6–18.
- Nash, C. J. (2005). Contesting Identity: Politics of gays and lesbians in Toronto in the 1970s. *Gender, Place and Culture : A Journal of Feminist Geography*, 12(1), 113–135. <https://doi.org/10.1080/09663690500083115>
- Neveu, E. (2018). Bourdieu’s Capital(s): Sociologizing an Economic Concept. In *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199357192.013.15>
- Oakes, M (2022). *Polysexual vs. polyamory*. <https://www.outmaine.org/polysexual-vs-polyamory/#:~:text=A%20polysexual%20person%20is%20someone,to%20more%20than%20one%20gender>.
- OHCHR. (2024). *The struggle of trans and gender-diverse persons*. United Nations. Retrieved August 27, 2024, from <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/ie-sexual-orientation-and-gender-identity/struggle-trans-and-gender-diverse-persons>
- Oliveira, R. (2022). Salgueiro Maia: Quando a honra, a coragem e a integridade nos entregaram a liberdade. Observador. <https://observador.pt/opiniao/salgueiro-maia-quando-a-honra-a-coragem-e-a-integridade-nos-entregaram-a-liberdade/>
- Oswin, N. (2004). Towards radical geographies of complicit queer futures. *ACME an International E-Journal for Critical Geographies*, 3(2).
- Patinha Dias, M (2024). Internet é usada por apenas 53% dos idosos em Portugal. <https://www.noticiasaminuto.com/tech/2604389/internet-e-usada-por-apenas-53-dos-idosos-em-portugal>
- Piketty, T. (2013). *Le Capital au XXI^o siècle*. Paris: Seuil.
- Puar, J. (2002), A Transnational Feminist Critique of Queer Tourism. *Antipode*, 34: 935-946. <https://doi-org.libezproxy.open.ac.uk/10.1111/1467-8330.00283>
- Raposo, O., Alves, A. R., Varela, P., & Roldão, C. (2019). Negro drama: Racismo, segregação e violência policial nas periferias de Lisboa. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (119).
- Rose, G. (1990). Imagining Poplar in the 1920s: Contested concepts of community. *Journal of Historical Geography*, 16, 425–437.

- Saleiro, S., Ramalho, N., Menezes, M. & Gato, J. (2022). *Estudo nacional sobre necessidades das pessoas LGBTI e sobre a discriminação em razão da orientação sexual, identidade e expressão de género e características sexuais*. Lisboa: CIG – Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género.
- Sandroussi, J., & Thompson, S. (1995). *Out of the blue: A survey of violence and harassment against gay men and lesbians*. New South Wales Police Service.
- Santos Morais, D. (2024). 50 anos da revolução não foram só reivindicações de prostitutas e homossexuais. Público. <https://www.publico.pt/2024/04/17/p3/cronica/50-anos-revolucao-nao-reivindicacoes-prostitutas-homossexuais-2087232>
- Seabra, T., Mateus, S., Matias, A. R., & Roldão, C. (2018). Imigração e escolaridade: Trajetos e condições de integração. In *Desigualdades sociais: Portugal e a Europa* (pp. 301-314). Mundos Sociais.
- Sears, B., & Mallory, C. (2011). *Documented evidence of employment discrimination and its effects on LGBT people*. The Williams Institute. <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/wp-content/uploads/Sears-Mallory-Discrimination-July-20111.pdf>
- Serano, J. (2007). *Whipping Girl*. Emeryville: Seal Press.
- Shaw, J (2022). *Bi: The Hidden Culture, History and Science of Bisexuality*. Canongate Books Ltd
- Skeggs, B. (1999). Matter Out of Place: visibility and Sexualities in Leisure Spaces. *Leisure Studies*, 18(3), 213–232.
- SOS Racismo. (2024). Comunicado – Condenação de Cláudia Simões prova que a justiça portuguesa tem cor. SOS Racismo. Encontrado em <https://www.sosracismo.pt/comunicados-de-imprensa/comunicado-condenacao-de-claudia-simoes-prova-que-a-justica-portuguesa-tem-cor>
- Stonewall. (2020). *List of LGBTQ+ terms*. Stonewall. <https://www.stonewall.org.uk/list-lgbtq-terms>
- Therborn, G. (2006). Meaning, mechanisms, patterns, and forces: An introduction. In G. Therborn (Ed.), *Inequalities of the world* (pp. 1-58). Verso.
- Therborn, G. (2013). Three kinds of (in)equality, and their production. In *The killing fields of inequality* (pp. 48-67). Polity Press.
- Thompson, J. B. (2005). The New Visibility. *Theory, Culture & Society*, 22(6), 31–51.
- Tomsen, S., & Mason, G. (2001). Engendering homophobia: Violence, sexuality and gender conformity. *Journal of Sociology*, 37(3), 257–273. <https://doi.org/10.1177/144078301128756337>

