

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

António Pedro Ferreira Fidalgo

**UTOPIAS REAIS QUEER:**  
VIOLÊNCIAS E RESISTÊNCIAS NUM MUNDO  
HETEROCISNORMATIVO

Dissertação no âmbito do Mestrado em Relações Internacionais - Estudos da Paz,  
Segurança e Desenvolvimento, orientada pela Professora Doutora Teresa Almeida  
Cravo e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Julho de 2022



Faculdade de Economia  
da Universidade de Coimbra

# UTOPIAS REAIS QUEER: Violências e Resistências num Mundo Heterocisnormativo

António Pedro Ferreira Fidalgo

Dissertação no âmbito do Mestrado em Relações Internacionais - Estudos da Paz, Segurança e Desenvolvimento, orientada pela Professora Doutora Teresa Almeida Cravo e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.



FACULDADE DE ECONOMIA  
UNIVERSIDADE DE  
COIMBRA

*Dedico estas páginas a todas as pessoas que sofrem e, ainda assim, encontram força para lutar por um mundo mais igualitário, justo e democrático.*

## Agradecimentos

---

Escrever esta dissertação foi parte de um caminho de procura da teorização das (des)identificações e relações sexuais e de género, que, partindo da experiência vivida, encontra na academia a sua possibilidade de concretização. Ao longo deste percurso muitas foram as pessoas com as quais me cruzei e dessas interações se fez o processo de investigação. Chegou o momento de fazer os devidos agradecimentos.

À professora Doutora Teresa Almeida Cravo, um enorme agradecimento, por percorrer este caminho comigo, pela inesgotável paciência e valiosa orientação, sem o seu inestimável envolvimento esta dissertação não teria sido possível. Este agradecimento estende-se ao Núcleo de Relações Internacionais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra pelos ensinamentos e pela liberdade de pensamento crítico que permitiram ao longo de todo o Mestrado. À professora Doutora Silvia Ferreira, com quem tive a oportunidade de trabalhar, entre 2019 e 2021, o meu enorme agradecimento pela mentoria e amizade.

À minha família o obrigado de sempre por serem o substrato que me sustenta desde que me lembro de ser gente, pelo apoio incondicional e por me aceitarem tal como sou, um agradecimento especial à minha mãe, Fátima Simão, ao meu pai, Pedro Fidalgo, e à minha irmã, Maria Fidalgo.

Às amigas e amigos e à rede de relações que foram fonte de inspiração ao longo deste caminho, Beatriz Matias, Cynthia Lopes, Daniel Demeter, José Osvaldo e tantas outras pessoas que coloriram os meus dias.

Um agradecimento especial é devido àquelas e àqueles que comentaram e discutiram comigo partes deste projeto ao longo da sua elaboração. Agradeço ao professor Gonçalo Cholanç, ao professor Pascoal Pereira bem como a todas as outras pessoas que ofereceram valioso feedback, tenha sido no âmbito de conferências ou de mesas de café. Agradeço especialmente à querida amiga e colega Angelita Battista, pelas

conversas e discussões acesas que nos vão permitindo pensar em conjunto e desafiar a imaginação.

Esta dissertação foi uma co-construção, apenas possível graças à generosidade das pessoas que partilharam as suas histórias comigo através de entrevistas e conversas e a elas é devido o meu mais sincero agradecimento. Que as relações que construímos sejam duradouras, frutíferas e de muita luta por um mundo mais perto da utopia que imaginamos.

Durante o programa de Mestrado em Relações Internacionais – Estudos da Paz, Segurança e Desenvolvimento o autor foi bolseiro de investigação em dois projetos de investigação científica no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra: o projeto TIMES – Trajetórias Institucionais e Modelos de Empresa Social em Portugal (PTDC/SOC-SOC/30612/2017 | POCI-01-0145-FEDER-030612), coordenado pela Doutora Sílvia Ferreira; e em seguida o projeto REPLAY - As abordagens à paz e a (re)produção da violência em Moçambique (EXPL/CPO-CPO/1615/2021), coordenado pela Doutora Teresa Almeida Cravo.

Esta dissertação de Mestrado constitui um output direto do projeto REPLAY - As abordagens à paz e a (re)produção da violência em Moçambique (EXPL/CPO-CPO/1615/2021), coordenado pela Doutora Teresa Almeida Cravo, financiado por Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia.



## Resumo

---

Esta dissertação procura contribuir para o conhecimento sobre pessoas queer e, particularmente, para o entendimento das suas experiências com violência e resistência. É explorada a forma como pessoas queer, isto é, todas aquelas que rompem com os modelos heterocisnormativos de sexo, género e sexualidade, se encontram desproporcionalmente vulneráveis a múltiplas formas de violência - internalizada, direta, estrutural e cultural. Esta situação de vulnerabilidade é entendida na sua relação com a construção de estratégias de resistência, promotoras de transformação social emancipatória. Estas iniciativas são enquadradas e analisadas como “utopias reais queer”, um conceito proposto nesta dissertação, desenvolvido a partir do trabalho de Erik Olin Wright (2010).

A dissertação procura responder à questão de partida: “Que formas podem tomar as utopias reais queer, enquanto iniciativas de resistência queer, em diferentes níveis de análise? E quais as suas implicações para o objetivo de transformação social emancipatória?”. Para tal, é desenvolvida uma abordagem teórica a partir dos contributos dos Estudos Feministas e Queer e dos Estudos da Paz. Este enquadramento é mobilizado numa abordagem empírica a três exemplos de utopias reais queer, assente em três estudos de caso, que procuram situar a análise em diferentes níveis – micro, meso e macro. Optou-se por metodologias e métodos qualitativos de recolha e análise de dados. Ao nível micro, são analisadas as (des)identificações e performances de pessoas queer; ao nível meso, a experiência do bairro queer da Chueca em Madrid; e, ao nível macro, o dispositivo internacional dos direitos humanos. A análise implicou perceber, para cada utopia real queer: quais os diagnósticos que efetua, alternativas que propõe e obstáculos que se lhe colocam, de forma a promover uma reflexão crítica sobre os caminhos para a transformação, bem como sobre os destinos desejados.

**Palavras-chave:** Queer; Utopias Reais; Violência; Resistência.



## Abstract

---

This dissertation seeks to contribute to the knowledge about queer people and, particularly, to the understanding of their experiences with violence and resistance. It explores how queer people – those who break with heterocisnormative models of sex, gender and sexuality – are disproportionately vulnerable to multiple forms of violence – internalised, direct, structural and cultural. This situation of vulnerability is explored in its relation to the construction of resistance strategies understood as promoters of emancipatory social transformation. These initiatives are framed and analysed as queer real utopias, a concept proposed in this dissertation, drawing from Erik Olin Wright's work (2010).

The dissertation seeks to answer the research question: "What forms can queer real utopias take, as queer resistance initiatives, at different levels of analysis? And what are their implications for the goal of emancipatory social transformation?". To this end, a theoretical approach is developed from the contributions of Feminist and Queer Studies and Peace Studies. This framework is mobilised in an empirical approach to three examples of queer real utopias, based on three case studies, which seek to situate the analysis at different levels - micro, meso and macro. Qualitative methodologies were mobilised in data collection and analysis. The three case studies included the performances and (dis)identifications of queer people, at the micro level; the experience of the queer neighbourhood of Chueca in Madrid, at the meso level; and the international human rights *dispositif*, at the macro level. The analysis implied understanding, for each queer real utopia: which are the diagnoses advanced, alternatives proposed and obstacles faced, in order to promote a critical reflection on the paths for transformation, as well as on the desired destinations.

**Key words:** Queer; Real Utopias; Violence; Resistance.

## Lista de tabelas

---

**Tabela 1** – Perfis das pessoas participantes no primeiro Estudo de Caso

**Tabela 2** – Perfis das pessoas participantes no segundo Estudo de Caso

## Lista de figuras

---

**Figura 1** – Triângulo da Violência de Johan Galtung - Fonte: Autor

**Figura 2** – Quadrângulo da violência - Fonte: Autor

**Figura 3** - Imagem aérea dos limites do Bairro - Fonte: Associação de Vizinhos da Chueca

**Figura 4** – Estação de Metro do bairro da Chueca - Fonte: Autor

**Figura 5** - Eleanor Roosevelt, Presidente do Comitê de redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos exhibe a edição em língua espanhola do Jornal das Nações Unidas que inclui a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1949) - Fonte: Organização das Nações Unidas

# Índice

---

<b>Agradecimentos</b> .....	iii
<b>Resumo</b> .....	vi
<b>Abstract</b> .....	vii
<b>Lista de tabelas</b> .....	viii
<b>Lista de figuras</b> .....	ix
<b>Índice</b> .....	x
<b>Introdução</b> .....	1
<b>Capítulo 1 – Pensar o sexo, o gênero e a sexualidade a partir das vidas queer: contribuições dos Estudos Feministas e Queer</b> .....	9
1.1 Nexus sexo/gênero nos debates feministas .....	9
1.2 Corpos e sexualidades para além da heteronorma .....	14
1.3 O caminho <i>extra-ordinário</i> dos Estudos Queer .....	18
1.4 Desconstruir a heterocisnormatividade.....	22
<b>Capítulo 2 – Violência heterocisnormativa nas suas dimensões direta, estrutural, cultural e internalizada</b> .....	25
2.1 Estudos da paz e entendimentos sobre violência .....	26
2.2 Tipologias da violência: do triângulo ao quadrângulo .....	30
2.3 Violência heterocisnormativa multidimensional .....	35
2.3.1 Violência direta.....	36
2.3.2 Violência estrutural.....	38
2.3.3 Violência cultural .....	41
2.3.4 Violência internalizada .....	42
<b>Capítulo 3 – Vulnerabilidade, resistências e utopias reais queer</b> .....	45
3.1 Vulnerabilidade e diversidade de resistências.....	45
3.2 Utopias, distopias e o papel do pensamento utópico na transformação social.....	50
3.3 Uma visão das utopias reais em Erik Olin Wright .....	52

3.4 Utopias reais em diálogo com os Estudos Queer .....	55
<b>Capítulo 4 – Três abordagens às utopias reais queer .....</b>	<b>57</b>
4.1 (Des)identificações, performances e ação coletiva: A construção da utopia real queer a partir da vida cotidiana .....	57
4.1.1 Reinventando identidades em trajetórias de (des)identificação complexas .....	64
4.1.2 Superando violências e articulando resistências.....	71
4.1.3 Resistências multidimensionais: Do corpo à coletividade.....	76
4.1.4 (Des)identificações, performances e ação coletiva: Diagnóstico, Alternativas e Obstáculos .....	82
4.2 A experiência do bairro queer: <i>El barrio de La Chueca en Madrid</i> .....	84
4.2.1 Migrações queer: o espaço urbano como espaço (mais) seguro .....	86
4.2.3 Sociabilidades queer ancoradas no espaço: O que faz um bairro queer? .....	88
4.2.2 Vivências queer em Espanha .....	90
4.3.3 Uma visão do bairro da Chueca em Madrid .....	92
4.3.4 Bairro queer: diagnóstico, alternativas e obstáculos.....	100
4.3 Dos direitos humanos aos direitos humanos queer .....	102
4.3.1 Uma breve contextualização dos direitos humanos: inclusões, exclusões e paradoxos.....	103
4.3.2 Diversidade sexual e de gênero no dispositivo dos direitos humanos .	108
4.3.3 Fechar o espaço entre <i>law in paper</i> e <i>law in action</i> : o papel dos ativismos .....	111
4.3.4 Direitos humanos queer: diagnóstico, alternativas e obstáculos .....	113
<b>(In)conclusões e caminhos para a utopia queer .....</b>	<b>117</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>121</b>
<b>Anexo 1 – Glossário .....</b>	<b>136</b>



# Introdução

---

Esta dissertação parte do reconhecimento de que o grupo social que definimos como pessoas queer se encontra desproporcionalmente exposto a violência e que esta vulnerabilidade leva à necessidade de construir formas de resistência. A dissertação explora esta questão de duas formas: numa abordagem teórica através da proposta do conceito de utopia real queer e numa abordagem empírica, através da realização de três estudos de caso de utopias reais queer, que funcionam como ilustrações da diversidade de resistências em operação.

Na linha do que tem vindo a ser defendido pela Teoria Queer (Butler 1993; 1999; Jagose 1996; Warner 1991) esta dissertação assume a existência de um sistema de opressão heterocispatriarcal, (re)produtor de um regime normativo específico - a heterocisnormatividade. Um sistema de opressão é entendido como um conjunto de discursos, práticas e normas que estabelecem as condições estruturais na sociedade que permitem a (re)produção da dominação de determinadas pessoas ou grupos por outras (Wright 2010; Sousa Santos 2020a).

O heterocispatriarcado, corresponde a um conjunto de hábitos de significação e ação social partilhados que constituem um sistema, apoiado em instituições, estruturas de entendimento e orientações práticas (Warner 1991) que mantêm o sexo binário, o cisgenderismo e a heterossexualidade como a norma para pensar e enquadrar socialmente o sexo, o género e a sexualidade. Na sua essência patriarcal, este sistema de estruturas e relações sociais (Walby 1989) privilegia o homem, rico, branco, heterossexual, como principal detentor de poder, em detrimento de outros corpos e experiências feminilizadas, pobres, não-brancas, não-heterossexuais e não-cisgénero.

A dissertação parte do reconhecimento de que a operação deste sistema tem provocado a marginalização, ou exclusão social<sup>1</sup> sistemática de pessoas queer, bem como a sua

---

<sup>1</sup> A exclusão social é entendida como um processo de rotura multidimensional e progressiva dos “laços sociais” quer ao nível do indivíduo quer ao nível de um coletivo que pode dar-se em função de diferentes características e é contextual às relações de poder da sociedade em que ocorre (Castel 1997)

exposição a violência. As dimensões de marginalização/exclusão são cumulativas entre si de forma interseccional, sendo que a combinação entre dimensões, como a classe social, origem étnico-racial, sexo/género, sexualidade, idade, religião, diversidade física e mental, entre outras, dá lugar a dinâmicas de marginalização específicas (Crenshaw 1990; Davis 2008).

Nas últimas décadas temos assistido a um posicionamento de alguns Estados do Sistema Internacional no sentido de garantir determinados direitos, de cidadania e direitos humanos, das pessoas queer, bem como ao surgimento de novos imaginários e significados em relação ao sexo, ao género e à sexualidade, de pulsão manifestamente queer (Altman e Symons 2016). Esta emergência é devida à influência de Organizações Internacionais e Intergovernamentais, bem como do movimento social LGBTQIA+ articulado entre o local e o global. No entanto, pessoas queer permanecem vulneráveis a formas de violências multidimensionais - internalizada, direta, estrutural e cultural – que se manifesta no seu quotidiano em fenómenos diversos, que podem constituir desde microagressões a sentenças de morte<sup>2</sup> (ILGA World 2020).

Os avanços em termos da garantia de direitos a que temos assistido nas últimas duas décadas, a nível global, e particularmente nas Américas e na Europa, contrastam com o aprofundamento das desigualdades em outros contextos, maioritariamente no Sul Global (ILGA World 2020), onde assistimos, inclusivamente a retrocessos nesta matéria. Dennis Altman e Jonathan Symons (2016) identificam ao nível da política internacional uma tendência de crescente polarização em torno dos direitos queer, associada a um processo de *backlash* conservador<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Segundo o relatório *State-Sponsored Homophobia 2020* da ILGA World - Associação Internacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Trans e Intersexo, até dezembro de 2020, a homossexualidade era criminalizada em 67 Estados membros da ONU, sendo que 6 efetivamente aplicaram a pena de morte para a prática de atos sexuais consentidos entre pessoas do mesmo sexo – Brunei, Irão, Mauritania, Arábia Saudita, Iémen e Nigéria (ILGA World 2020).

<sup>3</sup> Um aumento do reconhecimento dos direitos queer no Norte Global desencadearam uma forte reação noutras partes do mundo, onde políticas anti-queer surgem como formas de resistência conservadora à globalização e à perceção de ingerência Ocidental em matérias de sexualidade e de género (Altman e Symons 2016). O mesmo tipo de processo se reflete internamente aos Estados, com o surgimento de



Reconhecendo este cenário, esta dissertação procura trazer um entendimento sobre as múltiplas dimensões da violência a que estão expostas pessoas queer num mundo heterocisnormativo, explorando as possibilidades e alternativas queer para pensar e construir o futuro. Estas alternativas diversas que se opõe à heterocisnormatividade nos seus vários níveis de atuação são enquadrados como utopias reais queer, um conceito inspirado pelo trabalho do sociólogo Erik Olin Wright (2010) e proposto neste trabalho.

O mundo social é marcado por desigualdades sociais. Estas desigualdades não se sustentam apenas em fatores individuais ou relacionais, mas são (re)produzidas por sistemas sócio-históricos de opressão (Wright 1997). Nas suas reflexões sobre desigualdades sociais estruturais, Boaventura de Sousa Santos (1997; 2013; 2019; 2020a) aponta o capitalismo, o colonialismo e o [heterocis]patriarcado como as três principais estruturas de desigualdade em operação nas sociedades pós-modernas. Estas três estruturas operam em interação gerando desigualdades e marginalização de forma concertada, ou interseccional.

Erik Olin Wright (2010) propõe uma definição e explora de forma sistemática as alternativas que incorporam a ideia de “utopia real” (Wright 2010, 8) como motores de transformação social emancipatória face ao sistema opressor capitalista. Na linha do trabalho de Wright, propomos que, da mesma forma que existem utopias reais que constituem alternativas ao capitalismo, existem também utopias reais face ao sistema heterocispatriarcal. Este trabalho parte desta reflexão para procurar conhecer algumas dessas iniciativas, práticas e instituições, resistentes ao heterocispatriarcado, enquadrando-as como utopias reais queer. Procurando responder à questão de partida: “Que formas podem tomar as utopias reais queer, enquanto iniciativas de resistência queer, em diferentes níveis de análise? E quais as suas implicações para o objetivo de transformação social emancipatória?”

---

narrativas e campanhas anti-género, documentado um pouco por toda a Europa (Paternotte e Kuhar 2018).

Para dar resposta a esta questão a dissertação explora o espaço transdisciplinar entre a Sociologia, as Relações Internacionais e os Estudos Queer, na procura de promover reflexões queer sobre pessoas e vidas queer, abordando as sexualidades e os sexos/géneros de forma crítica, a violência contra pessoas queer e formas de resistências mobilizadas.

Seguimos a conceção de Wright (2010) sobre uma ciência social emancipatória, entendida como uma ciência engajada com os problemas sociais e societais, que procura, através da construção de conhecimento, contribuir para a sua resolução e para um mundo melhor, combatendo as formas de opressão e desigualdade (Wright 2010). Os passos para uma ciência social emancipatória passam, segundo o autor, em primeiro lugar, pelo diagnóstico e crítica do mundo como ele é, identificando de que forma as instituições e estruturas sociais existentes contribuem para a manutenção de opressões. Em segundo lugar, por pensar alternativas viáveis e, por último, entender os obstáculos, possibilidades e dilemas que se colocam a essas alternativas e à transformação social (Wright 2010).

A dissertação implicou também um contacto próximo com a realidade social estabelecido através de uma abordagem qualitativa. A abordagem metodológica assentou num estudo de caso múltiplo (Yin 2014), composto por três estudos de caso individuais, de experiências identificadas como utopias reais queer. A escolha do estudo de caso múltiplo como método é devida à sua versatilidade e pertinência para a compreensão de fenómenos sociais em profundidade, preservando a sua complexidade, no seu contexto, e dentro dos limites definidos pela análise (Yin 2014). Este método implicou a criação de um desenho de pesquisa para cada caso, com recurso a um leque de diferentes métodos e técnicas qualitativas e etnográficas, nomeadamente a recolha documental, a entrevista semiestruturada e a observação participante. Ao nível da análise dos dados, foi realizada análise documental e análise de conteúdo dos dados recolhidos.

Os estudos de caso distribuem-se por três níveis de análise – micro, meso e macro. São analisadas as experiências e trajetórias de pessoas queer no nível micro, a emergência e consolidação de um bairro queer no nível meso e o dispositivo internacional de direitos humanos de pessoas queer, no nível macro. A escolha dos casos dependeu da sua acessibilidade, bem como da sua capacidade ilustrativa das formas de resistência queer em operação nas sociedades contemporâneas.

Os dois primeiros estudos de caso localizam-se no contexto português e espanhol, que partilham de características socio-históricas e legais específicas no que toca ao enquadramento das vidas queer, como discutido por Santos (2013), apresentando, na atualidade, um perfil de reconhecimento e proteção das suas populações LGBTI (ILGA World 2020; Santos 2013). Segundo o Rainbow Map, elaborado pela ILGA Europe, no ano de 2022, Portugal encontra-se na nona posição e Espanha na décima de um *ranking* que avalia a forma como as leis e as políticas impactavam a vida de pessoas LGBTI em 49 países europeus<sup>4</sup>. O terceiro estudo de caso é abordado numa perspetiva global, dada a pretensão universal do dispositivo de direitos humanos da Organização das Nações Unidas.

A análise destas experiências procura responder ao objetivo principal de aprofundar o conhecimento sobre violências, resistências e construção do futuro queer de forma a promover o seu papel na transformação social através da construção de alternativas sexuais e de género. A análise é desenvolvida em articulação com os objetivos específicos de:

- Compreender as dimensões da violência (re)produzidas pelo sistema de opressão heterocispatrilarcal nas vidas de pessoas queer, atentando nas dimensões – internalizada, direta, estrutural e cultural.

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://rainbow-europe.org/country-ranking>.

- Propor um enquadramento das resistências queer como utopias reais queer, situando estas experiências numa perspetiva de esperança (Muñoz 2009) e de construção de futuros alternativos (Wright 2010).
- Explorar, em cada nível de análise – micro, meso e macro – experiências e iniciativas de resistência como utopias reais queer. Procurando compreender os seus diagnósticos, alternativas propostas e obstáculos à sua implementação (Wright 2010).
- Perceber quais as implicações das utopias reais queer analisadas para o objetivo de transformação social.
- Envolver pessoas queer na co-construção desta investigação, assumindo um compromisso com a devolução dos seus resultados.

A mobilização do termo queer nesta dissertação é uma escolha linguística e epistemológica. Dada a extensão do debate em torno da denominação deste grupo social<sup>5</sup>, uma breve nota sobre a terminologia é essencial. Queer é mobilizado para descrever um grupo social que partilha de um posicionamento crítico da normatividade em relação à sexualidade e/ou ao sexo/género (Oliveira et al. 2009). É, nesta perspetiva, empregue de forma homóloga, e, por vezes alternativa, à sigla LGBTQIA+, um termo guarda-chuva que procura englobar diversas identificações da minoria constituída por pessoas cujos sexos, identidades de género, expressões de género e/ou orientações sexuais são não-heterocisnormativos, isto é, não heterossexuais e não cisgénero. As letras da sigla correspondem respetivamente às identificações como lésbica, gay, bissexual, trans (transgénero, transsexual, travesti, trans não-binário), queer, intersexo, assexual, entre outras identificações (+), que podem ser consultadas no Anexo 1 - Glossário. Queer é também empregue em referência à auto-identificação mobilizada

---

<sup>5</sup> Ver Jagose, Annamarie. 2016. *Queer theory: An introduction*. NYU Press; Oliveira, João Manuel. 2016. "Genealogias excêntricas: os mil nomes do queer". *Revista Periódicus* 1 (6): 01–06. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i6.20546>.

para descrever as experiências e (des)identificações em termos de género e/ou sexualidade, recusando a categorização em função de uma “identidade natural” (Grave et al. 2019, 92) e colocando o ênfase na não normatividade, bem como no carácter dinâmico, processual e inacabado da (des)identificação sexual e de género, muitas vezes como forma de reivindicação política da legitimidade da existência fora da norma.

A escolha do termo queer nesta dissertação deve-se também à posição política que encerra, incorporando uma perspectiva resistente à heterocisnormatividade. Neste sentido, a mobilização do termo queer procura deslocar o foco da análise das categorias identitárias presentes ao nível da política LGBT/LGBTQIA+, procurando focar antes na não-normatividade partilhada por este grupo de pessoas, assumindo que alguém pode ser queer, ainda que não se identifique com uma identidade LGBTQIA+. Tomar as pessoas queer como sujeitos de estudo não significa propô-las como um grupo homogéneo ou esvaziar este grupo das suas diferenças em termos de exposição a discriminação e violência, nem tão pouco uma renúncia da importância de qualquer forma de identificação subjetiva. Queer é empregue como uma estratégia de alargamento do argumento proposto a um grupo de pessoas que, apesar das suas muitas diferenças, partilham entre si a sua não-normatividade e vulnerabilidade a um sistema de opressão – o heterocispatriarcado.

Este trabalho é informado por uma “curiosidade intelectual queer” que Cynthia Weber (Weber 2016a, 11) aponta como estratégia metodológica para conduzir investigação. Enquanto pessoa queer, a abordagem desta dissertação é influenciada pela própria experiência vivida, sendo que aspetos como a trajetória de identificação sexual e de género do autor, bem como o envolvimento no movimento social LGBTQIA+, tiveram um papel crucial na elaboração destas páginas que deve ser reconhecido. Entendendo que a neutralidade positivista é uma impossibilidade na construção da Ciência, uma vez que todo o discurso científico serve um propósito, a investigação assume abertamente a existência de um envolvimento pessoal e político profundo com o tema em causa, que foi sendo alvo de constante auto-reflexividade, no que este poderia implicar de tendências, preferências e escolhas ao longo da elaboração da dissertação. É adotada

ao longo deste trabalho uma perspectiva ativista<sup>6</sup> no que toca à garantia de direitos queer e uma ética e política queer, que influenciam e informam explicitamente as discussões propostas (Santos 2006a).

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. O primeiro procura situar o trabalho na discussão teórica sobre os conceitos de sexo, género e sexualidade, explorando os contributos dos Estudos Feministas e Queer. O segundo capítulo explora o conceito de violência e os contributos dos Estudos da Paz para um entendimento abrangente e multidimensional da violência. O enquadramento do conceito de violência desenvolvido é aplicado às experiências das pessoas queer, de forma a ilustrar como a vulnerabilidade a formas de violência atravessa as diferentes esferas da vida, instituições sociais e da cultura. No terceiro capítulo, o foco é nas alternativas ao sistema heterocisnormativo. São discutidos os conceitos de resistência, utopia, distopia e utopia real. É introduzido e explorado o conceito de utopias reais queer enquanto iniciativas de resistência que desafiam o sistema opressivo heterocisnormativo. No último capítulo, o enquadramento proposto é mobilizado no campo empírico, através de uma abordagem a diferentes experiências identificadas como utopias reais queer, uma em cada nível de análise – micro, meso e macro, que constitui um estudo de caso independente. Por fim, são apresentadas algumas considerações finais.

---

<sup>6</sup> Para uma discussão sobre a ligação entre ativismo queer e a academia ver Santos, Ana Cristina. 2006. "Entre a academia e o activismo: Sociologia, estudos queer e movimento LGBT em Portugal". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 76 (dezembro): 91–108. <https://doi.org/10.4000/rccs.867>.

# **Capítulo I – Pensar o sexo, o género e a sexualidade a partir das vidas queer: contribuições dos Estudos Feministas e Queer**

Os seres humanos são sujeitos de sexo/género/desejo (Butler 1990).

A não normatividade de pessoas LGBTQIA+ é definida em função de entendimentos normativos sobre três classificações - o sexo, o género e a sexualidade. Estas dimensões têm ao longo da história sido fruto de grandes ansiedades, negociação, controlo e punição (Foucault 1976; 1991; Butler 1993; 1999), permanecendo, na contemporaneidade, como objeto de discussões políticas e académicas fraturantes. Este capítulo procura desconstruir os conceitos de sexo, género e sexualidade recorrendo aos Estudos Feministas e Queer, de forma a criar os alicerces teóricos para as discussões que se seguem.

Uma compreensão dos dispositivos de sexo/género e sexualidade implica averiguar a sua evolução histórica na sociedade e na ciência, bem como perceber os principais debates que geraram. Ainda que não procure desenvolver uma análise exaustiva da história da sexualidade e do género, amplamente discutida por filósofos, sociólogos e historiadores (Foucault 1976; Weeks 1986; Compton 2003; Butler 1993; 1999), o capítulo procura apresentar alguns fragmentos dessa história.

## **1.1 Nexus sexo/género nos debates feministas**

O género tem vindo a ser definido, na sua conceção hegemónica, como determinado por um conjunto de características biológicas, associadas ao sexo, e, portanto, naturalmente binário e descomplexo. Esta conceção foi mobilizada aos mais diferentes níveis, desde a ciência, à política e economia, para legitimar relações de poder baseadas em papéis de género associadas às masculinidades e feminilidades hegemónicas (Connell e Messerschmidt 2005). São os movimentos e as teorias feministas que trazem o género para o debate público e científico de forma crítica. A partir da identificação da situação de desigualdade estrutural que marca a experiência das mulheres o feminismo surge

como um movimento político e teórico que reivindica a igualdade social entre os sexos/gêneros, construído em oposição ao sistema opressivo que denomina de patriarcado - uma forma de organização social que institucionaliza a dominação masculina, através da criação das condições políticas e sociais para a distribuição desigual de poder de forma que a feminilidade, e corpos femininos, estejam em situação de subalternização face à masculinidade (Beechey 1979).

O movimento feminista não é unívoco, mas, pelo contrário, fragmentado, “caótico e polivalente” (Rampton 2015, 8). Pamela Abbott, Melissa Tyler e Claire Wallace (2006) identificam correntes feministas com inspirações teóricas e políticas tão diversas como o feminismo marxista, o feminismo radical, o feminismo liberal, o feminismo cultural, os feminismos negros e pós-coloniais, o feminismo pós-estruturalista/pós-moderno, ou o pós-feminismo. Podemos ainda acrescentar o ecofeminismo (Fraser, Arruzza, e Bhattacharya 2019), o feminismo interseccional (Crenshaw 1990), e o feminismo queer (Butler 1993; 1999).