- Travassos, L. (2024). Coleção Fresta. Uma abertura para os feminismos. Em Santos, A. (Ed.), *Onde É Que Elas Andam?* (1ª Edição, pp. 13-17). Greta Edições.
- Valentine, G. (1989). The geography of women's fear. *Area*, 21(4), 385–390.
- Valentine, G. (2003). Sexual Politics. In *A Companion to Political Geography* (eds J. Agnew, K. Mitchell and G. Toal). <https://doi.org/10.1002/9780470998946.ch26>

Anexos

Anexo A: Guião de entrevista a mulheres *queer* em Lisboa

Dados de caracterização da pessoa entrevistada

Idade:

Escolaridade:

Nacionalidade:

Categoria-étnico racial:

Condição perante o trabalho (se trabalha, estuda, está desempregada...):

Se é estudante, qual o ano e o curso que frequenta:

Se trabalha, qual a sua profissão:

A – Perceções e experiências da visibilidade e da comunidade em Lisboa

1. Qual é a sua ligação com Lisboa? Trabalha ou estuda na cidade? Passa nela os seus tempos livres, nomeadamente as saídas por lazer, saídas à noite?

2. É sócia de alguma associação LGBTIQIA+? E de alguma outra?

3. Considera que há uma comunidade de mulheres *queer* em Lisboa? Considera que faz parte de uma/alguma comunidade *queer*? Se sim, qual? Onde se encontram? Se não, porquê?

4. Qual a sua identidade/orientação sexual? Anda abertamente com a/o sua/seu parceira/o em Lisboa? Evita demonstrações de afeto? É diferente a exposição de um relacionamento com mulheres ou com homens?

5. Qual o seu estado civil? Se vive com outra pessoa, qual o género dessa pessoa? E qual a escolaridade dessa pessoa? E a condição perante o trabalho? E a profissão?

6. Considera-se uma mulher *queer* visível? Se sim, desde quando? Em que contextos?

7. Considera que é possível apresentar-se como uma mulher *queer* na cidade de Lisboa? Se sim, em que contextos ou espaços? E é mais fácil ou mais difícil por relação a outros espaços geográficos que também frequente?

8. Como avalia a visibilidade das mulheres lésbicas e bissexuais em Lisboa hoje em dia? Como tem evoluído ao longo do tempo?

9. O que costuma fazer nos tempos de lazer? Com quem pratica essas atividades?

10. Costuma sair à noite? Se sim, com quem?

11. Quando tem uma relação amorosa com uma mulher, costuma sair em casal? Sente-se confortável nessa situação ou evita que isso seja perceptível para as outras pessoas? Quais as situações e os locais onde se sente confortável nessa situação e quais as que evita?

12. Em geral, considera que as mulheres *queer* evitam sair em casal em Portugal? E em Lisboa?

13. Como mulher *queer*, como cria ligações sociais com outras mulheres queer em Lisboa?
Existem barreiras na criação de ligações sociais?

14. Por quem é constituído o seu círculo de amizades (em termos de idade, género, orientação sexual, expressão de género, categorias étnico-raciais, qualificações, classe social)?

B – Características que influenciam a sua vivência em Lisboa

15. Sofreu algum episódio de discriminação ou violência na cidade motivadas pela sua orientação sexual ou expressão de género? De que tipo? Onde? Por parte de quem? E fora de Lisboa?_

16. Que fatores, para além da orientação sexual e da expressão de género, considera que influenciam a sua vivência como uma mulher queer em Lisboa? (género, grupo étnico-racial, classe social ou outros)?

17. Considera que existem diferenças entre as experiências das mulheres *queer* e os homens *queer* na cidade e na vida social em Lisboa?

C – Os lugares mais e menos acolhedores para mulheres *queer* em Lisboa.

18. Normalmente frequente lugares sociais ou de lazer partilhados entre as mulheres e os homens *queer* em Lisboa? Se sim quais? Se não, porque considera que isso acontece?

19. Frequente também os lugares também frequentados por pessoas heterossexuais? Se sim, quais? Se não, porquê?

20. Na sua opinião, quais são os lugares geográficos mais e menos *gay-friendly* para as mulheres queer em Lisboa? Há espaços que evita frequentar?

21. Acha que há espaços suficientes para mulheres *queer* na cidade? Há algum espaço que gostasse que existisse na cidade de Lisboa?

Anexo B: Guião de entrevista a representantes de associações LGBTI+

A – Perceções e experiências da visibilidade e da comunidade em Lisboa

1. Considera que há uma comunidade de mulheres queer em Lisboa?
2. Como avalia a visibilidade das mulheres lésbicas e bissexuais em Lisboa hoje em dia?
Como tem evoluído ao longo do tempo?
3. Quais são as formas mais frequentes de as mulheres lésbicas e bissexuais se encontrarem e criarem ligações sociais?
4. Quais são as barreiras que as mulheres enfrentam na criação de ligações sociais?
5. Acha que é possível apresentar-se como uma mulher queer na cidade de Lisboa?