No contexto ocidental, o desenvolvimento histórico dos movimentos feministas é habitualmente apontado como dividido em vagas (Kaplan 2012). Cada vaga desperta num contexto sociopolítico próprio face a diferentes problemas sociais que identifica, apresentando reportórios de ação e reivindicações políticas específicas. A análise das sucessivas vagas feministas interessa-nos particularmente pelas diferentes conceções de sexo/género que avançam.

A primeira vaga de mobilização feminista, também conhecida como movimento sufragista, desenvolve-se dos finais do século XIX ao início do século XX. Corresponde sobretudo ao movimento pela emancipação das mulheres de um papel de subordinação jurídica, apelando ao reconhecimento das mulheres como cidadãs, com a reivindicação por direitos jurídicos, sobretudo concentrada no direito ao voto – sufrágio. Nesta fase do feminismo, a conceção do sujeito “mulher” é relativamente unívoca e não se distingue sexo de género (Torres 2018).

A partir do final dos anos 60, com a segunda vaga do feminismo, a mobilização remete para a “igualdade de oportunidades no emprego, pelas leis reprodutivas, por uma sexualidade livre e pelo fim da violência” contra as mulheres (Duarte 2021, 555). Alimentado pelo sentimento antiguerra e pelo despoletar do movimento pelos Direitos



Civis nos EUA, e suportado pela crescente presença das mulheres no mercado de trabalho, a segunda vaga remete de forma generalizada para a ideia de opressão feminina, quer na esfera profissional como no seio familiar (Nogueira 2001). A crítica feminista à família monogâmica e à instituição do casamento manifestou-se, entre outras, na reivindicação por direitos reprodutivos e pela legalização do divórcio. É nesta fase que surge uma conceção de género como conceito distinto de sexo, estabelecendo que o sexo atribuído à nascença diz respeito ao conjunto de características morfológicas que têm sido mobilizados para distinguir as pessoas dentro do quadro binário - homens e mulheres, de acordo com as suas características em termos de órgãos sexuais, caracteres sexuais secundários e potencialidade reprodutiva (Weeks 1986). O género afirma-se nesta altura como conceito que remete para os significados sociais e culturais que o corpo sexuado assume (Butler 1999).

O género, como conceito, proliferou pela sociedade e pelas Ciências Sociais promovendo novos enquadramentos para reflexões sobre a opressão feminina. Ainda assim, nesta perspetiva o género continua a ser entendido largamente como determinado pelo sexo atribuído à nascença, biológico, naturalmente binário e descomplexo.

A terceira vaga feminista, cujo surgimento pode ser situado a partir dos anos 90, pode ser apontada como aquela que problematiza a conceção tradicional de “mulher” no seio do feminismo, trazendo a complexidade à discussão sobre opressão patriarcal. Deste conflito no seio de um movimento feminista heterogéneo, ocorre a emergência de novas correntes feministas, como as dos feminismos negros, interseccionais e queer<sup>7</sup>. Estas correntes apontam como o sujeito “mulher” tradicionalmente avançado pelo movimento feminista remete fundamentalmente para a mulher branca, heterossexual, de classe média-alta. Desta forma, a crítica que avançam é a necessidade de pensar a mulher em intersecção com outras “modalidades raciais, de classe, étnicas, sexuais e regionais de identidades constituídas discursivamente” (Butler 1990, 57).

Neste âmbito, o conceito de interseccionalidade tornou-se manifestamente útil e tem vindo a ser amplamente mobilizado. Interseccionalidade é um termo popularizado por Kimberlé Crenshaw (1990), uma académica feminista negra estadunidense, que aponta

---

<sup>7</sup> Rampton (2015) aponta que estamos, na atualidade, a assistir à emergência de uma quarta vaga do feminismo, com o ciberespaço como arena de reivindicação.

para o processo de intersecção de características – como o sexo/género, orientação sexual, raça, pertença étnica e racial, pertença nacional, classe social, capacidades físicas e mentais, idade, religião – nas biografias das pessoas que as tornam vulneráveis a diferentes sistemas de opressão/discriminação – heterocispatriarcado, colonialismo/racismo, xenofobia, capitalismo, capacitismo, idadismo. O cruzamento de vários eixos de desigualdade nas experiências e identificações concretas de cada pessoa leva a situações de vulnerabilidade múltipla e específica (Davis 2008).

Em linha com a crítica ao feminismo e à sua ancoragem numa noção homogénea de “mulheres”, Judith Butler (1990) propõe uma desconstrução do sujeito estável do feminismo, propondo formas de o feminismo operar fora do que chama de “matriz heterossexual” (Butler 1990, 60), dando lugar à corrente do feminismo queer. A distinção entre o sexo e o género é aprofundada por estas discussões construindo as bases ontológicas que permitem ao corpo, e em especial ao corpo feminino, escapar ao enquadramento da biologia como destino (Butler 1999). A autora propõe que sendo os géneros contruídos socialmente não há fundamentos ontológicos que os limitem a um quadro binário. No entendimento de Judith Butler (1990), o sexo também não se trata de uma realidade “natural” e pré-discursiva, uma vez que, ainda que determinadas características corporais sejam definidas biologicamente, os seus significados são contruídos e lidos socialmente. É em larga medida a partir das experiências marginais de pessoas intersexo e trans que a autora sustenta estes argumentos.

A experiência de pessoas intersexo<sup>8</sup> demonstra que, apesar de comumente aceite como tal, o sexo não é binário. As pessoas intersexo são pessoas cujo sexo atribuído à nascença não se coaduna com os padrões binários sobre sexo assumidos pela ciência médica. Recentemente, a experiência intersexo afirmou-se como uma identificação política de um grupo de pessoas, que se “materializou em frente aos nossos olhos” (Fausto-Sterling 2000, 1), reivindicando o fim da violência médica contra os seus corpos. Existem diversas experiências intersexo, como apontam os estudos de Anne Fausto Sterling (2000), com variações ao nível das características sexuais, que incluem genitais, gónadas, padrões hormonais e/ou cromossómicos, que não coincidem com as noções binárias sobre os

---

<sup>8</sup> Ver Anexo 1 - Glossário

corpos masculinos e femininos. Pessoas intersexo têm sido fortemente invisibilizadas, com as suas experiências apagadas da existência pelos entendimentos binários sobre o corpo humano.

Para além de desmontar o binarismo sexual, o feminismo queer propõe uma rutura radical entre a corporalidade e o género. Desta forma o género não é uma propriedade essencial das pessoas mas antes algo que é contruído por elas dentro de um contingente social e cultural. Em *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, um dos textos fundacionais do pensamento de Judith Butler (1988), a autora define o género como “uma identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos” como “gestos corporais, movimentos e encenações de vários tipos”, que, pela sua consistente repetição no tempo, aparenta estar “cristalizada”, numa “ilusão de um eu permanente de género” (Butler 1988, 519). Neste sentido, o género não é algo que se “é” mas algo que se “faz”. Esta perspetiva abre uma série de possibilidades em relação à transformação dos papéis de género e ao enquadramento das vidas das pessoas trans e não-binárias/es, uma vez que como aponta Anália Torres, “o que se faz também se pode desfazer” (2006, 7).

Para além do entendimento do género como performativo é importante reconhecer o desdobramento do género nas categorias de identidade de género, que remete para o autorreconhecimento pessoal e profundo enquanto pertencente a determinado género e a expressão de género, que diz respeito à forma como uma pessoa se expressa verbal e não verbalmente em termos de género (Moleiro et al. 2016). Estas duas dimensões remetem para a experiência subjetiva da pessoa com o género, e ainda que relacionados, não são necessariamente coincidentes.

Mais do que encontrar a verdade do género e do sexo, o essencial a reter destes debates são os processos de complexificação e re-complexificação por que são marcados e a forma como têm vindo a ser mobilizados como o centro de determinadas identificações contemporâneas e reivindicações políticas.

## 1.2 Corpos e sexualidades para além da heteronorma

Falar de sexo e géneros, bem como de sexualidade, é falar de corpos, das suas dinâmicas e relações enquadradas social e culturalmente (Butler 1993). O corpo tem vindo a ser enquadrado de diferentes formas ao longo da história por discursos e práticas científicas, legais e normativas (Foucault 1976). A genealogia deste enquadramento é marcada pela hegemonia de abordagens evolucionistas, biológicas e médicas que tendem a promover entendimentos essencialistas do corpo, focados na sua dimensão biológica ou “natural”. Segundo estas perspetivas, o corpo e também o sexo, o género e a sexualidade são dimensões da vida definidas de forma transcendental, pela “natureza”, e, portanto, a-políticas, a-históricas e universais (Ribeiro 1999).

Inicialmente enquadrada no âmbito dos discursos religiosos e da filosofia moral (Louro 2003), a sexualidade ganha, a partir do século XIX, novos significados. Ocorre neste contexto a propagação de novas ideias essencialistas associadas às tentativas da Ciência de explicar a essência da sexualidade humana, dando inclusivamente origem à disciplina académica da sexologia (Weeks 2000).

As explicações essencialistas procuram sobretudo compreender que aspetos regem a sexualidade humana como um campo de conhecimento, remetendo para fatores biológicos, genéticos e fenotípicos como as “causas” das experiências com a sexualidade. Este tipo de entendimentos permitiram formular hipóteses como a da homossexualidade como uma condição inata e fruto de uma predisposição genética, ou teoria do “gene gay” (Bimbi 2020, 35). Ou, de forma mais perversa, construir uma diferenciação (médica) entre o normal e o anormal, rotulando “o homossexual” como portador de variadas patologias. Esta diferenciação, aliada ao entendimento médico e psicoterapêutico da homossexualidade foi e é mobilizado na justificação, por exemplo, de intervenções de “tratamento” da homossexualidade ou terapias de conversão (Bimbi 2020). As perspetivas essencialistas sobre sexualidade revelam, sobretudo, como “caracterizar algo como “natural” permite negar a sua história e apagar a sua dimensão política” (Peterson 2013, 1).

Segundo David Le Breton (2006), são as Ciências Sociais, e particularmente a Sociologia, que a partir do século XX promove entendimentos construtivistas sobre o corpo, procurando desnaturalizá-lo. A sociologia do corpo vem defender “que as ações do corpo

ao longo da existência, ao contrário de serem artefactos da organização biológica e instintiva, obedecem muito mais à simbólica social e cultural” (La Breton 2006, 64). As perspectivas construtivistas são uma corrente de pensamento assentes num posicionamento anti-essencialista, que enfatiza o carácter social, cultural e histórico da criação dos significados associados a categorias e fenómenos sociais (Barker 2004). O construtivismo reconhece a forma como os discursos que produzimos e reproduzimos em sociedade, regulados pela cultura e pelas instituições sociais, são constitutivos da própria realidade social. Este processo é particularmente importante no que toca à construção de conhecimento científico, que numa perspectiva construtivista se trata também de um tipo específico de discurso em circulação (Sousa Santos, 1987).

O construtivismo procura contrapor as noções essencialistas sobre a sexualidade ao concebê-la como construída, trazendo o social para a discussão. Um autor incontornável nesta viragem é Sigmund Freud, que defendeu que a homossexualidade é causada por fatores ambientais, como o excesso de apego da criança na relação com a mãe, a fraca relação com o pai, ou decorrendo do narcisismo ou do medo de castração (Bimbi 2020). O trabalho de Freud, apesar de partilhar com o essencialismo uma conceção patológica sobre a não normatividade sexual abriu espaço para pensar as dimensões sociais e sociológicas do corpo e da sexualidade humana.

No que toca à compreensão da sexualidade numa ótica construtivista social, a genealogia de Michel Foucault sobre a História da Sexualidade (Volumes I, II, III e IV) constitui uma obra fundamental. Nestes trabalhos, Foucault desenvolve um entendimento da sexualidade como um dispositivo histórico específico, cujo surgimento localiza no final do século XVIII e início do século XIX (Foucault 1976). Para Foucault, um dispositivo corresponde a “um conjunto completamente heterogéneo composto de discursos, instituições, formas arquitetónicas, decisões regulatórias, leis, medidas administrativas, declarações científicas, proposições filosóficas, morais e filantrópicas” (Foucault 1980, 194), que, no entanto, pode ser lido como um todo significativo, na medida em que remete para um fenómeno social específico e discernível.

O dispositivo da sexualidade enquadra a dimensão da experiência humana relacionada com o desejo, incluindo “práticas, discursos e técnicas de estimulação dos corpos, intensificação dos prazeres e formação de conhecimentos” (Cirino 2007, 81) que formam

uma “rede complexa de regulação social” (Weeks 2000) que influencia os corpos e comportamentos das pessoas.

Na lógica foucaultiana, é também através da operação deste dispositivo que se torna possível a constituição de subjetividades e identidades em função da sexualidade, um fenómeno que considera específico da modernidade (Cirino 2007). “O homossexual moderno”, que precede às identidades LGBTQIA+, é inicialmente formulado como um termo médico, como explica Foucault (1980, 41), sendo o termo mobilizado para designar as pessoas/pacientes que revelam atração sexual e/ou romântica por pessoas do mesmo sexo e que praticavam o ato sexual de “sodomia” (Foucault 1980, 41). A construção desta categoria pelo discurso médico permite introduzir no discurso sobre sexualidade uma diferente categoria de pessoas, que evoluiu historicamente desde a disfunção/dissidência sexual até uma categoria identitária em torno da qual foi possível construir um movimento de libertação e procurar a consolidação de Direitos.

Jeffrey Weeks (2000) faz uma distinção importante entre atos sexuais, identidades sexuais e comunidades sexuais, que, ainda que interrelacionados, são dimensões diferenciadas da sexualidade humana. Uma perspectiva construtivista permite questionar o processo pelo qual os significados sobre a diversidade sexual são construídos em sociedade, deslocando a questão da essência dos atos, identidades e comunidades sexuais para o seu enquadramento político na sociedade. Weeks aponta que, apesar de a “homossexualidade” enquanto comportamento sexual se tratar de um fenómeno trans-histórico, as identificações produzidas com base na não normatividade sexual diferem de contexto para contexto, e dependem de fatores sociais, culturais e legais. Mais importante do que saber o que/quem são “os homossexuais” e a homossexualidade, o mais relevante é perceber que a existência de um continuum de atitudes e discursos historicamente mobilizados contra a homossexualidade permite identificar uma estrutura de desigualdade social homofóbica, ou uma estrutura heterocisnormativa, que se opõe a qualquer experiência sexual não normativa – das quais a homossexualidade surge como construção social.

Pensar a homossexualidade e “o homossexual” na sua contingência histórica e face à estrutura heterocispatriarcal permite entender que a construção social das identidades LGBTQIA+ decorre de fenómenos históricos e contextuais que dependem de fenómenos

políticos. Este deslocamento na abordagem permite pensar a sexualidade de uma forma menos opressora da diversidade sexual enquadrando-a como um espectro flexível e maleável, ao invés de uma característica sólida de base biológica ou identitária, ou em outras palavras, essencialista.

Em termos de políticas públicas a sexualidade tem vindo a ser pensada sobretudo em termos de identificações ou orientações sexuais. A orientação sexual descreve “as preferências relativamente ao envolvimento durável no plano emocional, amoroso e/ou da atração sexual” (Moleiro et al. 2016, 12), usualmente remetendo para o género da(s) pessoa(s) alvo de desejo. As formas de ser (identificar-se), praticar a sexualidade (conduta) e se relacionar com outras pessoas (FRA, 2020), são enquadradas em sociedade remetendo para um conjunto, cada vez mais vasto, de identificações, exploradas no Anexo 1 - Glossário.

As categorizações identitárias são abstrações da realidade, no entanto, importa compreender que, como veremos, a sexualidade é um fenómeno complexo, dinâmico e múltiplo que se pode traduzir em identificações variadas nas experiências pessoais e íntimas de cada pessoa. Disto é exemplo a afirmação a que temos assistido, de queer como identificação ao nível da sexualidade, remetendo para uma identificação com a não-normatividade sexual. A par com o queer, outras identificações “excêntricas” (Oliveira 2016) têm emergido, como o kuir, na sua tradução latino-americana, ou o cuir na sua apropriação no contexto brasileiro. Outras leituras remetem mesmo para a identificação com (e apropriação de) termos como “viado” ou “transviado” (Oliveira 2019), bem como “sapatão” (Santos, Souza, e Faria 2017) no contexto brasileiro. Assistimos também ao surgimento da identificação como poliamor, um termo que remete não para uma atração específica em termos dos géneros das pessoas parceiras, mas para os princípios relacionais da relação sexual e/ou amorosa, propondo modelos não-monogâmicos e consentidos de criar laços, relações e famílias (Cascais e Cardoso 2011; Haritaworn, Lin, e Klesse 2006).

Este panorama sobre identificações em termos de orientação sexual remete para uma temporalidade específica. Ao longo do tempo, formas emergentes de viver o desejo e a sexualidade, bem como de se relacionar, têm vindo a afirmar-se e a consolidar-se, sendo incluídas dentro do espectro da orientação sexual. Tendo em conta esta tendência é de

esperar que a tentativa de listagem proposta – ver Anexo 1 – Glossário – seja apenas um vislumbre da inúmera diversidade possível que o futuro confirmará.

### **1.3 O caminho *extra-ordinário* dos Estudos Queer**

Nos anos 1990, o ‘queer’ emerge do armário do insulto, mas também do óvulo gay e lésbico, assim como do útero do feminismo. (Merck, Segal e Wright 1998, 4 apud Santos 2006, 3)

Na academia, os Estudos Gays e Lésbicos surgem nos anos 70, a partir de trabalhos como os de Michel Foucault (1976), Eve Sedgwick (1993; 2007; 2008) e Monique Wittig (1993), começam a impor-se no início dos anos 80, e proliferam pelos anos 90 nas mais diferentes disciplinas. Inicialmente confrontados com práticas excludentes ou mesmo discriminatórias por parte das universidades<sup>9</sup>, encontram-se hoje em processo de institucionalização em diversos departamentos e centros de investigação um pouco por todo o mundo, ainda que de forma “rudimentar” (Rubin 2016, 123).

Os Estudos Gays e Lésbicos constituem um campo inter/transdisciplinar que tem a sexualidade e identidades sexuais como objetos centrais de análise, tratando do estudo das vidas das pessoas lésbicas, bissexuais e gays nas suas dimensões psicológicas, sociais e culturais (Santos 2006). Este campo de estudos desenvolve-se em articulação com o movimento LGBTQIA+ , tratando-se, assim como os Estudos Feministas e Queer, de uma disciplina nascida na luta (Santos e Meneses 2010), promovendo, tendencialmente, discussões que procuram a emancipação deste grupo social. No entanto, os Estudos Gays e Lésbicos partilham, em larga medida de uma visão essencialista sobre as categorias identitárias sexuais e de género (Louro 2004).

Ana Cristina Santos (2006) aponta que é da aproximação dos campos dos estudos gays e lésbicos e dos estudos feministas que emergem os Estudos Queer. Esta aproximação deve-se a vários fatores, como a proximidade temática, a sobreposição temporal da segunda vaga do feminismo (1960 - 1990) com a emergência dos Estudos Gays e Lésbicos

---

<sup>9</sup> Como exemplo Abelow et al. (1993) apontam para uma proibição do Congresso dos EUA que impediu o *National Endowments for the Humanities and the Arts* de financiar investigação no campo de Estudos Gays e Lésbicos.



(1950 - 1960) e à sobreposição de autoras como Adrienne Rich (2010), Gayle Rubin (1984) e Judith Butler (1993; 1999), que dirigem a sua crítica desconstrutivista tanto ao género como à sexualidade.

Os Estudos Queer<sup>10</sup> emergiram sobretudo dos campos da crítica literária, dos Estudos Culturais e dos Estudos dos Media tendo influenciado disciplinas como a Filosofia (Butler 1990, 1993), a Sociologia (Seidman 1994; Epstein 1994), bem como as Relações Internacionais (Picq e Thiel 2015; Weber 2014; 2015; 2016; Altman e Symons 2016). Ainda que seja possível apontar um conjunto de nomes e textos fundacionais da Teoria Queer, como Monique Wittig (1993), Michel Foucault (1976), Michael Warner (1993) e Judith Butler (1993; 1999), é importante mencionar que os Estudos Queer não são um campo académico/literário homogéneo ou delimitado, existindo uma diversidade de Teorias Queer plurais, ao invés de uma Teoria Queer unívoca, formando subcampos diversos, nomeadamente na sua intersecção com a crítica racial e pós-colonial<sup>11</sup>.

A Teoria Queer apresenta um novo enquadramento para pensar a sexualidade e o quadro sexo/género, bem como as (des)identificações construídas em função destas categorias. Este campo de estudos apresenta uma proposta de destabilização das identidades rígidas (LGBT), que considera assentes em entendimentos essencialistas da sexualidade, do género e do sexo, propondo um entendimento destas identificações como instáveis, fluidas, dinâmicas e políticas (Santos 2013, 26). Numa crítica queer ao processo identitário, José Esteban Muñoz (1999) analisa o processo de desidentificação, como processo de negociação constante da identidade dentro de um regime normativo e cultural opressivo para pessoas queer. Neste contexto, a relação com a estrutura é marcada por estratégias de resistência e sobrevivência (Grave, Oliveira, e Nogueira 2019), nos quais a identificação subversiva, excêntrica ou não-normativa (queer) funciona como um instrumento de produção de uma contracultura e de reivindicação da possibilidade

---

<sup>10</sup> Para uma breve distinção entre Teoria Queer, Estudos Queer e estudos de género, ver Barker, Meg-John. 2016. *Queer: A graphic history*. 1ª Edição. London: Icon Books.

<sup>11</sup> A Queer Theory of Colour, desenvolvida por autores como José Esteban Muñoz (1999) e Roderick Ferguson (2004) promoveu uma crítica da Teoria Queer como um conhecimento do Norte Global em que predomina uma branquitude que silencia as intersecções do género e sexualidade com a raça e a etnia. Este subcampo desenvolve-se em oposição às “théories queers blanches” (Bacchetta e Falquet 2011, 2), remetendo para a branquitude quer dos e das autores/as associados/as à emergência dos Estudos Queer, como Michel Foucault e Judith Butler, quer à falta de problematizações raciais deste campo de estudos (Rea e Amancio 2018).

de existir, ainda que em condições efémeras e precárias. O conceito de desidentificação é útil na medida em que obriga a complexificar o que entendemos por identidade e desdobra-la em processos de identificação, construídos simultaneamente pelo reconhecimento e pela oposição, em negociação com as condições estruturais impostas por determinada cultura e/ou sociedade (Muñoz 1999).

O campo de Estudos Queer é muito influenciado por perspectivas pós-estruturalistas e construtivistas, o que tem implicações ontológicas e epistemológicas, nomeadamente, no que diz respeito ao entendimento do conhecimento como situado, e fruto de relações de poder em sociedade, e ao reconhecimento de que a neutralidade é uma impossibilidade no processo de produção de ciência. Através do questionamento dos pressupostos normativos que influenciam a produção de conhecimento, os Estudos Queer procuram abordar o sexo, o género e a sexualidade de forma crítica, indo além dos estudos gays e lésbicos para incluir outras experiências não normativas (Santos 2006).

A primeira referência a uma “Teoria Queer” é comumente atribuída a Teresa de Lauretis no seu texto *Queer Theory: Lesbian and Gay Studies*, que data de 1991, ainda que a autora tenha mais tarde, num artigo de 1994, renunciado à utilidade da mesma<sup>12</sup> (Lauretis 1994). Na sua delimitação da teoria, Lauretis (1991) recusa a heterossexualidade como o padrão para pensar a sexualidade humana, apontando que a subjetividade sexual é construída e influenciada por fatores como o género e a raça de múltiplas formas.

Numa outra arqueologia do uso do termo queer, algumas autoras (Bacchetta, El-Tayeb, e Haritaworn 2015; Rea e Amancio 2018) apontam a académica Gloria Anzaldúa como tendo feito a primeira referência ao termo queer num texto académico, em *Borderlands/La Frontera; The New Mestiza* (1987) – autoidentificando-se no texto como uma pessoa queer.

Rejeitando os blocos identitários rígidos LGBT, queer impõe-se no final do século XX como um movimento de destabilização identitária (Santos 2006) e também, paradoxalmente, como uma nova autoidentificação à disposição das pessoas que não se reveem nas categorias disponíveis até então (Ahmed 2016). Remete para a inconformidade com a

---

<sup>12</sup> Em 1994, na sua rejeição do termo que criou, Lauretis chega mesmo a afirmar que a Teoria Queer se “transformou numa criatura conceptualmente vazia da indústria editorial” (1994, 297).

forma hegemónica de pensar o sexo, o género e a sexualidade e promove uma atitude de resistência face aos binarismos, estabilidades e correlações entre as três dimensões.

Um dos principais contributos da Teoria Queer é a crítica sistemática à forma como a sexualidade, bem como o sexo e o género, são enquadrados em sociedade, procurando entender as estruturas de opressão e os fenómenos sociais que marcam este enquadramento a partir da perspetiva das pessoas e movimentos queer.

Numa perspetiva queer, tanto o género como a sexualidade são construções históricas e sociopolíticas (Foucault 1976; Weeks 2000), sendo que “a sexualidade, como um fenómeno contemporâneo, é [entendida como] o produto de uma série de tradições autónomas e em interação: religiosas, morais, económicas, familiares, médicas e jurídicas” (Weeks 2000, 6). Estas construções de formas normativas de género e sexualidade são condicionadas por aquilo que Judith Butler (1999) chama de “matriz heterossexual”, de forma análoga aos conceitos de “contrato heterossexual” de Monique Wittig e de “heterossexualidade obrigatória” de Adrienne Rich (Butler 1999) para se referir:

[À] grelha de inteligibilidade cultural pela qual os corpos, os géneros e os desejos são naturalizados [...] um modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidade de género que assume, para os corpos se tornarem coerentes e fazerem sentido, ter de haver um sexo estável exprimido através de um género estável (o masculino exprime o homem, o feminino exprime a mulher) que se defina, de forma opositiva e hierárquica, mediante uma prática obrigatória de heterossexualidade. (Butler 2017, 295)

Segundo Giffney (2004, 75) os propósitos da Teoria Queer passam por “visibilizar, criticar e separar o normal (estatisticamente determinado) do normativo (moralmente definido)”, com base nas premissas de que as identidades são sempre múltiplas, interseccionais e construídas socialmente (Santos 2006). Como tal, identificações tratam-se de realidades contestadas e dinâmicas, marcadas pela diversidade. Esta separação entre o normal e o normativo é absolutamente crucial para a discussão. Como vimos, um dos grandes problemas com as definições associadas às identidades não normativas e ao “homossexual” em específico é a sua caracterização como patologia, desvio ou inversão. O que se passa a este nível é uma classificação de experiências estatisticamente menos representativas, e, portanto, minoritárias como experiências anormais e moralmente

inferiores. A distinção entre os dois planos, da normatividade moral e da normalidade estatística é absolutamente crucial para perceber o processo de marginalização das pessoas queer.

#### **1.4 Desconstruir a heterocisnormatividade**

A Teoria Queer procura ativamente desconstruir a matriz heterossexual que impõe a coerência entre as três variáveis de sexo, gênero e sexualidade, mostrando que não existe uma relação linear entre estas, a partir, por exemplo, das experiências concretas de pessoas intersexo, trans e não-binárias/es<sup>13</sup> (Butler, 1999). Permite também alargar o olhar sobre o sexo, o gênero e a sexualidade para lá das dicotomias pênis/vagina, homem/mulher e homo/hétero, permitindo uma conceção atenta à complexidade destas dimensões das experiências humanas.

O conceito de heteronormatividade, popularizado por Michael Warner (1991) é extremamente útil na medida em que concentra grande parte das reflexões da Teoria Queer. Surgiu como um conceito que analisa o modo como a heterossexualidade se tornou a norma para pensar comportamentos e as identificações de todas as pessoas numa determinada sociedade ou cultura (Warner 199). O conceito de heteronormatividade reconhece que existe um conjunto de pressupostos culturais que definem o que é “normal” ou “natural” no que toca ao sexo, ao gênero e à sexualidade. Essas formas “normais” de vivência do sexo, do gênero e da sexualidade implicam a expressão de sexos biológicos binários, aos quais corresponde a adoção de identificações e papéis de gênero binários e convencionais da masculinidade e da feminilidade hegemónicas e um desejo pelo gênero oposto que dá lugar a práticas de uma sexualidade heterossexual, onde o foco é o sexo reprodutivo.

De forma complementar podemos afirmar que existe outro tipo de normatividade em operação, atuando especificamente sobre as identificações e expressões no que toca ao quadro sexo/gênero – a cisnormatividade (Pontes e Silva 2017; McBride e Neary 2021). Este quadro normativo remete para a obrigatoriedade da existência de uma correlação entre o gênero e o sexo atribuído à nascença, limitando o enquadramento da experiência

---

<sup>13</sup> Ver Anexo 1- Glossário

de gênero ao cisgenderismo e negando a inteligibilidade de experiências de pessoas trans e não-binárias/es. Para efeitos de clareza e de forma a garantir que conceptualmente o texto abrange estas duas formas de normatividade, que operam em conjunto, será empregue o conceito de heterocisnormatividade.

A heterocisnormatividade desempenha essencialmente três funções. Em primeiro lugar, define o que são experiências “normais” – no sentido em que as constrói como normativas – de sexo, gênero e sexualidade, sendo estas definidas como heterossexuais e cisgênero. Em segundo lugar exige uma coerência entre as três variáveis - sexo, gênero e sexualidade, estabelecendo “o dimorfismo ideal, a complementaridade heterossexual dos corpos, e os ideais e domínio da masculinidade e da feminilidade adequadas e inadequadas” (Butler 1999, 31), assim, a uma pessoa a quem é atribuído à nascença o sexo masculino, vai ser exigida uma performance de gênero masculino e a atração romântica e sexual pelo gênero feminino, e vice-versa. Em terceiro lugar, e talvez mais importante, a heterocisnormatividade estigmatiza comportamentos, identidades, relações e comunidades não cisgênero e não heterossexuais (Santos 2013), dando lugar ao que Judith Butler (1999) chama de violência normativa – a violência da norma – que legitima a violência secundária, que corresponde àquela a que assistimos no quotidiano, ao mesmo tempo que promove a naturalização dessa violência, como exploraremos adiante.