B – Características que influenciam a sua vivência em Lisboa

6. As mulheres queer na associação falam de episódios de discriminação ou violência na cidade motivadas pela sua orientação sexual ou expressão de género?

7. Que factores, para além da orientação sexual e da expressão de género, considera que influenciam a existência/convivência das mulheres queer (género, grupo étnico-racial,-classe social ou outros)?

8. Há diferentes situações consoante a classe social e as qualificações? E há também espaços diferentes consoante a classe social ou as qualificações?

9. E relativamente à nacionalidade e às características étnico raciais? Há grupos/comunidades específicas?

10. Quais são as diferenças entre as experiências das mulheres queer e os homens queer na cidade e na vida social em Lisboa? E partilham os mesmos espaços?

11. Como descreve a relação da associação com o feminismo? Pode descrever a relação da organização com movimentos feministas em Lisboa? E partilham os mesmos espaços?

C – Os lugares mais e menos acolhedores para mulheres *queer* em Lisboa.

12. Quais são os lugares geográficos mais e menos *gay-friendly* para as mulheres queer em Lisboa?

13. Na sua opinião, porquê é que vários bares e clubes para mulheres, como *Society* que abriu em 2018, fecharam depois de alguns meses ou anos?

14. Acha que há espaços suficientes para mulheres queer na cidade?

Anexo C: Caracterização sociodemográfica das mulheres entrevistadas

No me ⁵	Id ad e	Nível de escolaridade	Nacion alidade	Cate goria étnic a- racia l	Profiss ão	Grup o profiss ional ⁶	Ligaç ão a Lisbo a	Sócia de uma assoc iação	Identidad e sexual	Sit uaç ão con jug al
Sar a	27	Licen ciatur a	Portugu esa	Cauc asian a	Apoio ao cliente	Pesso al admin istrati vo	Resid e	Não	Pansexual/ Demissex ual	Solt eira
Da nie la	29	Licen ciatur a	Estadou nidense	Latin a	Tradut ora	Espec ialista s das ativ idades intele ctuais e científ icas	Resid e	Pante ras Rosa s	<i>Queer</i>	Sep ara da
Sof ia	29	Mestr ado	Portugu esa	Cauc asian a	Gestora	Técni cos e profiss oes de nível interm édio	Resid e	Club e Safo	<i>Queer</i>	Cas ada
Ter esa	34	Mestr ado	Portugu esa	Cauc asian a	Inspect ora da judiciár ia	Técni cos e profiss oes de nível interm édio	Resid e	Não	Lésbica	Solt eira
Rit a	31	Mestr ado	Portugu esa	Cauc asian a	Progra madora	Espec ialista s das ativ idades intele	Frequ entad ora habitu al	Club e Safo	Lésbica	Solt eira

⁵ Os nomes escolhidos para identificar as entrevistadas são fictícios.

⁶ Segundo as classificações detalhadas em INE (2011).

						ctuais e científicas				
Ad ele	27	Mestrado	Francesa/Malga xe	Mestiça	Professora de línguas	Especialista das atividades intelectuais e científicas	Resid e	Não	Pansexual	Solt eira
Xa na	40	Licenciatura	Portuguesa	Caucasiana	Programadora	Especialista das atividades intelectuais e científicas	Resid e	Não	Lésbica	Cas ada
Cát ia	52	Licenciatura	Portuguesa	Caucasiana	Professora	Especialista das atividades intelectuais e científicas	Resid e	Poly Portugal	Pansexual	Solt eira
An dre ia	35	Doutoramento	Portuguesa	Caucasiana	Investigadora	Especialista das atividades intelectuais e científicas	Trabalha	Não	Lésbica	União de facto

Leonora	35	Licenciatura	Portuguesa	Caucasiana	Apoio ao cliente	Pessoal administrativo	Reside	Club e Safo	Pansexual	Solt eira
Sally	36	Ensino básico	Britânica	Caucasiana	Chefe de desenvolvimento	Dirigente, diretores e gestores executivos	Reside	Club e Safo	Lésbica	Solt eira
Chiara	24	Ensino básico	Italiana	origem asiática	Apoio ao cliente	Pessoal administrativo	Reside	Não	Lésbica	Solt eira
Bia	32	Ensino secundário	Portuguesa	Comunidade africana	Administrativa	Pessoal administrativo	Trabalha	Club e Safo	Lésbica	Solt eira
Lorena	35	Mestrado	Mexicana	Mestiça	Programadora	Especialistas das atividades intelectuais e científicas	Trabalha	Não	Lésbica / sapiosexual	Solt eira
Juliana	28	Licenciatura	Portuguesa / Francesa	Caucasiana	Consultora TI	Técnicos e profissões de nível intermédio	Reside	Não	Lésbica	Solt eira