Apesar de ter uma definição aparentemente complexa, a heterocisnormatividade corresponde a um conjunto de crenças institucionalizadas na sociedade, que atravessa as instituições, normas e culturas, levando a que se assuma, por defeito, que todas as pessoas são, à partida, heterossexuais e cisgênero. Este processo tem contribuído para a marginalização do grupo social de pessoas queer e à sua exposição desproporcional a diferentes tipos e formas de violência, que exploraremos no capítulo II. Um dos grandes feitos da Teoria Queer está precisamente em apontar as incoerências e o caráter socialmente construído deste regime normativo, através do recurso a diversas tradições disciplinares e científicas (Santos 2013).

O queer, na sua rutura com a heterocisnormatividade pode assumir várias formas: pode ser tanto uma perspetiva teórica, como uma atitude ou posicionamento prático. Como aponta Jagose (1996), abrange desde extensas monografias a performances

transformistas, constituindo também uma corrente científica com um grande potencial de transformação social emancipatória (Wright 2010) e que encapsula propostas de futuros alternativos (Muñoz 2009). Como aponta José Esteban Muñoz "*queerness is not yet here*" (Muñoz 2009, 1), tratando-se de um projeto eminentemente futurista e utópico, que existe no domínio da potencialidade e procura transpor-se para o real, na projeção de um outro mundo social e sexual possível, como exploraremos no capítulo III onde é proposto o conceito de utopia real queer.

## **Capítulo 2 – Violência heterocisnormativa nas suas dimensões direta, estrutural, cultural e internalizada**

As mulheres e as minorias, incluindo as minorias sexuais, estão, como comunidade, sujeitas à violência, expostas à sua possibilidade, senão à sua realização. (Butler 2006, 20)

De forma semelhante ao que acontece com as “mulheres” como sujeito do feminismo, não existe, à partida, nenhuma particular semelhança ontológica ou fundacional entre pessoas queer (Butler 1999). Este grupo social é marcado pela diversidade de corpos e experiências, que variam não só em função de sexos/gêneros e vivências diversas da sexualidade mas também em função da pertença de classe social, da pertença étnico-racial, da diversidade de capacidades físicas e mentais, da idade, da nacionalidade e lugares de origem, entre outras características que distinguem as diferentes pessoas que habitam o queer. O que une, então, as pessoas queer como grupo social, de tal forma que justifique a sua análise como uma comunidade específica e delimitável?

Pensá-las como um grupo é uma estratégia epistemológica perante uma experiência social partilhada. A teoria e a experiência empírica permitem afirmar que as suas experiências se cruzam precisamente na vulnerabilidade ao mesmo campo de forças – o campo de forças da violência heterocisnormativa. Pessoas queer estão desproporcionalmente vulneráveis a formas de violência que o heterocispatricarcado, como sistema, implementa, e a heterocisnormatividade, como norma, suporta (Butler 1993; 1999).

Neste capítulo procuramos explorar esta situação de vulnerabilidade, caracterizando a violência heterocisnormativa, com recurso ao enquadramento da filosofia política de Judith Butler e ao trabalho desenvolvido pelo fundador dos Estudos da Paz, Johan Galtung. A violência manifesta-se em múltiplas dimensões e níveis de abstração – na dimensão internalizada e subconsciente, na dimensão direta das relações interpessoais, na dimensão estrutural das instituições sociais, e na dimensão cultural, atravessando a

ideologia, a religião, a arte, a ciência, o direito, os media ou a educação (Cravo 2016). No esforço de caracterização das diferentes dimensões da violência heterocisnormativa, atentamos, numa primeira parte, no enquadramento da discussão sobre paz e violência, procurando apresentar uma tipologia das violências, e, numa segunda parte, esta tipologia é operacionalizada na análise da violência a que estão vulneráveis pessoas queer.

## **2.1 Estudos da Paz e entendimentos sobre violência**

Paz e violência são conceitos centrais no campo das Relações Internacionais e nos Estudos sobre Paz e Conflitos, no entanto, violência trata-se de um termo contestado e mobilizado com diferentes significados (Butler 2021). Na sua definição clássica, presente ao nível dos estudos de segurança de pendor realista, bem como no uso comum e imediato da expressão, a violência corresponde à força destrutiva exercida sobre um corpo, ou “golpe” sobre um “outro” (Butler 2021). A violência é também entendida pelas teorias realistas como fruto do individualismo estratégico dos Estados num Sistema Internacional inevitavelmente anárquico (Cravo 2016), e como um instrumento ou meio no processo de governação (Arendt 1970).

No seu trabalho sobre a “natureza e as causas da violência”, Hannah Arendt (1970, 45) analisa o fenómeno da violência recorrendo às experiências históricas dos totalitarismos europeus. Arendt faz um esforço de distinguir claramente a violência dos seus fenómenos conexos, como o poder, o vigor, a força e a autoridade. Aponta que ainda que todos sejam mecanismos ou meios no processo de governação, não são sinónimos e a sua distinção é fundamental (Arendt 1970). A autora defende que, ainda que frequentemente poder e violência apareçam juntos em combinações variáveis, o poder é a essência da governação e não a violência (Arendt 1970, 51). A violência distingue-se do poder, neste enquadramento, pelo seu carácter instrumental e pela sua falta de legitimidade uma vez que tem como justificação o próprio fim que procura - a governação.

A violência não depende do suporte de um grupo, característica que Arendt associa ao poder, mas sim das formas como é implementada, e estas são instrumentos que aumentam e multiplicam a força humana procurando perpetuar a governação ou



dominação por outra via que não a do poder. No limite, Arendt afirma que poder e violência são diametralmente opostos uma vez que onde um domina de forma absoluta o outro está ausente, a violência aparece quando o poder está ameaçado, mas quando segue o seu próprio curso destrói as fundações do poder, levando ao seu desaparecimento (Arendt 1970).

Esta conceptualização da violência, que distingue firmemente entre violência e poder, é contestada por autores como Étienne Balibar (2016), que propõe que a soberania, exercida pelo Estado-nação como comunidade política é sempre um exercício da violência soberana contra a violência “primitiva” da comunidade pré-nacional (Butler 2021, 114). Neste sentido as nossas sociedades encontram-se encurraladas num ciclo violento entre a violência estatal e a violência “popular” ou “criminosa” (Butler 2021, 114). No entendimento de Balibar (2016), a violência transforma-se em poder e autoridade.

Ambas as formulações assumem que a violência é uma inevitabilidade do conflito político, quer porque se trata de uma característica do exercício do “direito à guerra”, que os Estados reservaram para si próprios (Donnelly 2000, 82), quer porque é um instrumento de governação e do exercício do monopólio da violência, que serve de base à existência do Estado-nação.

Os estudos sobre conflitos, que se impõem no final dos anos 50 com o objetivo de estudar a guerra de forma a reduzir “a sua incidência e extensão” (Cravo 2016, 64), partilham da visão minimalista e unidimensional sobre paz e violência dos Estudos Estratégicos, entendendo-a apenas na sua definição clássica (Cravo 2016). São os Estudos da Paz, que se afirmam como disciplina no final dos anos 50 (Lawler 2008)<sup>14</sup>, que constituem a “verdadeira rutura paradigmática” (Cravo 2016, 64) no que toca ao entendimento e abordagens à paz e à violência.

Este campo de estudos retira o foco dos conflitos em larga escala, impondo uma nova agenda de investigação sobre a paz, que desafia a sua banalização, resgatando “a história silenciosa da presença constante da paz nas relações entre seres humanos e sociedades”

---

<sup>14</sup> Com a criação de Centros de Estudos dedicados à investigação da Paz, que surgiram na Escandinávia, nomeadamente o Peace Research Institute Oslo (PRIO) em 1959 e o Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) em 1966, bem como do Journal of Peace Research que surge em 1964, editado por Johan Galtung (Cravo 2016; Lawler 2008).

(Cravo 2016, 65). Através do resgate desta ausência, este campo de estudos coloca a ênfase na paz, rejeitando o seu caráter utópico ou extra acadêmico e propondo a sua centralidade como objeto de análise para a construção de uma Ordem Internacional de cooperação e emancipação.

Neste esforço, uma das tarefas centrais dos Estudos da Paz tem sido a procura de definições sistemáticas do conceito de paz e da sua antítese – a violência. Os Estudos da Paz têm contribuído para identificar os caminhos para a sua construção e manutenção, com o objetivo central de procurar a “redução e eventual erradicação da guerra e a resolução de conflitos violentos por meios pacíficos” (Lawler 2008, 74). Dando origem a um campo que se tornou numa nova ciência sobre paz e violência, engajada socialmente, e com propósitos emancipatórios (Cravo 2016; 2017).

Johan Galtung, o acadêmico norueguês apontado como o fundador deste campo de estudos, define a paz de forma dual. No seu entender a paz negativa corresponde à ausência de guerra e violência, e a paz positiva à “integração da sociedade humana” (Galtung 1964, 3). Estas definições de paz assentam numa visão ampla do que constitui violência, que procura, ao mesmo tempo, ser “suficientemente específica para servir de suporte à ação concreta” (Galtung 1969, 168). As reflexões de Galtung sobre a violência e a sua tipologia tripartida – o triângulo da violência de Galtung, desenvolvido ao longo de 30 anos da sua obra (Galtung 1964; 1969; 1990), permitem distinguir entre várias dimensões da violência, sendo um instrumento analítico útil.

A definição de violência apresentada por Galtung em *Violence, Peace, and Peace Research* (1969) compreende a violência como a privação concreta das possibilidades humanas, mediante influência externa, que “acontece quando se exerce sobre as pessoas uma influência de modo a que o seu desenvolvimento somático e espiritual efetivo fique aquém do seu desenvolvimento potencial” (Galtung 1969, 168), sendo que neste quadro, a violência é “a causa da diferença entre o potencial e o real, entre o que poderia ter sido e o que é” (Galtung 1969, 168).

Esta definição, bastante geral, é complementada no seu texto *Cultural Violence* (1990), onde o autor aponta que a violência passa pela diminuição dos níveis reais de satisfação das necessidades humanas abaixo do que seria potencialmente possível, definindo-a como “um insulto evitável às necessidades humanas básicas e, de forma mais geral, à

vida” (Galtung 1990, 292). Esta proposta da violência como um “insulto à vida” (Galtung 1990, 292) encontra ressonância nas propostas de Judith Butler desenvolvidas em *Precarious Life* (2004) e *A força da Não Violência* (2021) onde a autora propõe um entendimento de violência como um ataque aos vínculos sociais que tornam a vida possível.

A definição ampla de Galtung permite incluir no conceito de violência aspectos anteriormente invisibilizados por um foco na sua dimensão material e física, apontando para os aspectos estruturais e culturais da violência. No entanto, deixa muitas questões em aberto, como o que constituem “necessidades humanas básicas” (Galtung 1990, 292) ou em que condições de inevitabilidade será a violência justificável. Talvez a melhor resposta de Galtung para estas perguntas seja a sua insistência, também suportada por Butler (2021), na importância da temporalidade e do contexto na definição do que constitui violência. O autor aponta que:

Uma esperança média de vida de apenas trinta anos durante o período Neolítico não era uma expressão de violência, mas a mesma esperança média de vida hoje (quer devido a guerras, injustiça social, ou ambos) seria vista como violência. (Galtung 1969, 169)

Butler (2021) reconhece que proliferam discursivamente diversos significados sobre violência e que o alcance do termo vai desde atos de fala que ferem “o outro”, ao “golpe” como clímax violento, até à violência das instituições sociais, económicas e legais, remetendo, neste caso, para o racismo sistémico e a violência heterocisnormativa como exemplos claros (Butler 2021). Partindo do reconhecimento das formas e sistemas de vida como inerentemente interdependentes, a autora apresenta-nos um contributo inédito na crítica à violência que parte da desconstrução do limite entre a violência sobre “o outro” da violência “sobre si próprio/a”. Afirmando a sobreposição entre as duas, Butler propõe mesmo que:

A violência contra o outro é (...) violência contra si mesmo, algo que se torna claro quando reconhecemos que a violência ataca a interdependência viva que é, ou deveria ser, o nosso mundo social. (Butler 2021, 31)

A violência pode ser definida, nesta interpretação butleriana, como um ataque à interdependência social que caracteriza a vida, um ataque às pessoas, mas acima de tudo um ataque aos “vínculos” ou laços sociais entre elas (Butler 2021, 24). Este entendimento abrangente sobre violências e paz permite enquadrar na discussão dos Estudos da Paz as violências sobre grupos vulneráveis, como mulheres, pessoas queer, pessoas racializadas, pessoas indígenas, entre outros grupos com opressões articuladas e suportadas por sistemas de opressão, que (re)produzem violência em diferentes níveis – global, estatal e local, interpessoal e interno.

Apesar da sua escassez, a investigação sistemática sobre o tópico permite afirmar que a violência assume grande centralidade nas vidas de pessoas queer, como aliás iniciativas como o *Inquérito LGBTI Europeu* de 2020 da Agência Europeia para os Direitos Fundamentais (FRA) e o *State-Sponsored Homophobia Report* da ILGA World têm vindo a demonstrar (FRA 2020; ILGA World 2019; 2020). Também a investigação empírica desenvolvida no âmbito desta dissertação, incluindo as entrevistas realizadas com pessoas queer, trouxeram, sem surpresas, denúncias sobre a persistência e gravidade destas violências, nos mais variados contextos, como analisaremos no capítulo IV.

O conceito que escolhemos mobilizar na análise da opressão de pessoas queer é o de violência, precisamente pela sua abrangência teórica, no entanto, é importante explicitar que existem outros termos que descrevem discursiva e legalmente fenómenos que aqui enquadrámos de forma generalizada como violência, mas que se admite que se tratam de fenómenos autónomos, tais como: discriminação, assédio, abuso, agressão, micro-agressão, crimes de ódio, discursos de ódio, violência na intimidade, silenciamento, sub-representação, invisibilização, falta de informação, desinformação ou patologização (Santos, Esteves, e Santos 2021).

## **2.2 Tipologias da violência: do triângulo ao quadrângulo**

A violência direta é um evento, a violência estrutural é um processo com altos e baixos e a violência cultural é uma invariabilidade, uma permanência. (Galtung 1990, 294)

Depois de explorado o sentido atribuído ao conceito de violência neste trabalho, avançamos para uma reflexão sobre as dimensões que a violência assume, partindo do triângulo da violência desenvolvido por Galtung (1969, 1990). O autor construiu uma tipologia tripartida de violência assente em tipos ideais<sup>15</sup>, que constituem uma abstração teórica que segmenta a realidade em categorias. Esta tipologia pode ser empregue na análise da violência a vários níveis, desde comunidades locais, à política nacional e aos conflitos internacionais, permitindo abranger dimensões da violência frequentemente ignoradas. Em 1969, no seu texto *Violence, Peace, and Peace Research* Galtung distingue entre a violência direta (ou pessoal) e a violência estrutural (ou indireta). A estes dois tipos de violência Galtung adiciona um terceiro, no seu texto *Cultural Violence* em 1990, completando assim o seu triângulo.

A violência direta passa-se ao nível da interação interpessoal, tendo um sujeito que pratica a violência – perpetrador – e um objeto da violência – vítima, claramente definidos. Pode incluir várias formas, desde aquela que reduz as capacidades somáticas abaixo das suas potencialidades, intervindo sobre o corpo, incluindo o condicionamento de movimentos, através do aprisionamento ou da falta de acesso à mobilidade (Galtung 1969, 169). Pode ainda atuar sobre a mente, alargando a sua abrangência para as formas de violência psicológica, como “mentiras, lavagem-cerebral, endoutrinação de várias naturezas, ameaças” (Galtung 1969, 169), remetendo, entre outros aspetos, para a forma como o discurso pode ser violento.

A violência estrutural, por sua vez, difunde-se a partir dos sistemas e estruturas sociais. Funciona sem um perpetrador, isto é, um ator claramente definido que execute a violência, mas é exercida sobre vítimas (individuais e coletivas) claramente definidas. Se na violência direta é possível definir uma clara relação entre sujeito da violência e objeto da violência, tal relação sujeito/objeto não está presente na violência estrutural.

A violência direta é a dimensão mais facilmente inteligível da violência, sendo aquela que sobressai nos seus significados do senso comum, uma vez que é “visível” (Galtung 1969,

---

<sup>15</sup> Na sua interpretação a partir da teoria de Max Weber, o tipo ideal é uma generalização da realidade, que implica uma simplificação. Ao retirar complexidade ao fenómeno, o tipo ideal permite construir um modelo como recurso técnico em relação ao qual a realidade pode ser comparada. Funciona como um guia de pensamento para a análise da realidade social.

173). Já a violência estrutural é silenciosa e não se mostra de forma tão visível (Galtung 1969, 173), funcionando sub-repticiamente. A violência direta é caracterizada pela sua volatilidade e instabilidade enquanto a violência estrutural é estável, assumindo mesmo formas institucionais.

Na formulação de Galtung, o conceito de violência estrutural tem uma correspondência com o conceito de injustiça social (1969, 171): a origem da violência estrutural é a desigualdade face a determinadas estruturas de opressão, como o capitalismo neoliberal, o colonialismo e o heterocispatriarcado, no acesso a recursos e na vulnerabilidade a formas de violência direta.

A reprodução da violência estrutural é um mecanismo embutido no funcionamento das estruturas sociais, isto é, o desenho da estrutura é feito de forma a que determinadas pessoas ou grupos sociais estejam em posição de desvantagem quando interagem com a estrutura. Enquanto a estrutura operar, as injustiças/violências em que ela assenta serão reproduzidas. Estas estruturas fixam as relações de poder injustas (Chul Han 2013), ou melhor, as condições estruturais para a reprodução das injustiças sociais pela sua cristalização nos diversos sistemas e estruturas sociais. Fazem-no sem um perpetrador definido, e, desta forma, nem sempre as próprias vítimas da violência tomam consciência de que são o alvo da estrutura violenta (Chul Han 2013).

A violência cultural diz respeito a “qualquer aspeto de uma cultura que pode ser usado para legitimar a violência nas suas formas direta ou estrutural” (Galtung 1990, 291). O termo cultural remete para a dimensão simbólica da existência humana, composta por rituais, comportamentos e normas sociais partilhados por uma comunidade ligada pela linguagem. Como exemplos para o que podem constituir aspetos da cultura, Galtung aponta “a religião, a ideologia, a linguagem, a arte, as ciências empíricas e as ciências formais (lógicas e matemáticas)” (Galtung 1990, 291), remetendo estas duas últimas para a esfera da educação (Cravo 2016)

Como aponta Galtung, estas esferas da cultura, permitem, através da socialização, construir significados éticos e morais e afirmar regime normativos hegemónicos - distinguindo entre o que é “normal” e “anormal”, legitimando a aversão a formas e atos “anormais” de estar e ser – que enquadram em larga medida a experiências sociais de todas as pessoas em dada sociedade ou cultura.

É através da normalização que se produz um dos efeitos mais perversos da violência cultural: a sua capacidade de fazer com que as violências diretas e estruturais pareçam certas, ou que pelo menos não pareçam erradas (Galtung 1990). A legitimação da violência ocorre assim pela sua socialização e internalização (Galtung 1990, 291).

Estes três tipos de violência funcionam de forma contínua, articulada e interdependente entre si, podendo a violência no seu todo variar com diferentes combinações de violências diretas, estruturais e culturais, ao mesmo tempo que se suportam/reforçam, contribuindo para uma reprodução mútua (Galtung 1990). Galtung relaciona os três tipos de violência – direta, estrutural e cultural – no que chama de triângulo da violência, representado na Figura 1.

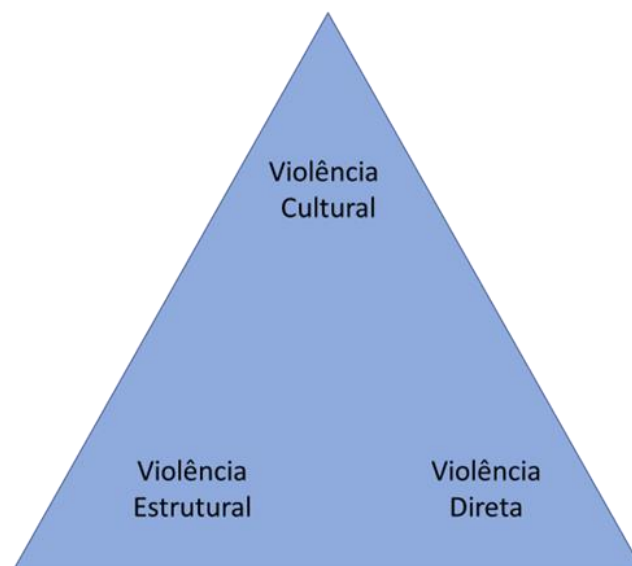


Figura 1 – Triângulo da Violência de Johan Galtung - Fonte: Autor

O autor identifica “fluxos de casualidade” (Galtung 1990, 302) em todas as direções do triângulo, no entanto, sublinha a influência da violência cultural nos outros dois tipos, num fluxo no sentido cultural-estrutural-direta. Parece-nos haver uma correlação forte entre a violência cultural que Galtung identifica e o que Judith Butler chama de “violência normativa” (Butler 1999, 34) – uma violência primária que legitima as violências quotidianas, ou diretas, e as apaga das nossas perceções. Este processo dá-se pelo enquadramento normativo do que é “inteligível”, “real” e “humano” (Butler 1999, 38).

Desumanizar pela desnormalização é para a autora uma estratégia num campo político onde características como o género e a sexualidade são mobilizadas como enquadramentos das vidas das pessoas dentro de um “campo de forças da violência” (Butler 2021, 20), e face ao qual determinadas vidas não contam como vidas dignas, sendo inlutáveis<sup>16</sup>, precarizadas e remetidas à vulnerabilidade a violências múltiplas.

Ao mesmo tempo, o modelo de reprodução das violências heterocisnormativas analisadas por Butler (1993; 1999) parece coincidir com o “síndrome triangular da violência” de Galtung, que se reproduz “pela institucionalização de estruturas violentas, internalização de uma cultura violenta e consequente institucionalização e repetição da violência direta” (Galtung 1999, 302).

A contribuição de Chul Han (2013) para pensar a violência permite pensar uma quarta dimensão, de extrema importância para discutir as violências heterocisnormativas. Trata-se da violência internalizada, ou autoflagelação, que ocorre pela internalização e normalização das estruturas e cultura violentas nos códigos que regem a subjetividade individual, isto é, a visão das pessoas sobre si próprias. Chul Han fala na “violência da positividade” para pensar sobre a atomização e exaustão dos indivíduos na sociedade capitalista pós-moderna, que o autor denomina como “a sociedade do cansaço” (Chul Han 2010). Uma sociedade marcada por fenómenos como o *burn-out*, o *doping*, o *multitasking* e o tédio profundo (Chul Han 2010). Segundo o autor, nas sociedades pós-modernas, a violência da organização do trabalho não é exercida diretamente (através da vigilância) mas sim pelas próprias vítimas (através de autovigilância), numa tentativa de garantirem a sua sobrevivência e prosperarem ao se tornarem funcionais dentro das lógicas do mercado neoliberal. Parece-nos que este fenómeno não é circunscrito à violência do sistema capitalista neoliberal mas alarga-se a outros sistemas de opressão como o heterocispatriarcado. Como vimos acima, através da teoria de Butler, dada à interdependência complexa em que vivemos, não raras vezes a violência contra nós mesmos se transforma também uma violência sobre “o outro” e vice-versa. Propomos

---

<sup>16</sup> Butler recorre ao conceito de enlutabilidade para refletir sobre desigualdades sociais. Num modelo de sociedade desigual em termos de enlutabilidade, isto é, em que certas vidas são mais valorizadas do que outras, coexistem nas sociedades vidas enlutáveis e inlutáveis, respetivamente enquadradas como dignas e indignas de luto. A enlutabilidade é, para a autora, um princípio intimamente articulado com as lógicas de desigualdade, uma vez que “orienta a organização social da saúde, alimentação, alojamento, emprego, vida sexual e cívica” (Butler 2021, 57).



que este é o caso no que toca às violências heterocisnormativas e à forma como são internalizadas nas concepções das pessoas sobre si próprias e sobre (outras) pessoas queer.

Para analisar a violência heterocisnormativa proponho um diálogo entre a matriz heterossexual de Butler e o triângulo da violência de Galtung, ao qual é acrescentado o entendimento de Chul Han sobre a “violência da positividade”, ou violência internalizada. Na sua intersecção, estas teorias dão lugar a quatro tipos ideais de violência, que podemos pensar como um quadrângulo, ilustrado na Figura 2.



Figura 2 – Quadrângulo da violência - Fonte: Autor

### 2.3 Violência heterocisnormativa multidimensional

Nesta secção procuramos articular o esquema teórico desenvolvido com as formas de violência a que se encontram vulneráveis pessoas queer, com recurso a ilustrações concretas. As ilustrações não sistematizam todas as formas de violência que proliferam pelas sociedades heterocisnormativas, nem têm em conta toda a diversidade de

experiências com a heterocisnormatividade a nível global. Servem, no contexto deste trabalho, apenas para ilustrar a forma como a violência pode estar presente a quatro níveis de abstração diferentes – interno, direto, estrutural e cultural – de forma articulada entre si.

Os exemplos apresentados surgem de uma recolha e análise de trabalho académico no campo dos Estudos Queer, da recolha e análise de peças mediáticas, de meios de comunicação portugueses que tratam de casos de violência envolvendo pessoas queer.

Apesar da sua escassez, a investigação sistemática sobre o tópico permite afirmar que a violência assume grande centralidade nas vidas das pessoas queer (Lund, Burgess, e Johnson 2021), e que esta vulnerabilidade é aumentada mediante a presença de outras características e identificações, de uma forma interseccional, com um impacto particular dos vetores de raça, classe e género (Meyer 2012; 2015).

### **2.3.1 Violência direta**

A violência direta interpessoal pode assumir várias formas, nomeadamente física – como agressão física, práticas de violência sexual (como violações corretivas<sup>17</sup> ou violência nas relações de intimidade), formas de tortura, sequestros e assassinatos (ONU 2017) – ou psicológica, como insultos ou ameaças, podendo englobar o bullying/cyberbullying ou terapias de conversão.

O feminicídio de Gisberta Salce Junior, ocorrido em 2005, é um dos mais mediáticos casos de violência contra pessoas queer em Portugal (Rodrigues 2016). Gisberta, uma mulher trans, migrante brasileira, prostituta, seropositiva e exposta a uma vida altamente precarizada foi assassinada por um grupo de jovens na cidade do Porto: violentamente atacada durante vários dias e, quando em estado de convalescença, atirada para dentro de um poço, conduzindo à sua morte por afogamento (Rodrigues 2016). Gisberta tornou-se numa mártir, mas também num símbolo de luta contra a homofobia e transfobia em Portugal.

---

<sup>17</sup> Documentadas como uma prática comum contra mulheres lésbicas na África do Sul (Strudwick 2014) e denunciadas como prática recorrente pela ONU (2017).

Mais recentemente, num outro caso com impacto nacional, o espanhol Samuel Muñiz, um jovem gay de 24 anos, foi assassinado violentamente na Galícia, por um grupo de homens, num contexto de diversão noturna. Segundo os relatos mediáticos (Amaral Santos 2021), o jovem encontrava-se a realizar uma videochamada que terá sido confundida com a tentativa de gravar o grupo de agressores homicidas. Este equívoco desencadeou a agressão violenta em grupo que resultou na sua morte. Os testemunhos relataram o facto de antes da agressão homicida o agressor ter ameaçado o jovem: “O paras de grabar ó te mato, maricón [ou paras de gravar ou mato-te, maricas]!” (Amaral Santos 2021)

Não só de feminicídios e homicídios se faz a violência direta contra pessoas queer, no entanto, estes casos ilustram como Portugal e Espanha são ainda duas sociedades onde o heterocispatricado e a heterocisnormatividade matam, ilustrando o expoente máximo da violência direta na prática.

Segundo a ONU, a violência direta contra pessoas queer está presente de forma transversal a diferentes contextos nacionais, variando em forma, mediante o enquadramento que os Estados lhe conferem. Os contextos destas violências são os mais variados, podendo ocorrer “na rua, em parques públicos, em escolas, em locais de trabalho, em casas particulares, e nas prisões e celas da polícia” (ONU 2017, 1). Remetendo para o facto de que, num mundo heterocisnormativo, muitos poucos espaços são livres de violência contra pessoas queer.

De forma geral, não existem dados quantitativos sistemáticos e extensivos relativamente à experiência das pessoas queer com violência direta. Este panorama confirma-se para Portugal, porque tais dados não são tratados de forma estatística através de instrumentos de inquérito estatais, dependendo inteiramente do trabalho desenvolvido por Organizações Não Governamentais. Porém, estudos como os realizados pelas organizações internacionais como a ILGA World (2019; 2020), bem como a União Europeia (FRA 2020) permitem perceber a desproporcionalidade de violências diretas sobre este grupo de pessoas.

Ainda que a União Europeia inclua alguns dos Estados com legislação mais avançada no que toca à proteção das vidas das pessoas queer, em 2019, 43% das pessoas LGBTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Intersexo) que responderam ao inquérito da

Agencia Europeia para os Direitos Fundamentais (FRA), que informou a publicação do relatório *A long way to go for LGBTI equality* (2020), afirmou ter-se sentido discriminada nos 12 meses que precederam o inquérito, considerando todas as áreas da vida. O número aumenta para 60%, se considerarmos apenas as pessoas trans, revelando a sobre-exposição da população trans a violência, face às restantes pessoas queer.

Em 2019, 11% das pessoas respondentes para a UE28 reportaram terem sido vítimas de ataques físicos ou sexuais nos 5 anos anteriores ao inquérito, o que corresponde a aproximadamente 1 em cada 10 pessoas. A percentagem de vítimas deste tipo de violência aumenta entre pessoas trans (17%) e intersexo (22%) (FRA 2020, 40).

O Relatório admite a existência de “pouco, se algum, progresso ao longo dos últimos 7 anos” (FRA 2020, 10), com a persistência da invisibilidade por parte da população queer, bem como da exposição a violências (focando no assédio, discriminação, violências físicas e sexuais). Estas violências atravessam várias esferas da vida das pessoas queer incluindo o trabalho, a escola, espaços de lazer, o mercado de habitação, serviços de saúde e de segurança social e o mercado (FRA 2020). O relatório aponta ainda que as pessoas mais jovens (entre os 15 e 17) são as mais suscetíveis a sofrer violências. A permanência de violências coexiste com uma baixa taxa de denúncia das mesmas, sobretudo junto das autoridades policiais. Os resultados variam de Estado membro para Estado membro, e dentro das diferentes regiões dos países, sendo muito contextuais. O contexto da Europa do Sul, e particularmente de Portugal e Espanha, revelam uma percentagem abaixo da média da UE28 no que toca à percentagem de pessoas que sofreram ataques físicos e sexuais, com percentagens na ordem dos 5% e 8% respetivamente. No entanto, estes estudos comprovam a presença de violência direta neste contexto.

### **2.3.2 Violência estrutural**

A violência estrutural diz respeito à violência promovida pelas estruturas ou instituições sociais. Uma instituição pode ser entendida como um arranjo social que se reproduz de forma relativamente estável no tempo, tendo a si associados uma série de papéis e de funções relativamente bem definidos e exerce influência e controle sobre as pessoas, as suas escolhas e as suas trajetórias (Berger 1976). As primeiras instituições que importa

analisar são as que compõe o Estado, dada a sua centralidade e influência regulatória sobre outras instituições. Neste sentido, importa perceber como a Lei e a atuação das autoridades públicas (re)produz violência heterocisnormativa.

A ILGA World – Associação Internacional desenvolve e publica anualmente o *State-Sponsored Homophobia Report*, um relatório que analisa através de uma metodologia consistente o ponto de situação no que toca à garantia de direitos das pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans e intersexo (LGBTI) por parte dos Estados. A ILGA concluiu que existiam, em 2020, 67 Estados que ainda recorrem à criminalização de atos sexuais consentidos entre pessoas do mesmo sexo, através de provisões legais explícitas, o que corresponde a 35% dos Estados-membros da ONU. Dentre estes, seis Estados-membros da ONU aplicam a pena de morte como provisão legal para atos sexuais consentidos entre pessoas do mesmo sexo: Brunei, Irão, Mauritânia, Nigéria, Arábia Saudita e Iémen (ILGA World 2020). A ILGA World identificou igualmente barreiras legais à liberdade de expressão sobre assuntos relacionados com a diversidade sexual e de género em 42 Estados-membros das Nações Unidas, e pelo menos 51 colocam barreiras legais ao registo e operação de Organizações da Sociedade Civil que trabalham com questões relacionadas com a diversidade sexual e de género (ILGA World 2020).

Os dados da ILGA World permitem identificar a incidência de formas de violência estatal, por via da lei ou da inexistência da mesma, que persistem num número significativo de Estados, quer através da perseguição ativa de pessoas queer, quer pela negação da sua proteção e segurança. Também a nível europeu existem exemplos claros de violência estrutural por parte dos Estados contra pessoas queer, como o caso das “zonas livres de LGBT” na Polónia ou da lei que proíbe “propaganda” sobre a homossexualidade na Hungria (Butler 2021b).

Um outro conjunto de instituições atravessadas por violência estrutural são as instituições de educação. O estudo *Out In the Open: Education sector responses to violence based on sexual orientation and gender identity/expression* desenvolvido pela UNESCO em 2017, concluiu que, a nível global, estudantes LGBT ou lidos como não normativos em termos de sexo, género e sexualidade têm maior propensão a estar expostos a violência em ambiente escolar do que os seus colegas hétero e cisgénero, produzindo efeitos diretos na sua escolarização, perspetivas de emprego e bem-estar (UNESCO, 2017). A violência

estrutural dos meios escolares é, segundo este estudo da UNESCO (2017), uma característica destas instituições a nível global. Em Portugal, o Relatório do Projeto Educação LGBTI apresentado em 2019 pela Organização Não Governamental *rede ex aequo* concluiu que 79,2% dos alunos/as inquiridos/as assistiu a situações de discriminação “homo-bi-trans-interfóbica”, bem como 57% das e dos docentes (Rocha et al. 2020). Estes dados sobre a exposição de estudantes a violência em meio escolar, quer a nível global, quer no contexto português, confirmam que a violência contra pessoas queer está embutida no funcionamento destas instituições.

Outro conjunto de instituições permeados por violência estrutural contra pessoas queer são as instituições de saúde. Estudos apontam para a marginalização e desigualdades no acesso à saúde por parte de pessoas queer, particularmente pela dificuldade de acesso a tratamentos adequados, que afeta pessoas de todas as idades (Pieri e Brilhante 2022). Estas exclusões variam em função dos diferentes sistemas de saúde e para cada grupo específico, com pessoas intersexo e trans a sofrerem maior violência em contextos médicos (Zeeman et al. 2019). As desigualdades no acesso e tratamento médico ocorrem tanto ao nível da saúde física como mental, manifestando-se numa efetiva pior saúde reportada por parte de pessoas queer, comparativamente com pessoas heterossexuais e cisgénero (Zeeman et al. 2019). A par com uma maior prevalência de várias condições médicas, físicas e mentais, pessoas queer reportam em maior número “experiências desfavoráveis” quando procuram serviços de saúde (Zeeman et al. 2019, 978). Um exemplo flagrante da violência estrutural nas instituições de saúde é a disparidade encontrada no tratamento de pessoas queer com patologias oncológicas, que denuncia o estudo de Donna Wakefield (2021).

Os três tipos de instituições analisadas, estatais, educacionais e de saúde, demonstram formas claras de violência estrutural, uma vez que limitam as possibilidades de pessoas queer no acesso a recursos e serviços nas mesmas condições que pessoas heterossexuais e cisgénero, aumentando a sua vulnerabilidade a formas de violência direta em diferentes contextos, suportadas pelo funcionamento das instituições sociais.

### 2.3.3 Violência cultural

A violência contra as pessoas queer encontra-se impregnada na cultura, legitimando e omitindo violências estruturais e diretas. Este processo dá-se através do enquadramento pela cultura das definições do que constituem experiências “normais”, inteligíveis e humanas com os sexos, os géneros e a sexualidade. A cultura enquadra estas dimensões como heterocisnormativas, subalternizando os corpos, expressões e identificações que se encontram fora deste quadro de inteligibilidade, normatividade e representação.

O entendimento hegemónico de cultura remete para os aspetos materiais e simbólicos partilhados por uma comunidade unida pela linguagem, incluindo “o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos” como definido pelo antropólogo Edward Tylor (White 1959). Na atualidade, definir cultura é uma tarefa árdua e longe de consensual, uma vez que o entendimento modernista da cultura como universal e homogénea é altamente limitado face a uma realidade social marcada pela diversidade cultural e a interculturalidade (Vale de Almeida 2012). Uma perspetiva intercultural enfatiza a forma como, nas sociedades contemporâneas, existe uma grande diversidade de culturas em interação e diálogo, de forma co-constitutiva. Nesta perspetiva, as culturas não existem de forma sólida, mas de forma plural e líquida, interpenetrando-se e desenvolvendo-se em articulação. Assim, a cultura é marcada por dinâmicas de “contaminação, mistura e criouliização”, bem como de “hibridismo” (Friedman 2001, 9). É neste cenário de pluralismo cultural que podemos analisar a violência cultural, reconhecendo, que no seio da diversidade cultural existem padrões, dos quais podemos destacar o carácter heterocispatriarcal das culturas hegemónicas<sup>18</sup>.

Monique Wittig aponta que a linguagem é o “acordo base” entre pessoas humanas, que possibilita a construção de outros tipos de vínculos, essenciais à esfera da cultura (Wittig 1989). Um dos indícios de violência cultural pode ser apreendido através da forma como a própria linguagem é inerentemente heterocisnormativa (King 2016), dando lugar a processos de exclusão ou apagamento linguístico.

---

<sup>18</sup> Salvaguardando todas as exceções a este padrão que podem existir num mundo plural, estas formas culturais existem de forma contra-hegemónica e subalterna (Sousa Santos 2013).

Tomando como referência as línguas latinas e as línguas anglo-saxónicas, enquanto estudo empírico desta dissertação, é possível apontar que este apagamento ocorre de diversas formas. Uma primeira forma deriva do facto de, nestes idiomas, a representação linguística e o discurso ser genderizado e masculinizado. No caso da língua portuguesa, em que este trabalho foi escrito, a linguagem constrói o sexo e género como binários através do uso dos pronomes pessoais “ele” e “ela”, não existindo uma alternativa ao binário no uso corrente da linguagem<sup>19</sup>, o que torna difícil imaginar uma categoria intermédia ou não binária (King 2016). Por outro lado, a língua portuguesa constrói o plural como masculino, masculinizando o discurso, no que é claramente um marco heterocispatriarcal.

Uma segunda forma ocorre porque a linguagem distingue à partida entre o que é inteligível, na medida em que é passível de colocar em discurso, e o que é ininteligível, uma vez que não é apreensível pela linguística e de forma conseqüente pela imaginação. Define assim o que são “formas discursivamente inteligíveis de ser” (Butler 2021, 319). Um outro processo tem a ver com a carga conotativa, muitas vezes pejorativa que os termos empregues para descrever pessoas queer assumem, da qual a origem do próprio termo “queer” é um exemplo<sup>20</sup>.

Estes processos coexistem como o processo de normalização que identificámos anteriormente: juntos eles produzem um “exterior” (Butler 2021, 41), um domínio ininteligível e não-normativo da existência, em função do sexo/género e da sexualidade. Várias identificações e experiências foram, durante muito tempo, inomináveis e remetidas para esta condição de “não-existência”.

#### **2.3.4 Violência internalizada**

A violência internalizada pode ser vista como uma manifestação dos outros três tipos de violência do triângulo, no entanto, a sua autonomização constitui uma mais valia do ponto de vista analítico. O campo da psicologia tem vindo a identificar formas de violência

---

<sup>19</sup> Existem alternativas como o uso do pronome “they/them” nas línguas anglo-saxónicas ou do uso do pronome “elu” na língua portuguesa (Ver “Linguagem Inclusiva” em Anexo 1 – Glossário), no entanto, apenas recentemente estas alternativas foram introduzidas não penetrando a nível institucional, nem a nível social ou de uso diário.

<sup>20</sup> Ver Anexo 1 - Glossário



internalizada em pessoas queer, quando descreve fenômenos de “homofobia [e transfobia] internalizados” (Russell 2006; Russell e Bohan 2006) ou “heterossexismo internalizado” (Szymanski, Kashubeck-West, e Meyer 2008). Estes fenômenos são definidos como os processos pelos quais pessoas queer internalizam “atitudes” (Russell e Bohan 2006, 345), “crenças e sentimentos negativos” sobre minorias sexuais e de gênero que proliferam nas suas sociedades (Russell 2006, 151).

Estudos demonstraram que esta internalização em pessoas lésbicas, gays e bissexuais (Frost e Meyer 2009), bem como em pessoas trans (Bockting 2015) afeta negativamente a sua saúde mental, o seu bem estar, e a qualidade das suas relações de intimidade. Para além disso, condiciona a relação com a própria identidade, incluindo a decisão de afirmar uma identificação não heterocisnormativa (*coming-out*), bem como a relação com a comunidade queer, existindo tendencialmente menos identificação com outras pessoas queer (Frost e Meyer 2009).

Por outro lado, não só pela negação se constrói a violência internalizada, também a “violência da positividade” como enuncia Chul Han (2013) parece ter um papel na violência heterocisnormativa internalizada. Perante uma cultura e estruturas heterocisnormativas o desejo de ser funcional, inteligível, digno e, no limite, humano, leva pessoas queer a uma autovigilância profunda dos seus comportamentos e identificações, de forma a que estejam em conformidade com reportórios heterocisnormativos, ou, pelo menos, homonormativos<sup>21</sup> (Duggan 2002) de existir.

A autoflagelação promovida pela internalização da estruturas e culturas violentas pode servir como hipótese para explicar a figura contemporânea do “gay homofóbico”, remetendo para a pessoa que ainda que assumindo comportamentos e identificações não

---

<sup>21</sup> O conceito de homonormatividade, cunhado por Lisa Duggan remete para “uma nova política sexual neoliberal que não contesta as premissas e instituições heteronormativas dominantes mas que as confirma e sustenta enquanto promete a possibilidade de uma cidadania gay desmobilizada e um gay privatizado, despolitizado na domesticidade e no consumo” (2002, 179), denunciando a forma como a cidadania LGBTQIA+ é garantida apenas dentro de um quadro homonormativo de ser “homossexual” – remetendo para o arquétipo do homem gay branco rico e envolvido numa relação monogâmica e matrimonial, que é reprodutivo dentro do modelo capitalista neoliberal ocidental. O conceito expressa a forma como a garantia de direitos foi conseguida pelo alargamento da normatividade a determinadas pessoas queer, e não pela rutura com a normatividade, deixando de fora outras pessoas queer.

heterocisnormativos, reproduz estereótipos, estigmas e violência fruto da heterocisnormatividade, sobre as outras pessoas queer e sobre si mesmo/a.

O gay homofóbico é uma figura análoga à da “mulher sexista” que, como afirma Neukirchen (2017), de forma consciente ou inconsciente reproduz discursos e atitudes que remetem para um entendimento machista e patriarcal sobre a vida social, compactuando e contribuindo para a manutenção das desigualdades de gênero. Estudos no campo da Psicologia demonstram que a “internalização do sexismo” nas mulheres pode levar a um processo de “objetificação” de si mesma, que por sua vez está relacionado com o desenvolvimento de quadros psicopatológicos, como depressão e desordens alimentares, bem como ao processo de “aceitação passiva dos papéis de gênero” ou “negação do sexismo” (Szymanski et al. 2009, 102). Da mesma forma que mulheres podem mobilizar o sexismo para se auto-primir e oprimir outras mulheres, pessoas queer não estão livres de internalizar e mobilizar a heterocisnormatividade contra si próprias e contra outras pessoas queer, contribuindo para a sua (re)produção, numa manobra de autoflagelação de si mesmas e da comunidade.

A análise da violência heterocisnormativa nestas quatro dimensões permite perceber a forma multidimensional e articulada em que a violência opera. No entanto, a condição de vulnerabilidade a violência relaciona-se com a mobilização de estratégias de resistência, como analisaremos no capítulo III.

## **Capítulo 3 – Vulnerabilidade, resistências e utopias reais queer**

A vulnerabilidade não deve ser entendida em exclusivo com a passividade; só faz sentido à luz de uma série de relações sociais corporalizadas, incluindo práticas de resistência. (Butler 2021, 192)

A vulnerabilidade é uma condição humana que precede e é fruto da própria existência, uma vez que os corpos têm como característica a sua vulnerabilidade e existir como um corpo no mundo social é estar vulnerável (Butler 2006; 2021). No entanto, como vimos, a condição inerentemente humana de vulnerabilidade à violência, é ampliada por condições que derivam do contexto social, institucional e cultural em que o corpo significado se encontra inserido (Butler 2006).

Perante a vulnerabilidade à violência as pessoas põem em curso múltiplas estratégias com vista à sua superação o que permite estabelecer uma relação entre os fenómenos de vulnerabilidade e resistência (Butler 2016). Assumindo que a vulnerabilidade não implica ou se esgota na passividade, percebemos que, apesar de vulneráveis, pessoas queer mobilizam estratégias diversas de resistência, que procuramos enquadrar como motor fundamental do que definimos como utopias reais queer. Este capítulo começa por clarificar o que entendemos por resistência de forma ampla. Exploramos os conceitos de utopia, distopia e utopias reais. Colocando em diálogo o conceito de utopia real de Erik Olin Wright com a Teoria Queer, é explorado o conceito de utopia real queer.

### **3.1 Vulnerabilidade e diversidade de resistências**

A resistência é apontada por Howard Caygill (2013, 6) como uma das mais importantes expressões da imaginação e ação política do século XX, que continua a ser fundamental como conceito para compreender as lutas sociais e políticas a que assistimos no século XXI. O seu uso como conceito histórico e sociológico pode ser rastreado até à Revolução Francesa, popularizando-se no pós-segunda guerra mundial para descrever a oposição de países, comunidades e pessoas europeias ao Terceiro Reich, tendo depois sido aplicado a

outras experiências históricas com regimes totalitários no século XX e nas lutas anticoloniais (Rollemberg 2016; Caygill 2013). As análises feitas nestes contextos tendem a limitar o conceito de resistência a uma visão estatocêntrica, onde o Estado como ator, detentor do monopólio da violência e dominante na relação de poder, é o alvo/fruto da resistência. À medida que se dá mais atenção nas Ciências Sociais à agência sobre as estruturas sociais e à transformação social, a resistência ganha popularidade como conceito neste campo, interpretado não apenas como mobilizado contra o Estado, mas de forma mais ampla contra instituições e estruturas sociais injustas.

O conceito de resistência é, no entanto, e como aponta Caygill (2013), resistente a definições, sendo que o seu uso ocorre sobretudo na sua forma quotidiana e intuitiva. Jocelyn Hollander e Rachel Einwohner (2004) apontam que o conceito de resistência tem vindo a ser empregue na academia sem grande atenção à sua definição, de forma diversa, imprecisa e por vezes contraditória. Esta multiplicidade de abordagens é fruto de uma das características dos fenómenos de resistência: estes incluem um conjunto vasto de experiências históricas, modos de ações políticas e subjetividades específicas, marcados pela sua diversidade, que acontecem nos mais variados níveis de análise – “individual, coletivo e institucional”, podendo mesmo ir “desde revoluções a estilos de cabelo” (Hollander e Einwohner 2004, 534). Dada à sua diversidade, as formas de resistência nem sempre são não-violentas, podendo, num campo de forças da violência, adotar as mesmas lógicas violentas das forças que as oprimem (Butler 2021). No entanto, temos assistido a uma grande proliferação de resistências não-violentas na contemporaneidade (Butler 2021), as quais privilegiamos e serão alvo de análise nesta dissertação. No contexto deste trabalho, resistência como “luta” contra a dominação é o sentido que se pretende atribuir. A luta, neste sentido, significa um desafio aos sistemas opressivos dominantes, neste caso, o heterocispatriarcado.

No seu artigo *Conceptualizing Resistance*, Hollander e Einwohner (2004) apontam duas características base da resistência. Primeiro a resistência implica agência, desta forma não se trata de uma qualidade mas de uma ação (Hollander e Einwohner 2004). Uma segunda característica é o sentido de oposição em relação ao poder exercido, o que significa que, para que ocorra resistência, é necessária a existência de uma relação de poder. Como escreve Michel Foucault “onde existe poder, existe resistência” (1978, 95). Os sujeitos da

resistência são constituídos por indivíduos ou grupos socialmente construídos como um “outro” face aos grupos dominantes, podendo demonstrar mesmo identificações sociais e políticas distintas – “identidades resistentes” (Caygill 2013, 12).

As práticas de resistência podem passar por diferentes formas de organização (comunitária ou popular), ter formas associativas ou de movimentos sociais e coletivos de base, que funcionam num continuum que vai desde o pessoal, ao local, ao nacional, ao internacional e ao global, como mostram movimentos contemporâneos como *Black Lives Matter*, *#metoo* ou *Ni Una Más*. Podem ainda corresponder a ativismos em grupo ou mais isolados, que cumulativamente se tornam numa voz coesa, das quais destaco iniciativas tão diversas como ocupações de espaços públicos e privados, performances simbólicas, *artivismo*<sup>22</sup>, *posts* e partilhas nas redes sociais ou posições assumidas no dia-a-dia e na mesa de café (Butler 2016; Sousa Santos 2021).

Por outro lado, a diversidade de resistências é também marcada pela diversidade de relações de poder e sistemas de opressão nas suas origens. Reportando-se ao léxico das resistências e das alternativas, Boaventura de Sousa Santos (2021) menciona um leque de experiências que se opõe às estruturas de dominação capitalista, colonial e [héterocis]patriarcal, nomeadamente:

Agro-ecologia, alternativas ao desenvolvimento, anarquismo, autodeterminação, autonomismo, bens comuns, buen vivir, commons, comunismo, constitucionalismo transformador, decrescimento, demarcação de territórios ancestrais indígenas ou descendentes de escravos, democracia participativa, direitos humanos, direitos coletivos (das mulheres, dos povos indígenas, afro-descendentes, Roma), ecologia política, emancipação das mulheres, negritude, economia do cuidado, economia social e solidária, economia camponesa, economia popular, EZLN (movimento neozapatista), feminismos, Fórum Social Mundial, laicismo, libertação nacional e anti-colonial, Movimento dos Não Alinhados, movimentos sociais contra a exploração capitalista, o racismo e o sexismo, movimento naxalita na Índia, pachamama, panafricanismo, panarabismo, poder constituinte, povos indígenas, afro-descendentes, povo Roma, povo-casta Dalit como sujeitos políticos, reforma agrária, republicanismo, revolução, sindicalismo, soberania alimentar, socialismos, sufrágio universal, *sumak kawsay*, *suma qamaña*, *swadeshi*, *swaraj*, *ubuntu*, universidades populares. (Sousa Santos 2020, 397-398)

---

<sup>22</sup> A expressão “artivismo” aponta para a ideia de arte social, ou a adoção de uma perspetiva ativista na criação artística, o que dá lugar à afirmação de práticas artísticas mais comprometidas com a realidade social do que necessariamente com a estética artística (Becker 1996).

Perante esta listagem de formas de resistência a nível global é possível perceber a grande diversidade que atravessa este campo. Esta diferença convive, no entanto, com a desarticulação das suas “lutas”. Sousa Santos (2020a), reconhece a interseccionalidade dos sistemas de opressão, que operam articuladamente, apontando que uma das dificuldades da(s) resistência(s) anti-capitalista, anti-colonial e anti-[héterocis]patriarcal é precisamente a sua fragmentação e desarticulação, que colocam entraves à sua eficácia na transformação social (Sousa Santos, 2020a).

No livro *Vulnerability in Resistance*, Judith Butler, Zeynep Gambetti e Leticia Sabsay (2016) analisam a forma como a vulnerabilidade e a resistência se articulam, procurando desmontar o entendimento binário que opõe um conceito ao outro. As autoras defendem a tese de que a vulnerabilidade e a resistência não se tratam de posições opostas, mas que convivem, e que a vulnerabilidade, entendida como a “exposição ao poder” (Butler 2016, 22), é uma condição para o exercício da resistência.

Butler identifica uma desconfiança relativamente ao conceito de vulnerabilidade por parte dos movimentos políticos, nomeadamente o movimento feminista, uma vez que pode apontar por um lado para políticas paternalistas e, em alternativa, para políticas de vitimização. No entanto, aponta como esta reação deriva de um entendimento masculinista da vulnerabilidade, relevando a necessidade da sua substituição por um entendimento feminista do conceito. Segundo a autora, a vulnerabilidade é uma característica da experiência humana, uma vez que a interdependência social em que vivemos nos torna vulneráveis, mais não seja às condições infraestruturais para a nossa existência física e às outras pessoas. Para além disso, a autora reconhece a forma como, socialmente, a vulnerabilidade é distribuída de forma desigual, sendo construída ou exacerbada para determinados grupos de pessoas:

A “vulnerabilidade” pode ser afirmada como uma condição existencial, pois todas/os estamos sujeitas/os a acidentes, doenças e agressões que podem extinguir as nossas vidas com bastante rapidez, é também uma condição socialmente induzida, o que explica a exposição desproporcional ao sofrimento, principalmente entre aquelas/es amplamente chamadas/os de precariado para quem o acesso a abrigo, alimentação e cuidados médicos é muitas vezes drasticamente limitado. (Butler 2016, 25)

Nesta concepção butleriana, a vulnerabilidade não é o aposto da agência, seja ela individual ou coletiva, mas, pelo contrário, a vulnerabilidade é entendida como um possível catalisador da agência. A relação entre vulnerabilidade e resistência é complexa e não limitada à causalidade; no entanto, as experiências de resistência concretas, como a feminista e queer, demonstram que esta não se trata de uma relação de oposição. Se resistir não significa ser capaz de ultrapassar a vulnerabilidade, pelo menos a vulnerabilidade, entendida, neste enquadramento butleriano, como a exposição desproporcional do corpo à(s) violência(s), é, sem dúvida, um ponto de partida para a resistência.

Fica claro da análise da(s) violência(s) nas vidas das pessoas queer, ensaiada no último capítulo, que ser queer significa uma exposição desproporcionalmente maior a violência(s) em diferentes níveis, que assumem diversas formas, e se distribuem por uma série de contextos.<sup>23</sup> As pessoas queer não são, no entanto, um sujeito passivo nesta relação de dominação, um mero recetáculo das violências da heterocisnormatividade. Pelo contrário, a sua situação de vulnerabilidade implica a mobilização de um conjunto de estratégias com vista a “tornar a [sua] vida possível” (Butler, Prefácio 1999, 34). Como vimos no primeiro capítulo, o próprio termo queer significa também um posicionamento de não conformidade face à heterocisnormatividade e, no limite, de rebeldia e de resistência.

O queer apresenta-se como um projeto de uma política radical da diferença, que reivindica a diversidade de sexo, género e sexualidade como algo normal e legítimo na experiência humana. A violência heterocisnormativa e os seus perpetradores veem-se assim confrontados com uma posição ativa de questionamento e de procura de estratégias que visam desconstruir a homo/bi/transfobias e a heterocisnormatividade e eliminar a violência que geram. São estas estratégias de resistência, na sua diversidade, que propomos enquadrar de seguida como utopias reais queer.

---

<sup>23</sup> Sendo importante salientar que esta exposição não é homoganeamente distribuída pelas pessoas queer, variando em função da orientação sexual, da identidade e expressão de género, das características sexuais mas também da nacionalidade, pertença étnico-racial, da diversidade funcional, da idade, bem como da classe social, incluindo capacidades económicas, estatuto e qualificação (Crenshaw 1990).

### 3.2 Utopias, distopias e o papel do pensamento utópico na transformação social

A ideia de “utopia clássica” remete para o não lugar, que não existe no passado, nem no futuro. No plano da probabilidade, a utopia trata-se de uma visão não do provável mas do “não-impossível” (Schklar 1965, 370).

Theodor Adorno aponta que a utopia está associada a uma negação vincada do que existe no presente, apontando para o que deveria existir no seu lugar (Muñoz 2009), neste sentido as utopias exploram o domínio da possibilidade e da crítica, contribuindo, desta forma, para pensar as alternativas e a transformação social (Wright 2010). As utopias são prescritivas ao representarem um "deveria ser" atemporal que não "é" ainda (Schklar 1965, 372), e, neste sentido, podem funcionar como uma referência, ou tipo-ideal, com a qual é possível comparar a realidade, promovendo reflexões políticas que permitem fazer uma crítica do presente.

A origem do conceito de utopia remonta a Thomas More (Wright 2013), que na sua obra mais conhecida e influente do pensamento moderno – *Utopia* (1516) – descreve a Ilha de Utopia como uma sociedade ideal mas também como um lugar não existente ou "não lugar", num tempo também não existente. A Ilha de Utopia em More, com os seus habitantes “utopianos”, funciona como um ideal de sociedade em relação ao qual foi possível ao autor formular uma crítica sobre a Inglaterra de Henrique VIII. É a partir deste livro que a palavra utopia se populariza com o significado de sociedade ideal. O conceito evoluiu ao longo dos séculos, reconfigurando-se e abrangendo outras esferas para além da literatura, como o cinema, política, história, religião, arquitetura, sociologia e economia (Silva 2015). Muitos são os modelos utópicos desenvolvidos e propostos desde então. Modelos económicos como o capitalismo de Adam Smith ou o socialismo de Karl Marx e Friedrich Engels são, na sua formulação ideológica, utopias face à organização social em que são desenvolvidos, propondo a transformação sistémica da sociedade.

Os grandes modelos utópicos encontram nos séculos XIX e XX um ambiente hostil nas Ciências Sociais (Sousa Santos 2020b). Em primeiro lugar porque a racionalidade científica e os seus métodos são contrários ao pensamento utópico, sobretudo no que toca às formas positivistas de fazer ciência que se impõe nesta época. Em segundo lugar devido ao esgotamento e crises dos grandes modelos utópicos do século XIX: o modelo socialista, que se concretizou no socialismo de Estado Soviético e mais tarde no Chinês (Sousa



Santos, 2020b), e, em oposição o modelo do capitalismo ocidental. Nos seus processos de consolidação ambos os modelos acabaram por rejeitar as suas raízes utópicas e o modelo de sociedade ideal que defendiam (Sousa Santos 2012, 212; 2020b). No caso da URSS, a utopia seria a sociedade comunista; em vez disso, consolidou formas de autoritarismo e de estratificação social (Sousa Santos 2020b). A sua queda em descrédito no final do século XX, com a queda da União Soviética em 1989 e o anunciado “fim da história” (Fukuyama 1992) e das alternativas, anunciaram a vitória do modelo económico e societal capitalista.

No entanto, também o modelo capitalista dilacerou a sua pulsão utópica inicial – os Direitos Humanos. A inter-relação do capitalismo com o colonialismo e o [heterocis]patriarcado levou, pelo contrário, à violação sistemática deste direitos (Sousa Santos 2020a), ao aprofundamento das desigualdades, à destruição da natureza e à perpetuação de atrocidades humanitárias pelo mundo, nomeadamente em contexto de conflitos das “novas” e “novíssimas” guerras (Kaldor 1999; Moura 2005), com a exceção de algumas “ilhas de respeito parcial por eles” (Sousa Santos 2020a, 393). Para além das sucessivas e intrínsecas crises do capitalismo (Streeck 2011), encontramos hoje no centro de uma crise climática sem precedentes (Barca 2020) e com níveis de desigualdades sociais globais insustentáveis (Sousa Santos 2020a)<sup>24</sup>.

Para além destes fatores, a linha fina que separa a utopia da distopia torna o pensamento utópico alvo de desconfiança num mundo que ainda lida com as feridas abertas dos totalitarismos do século XX, que apontam para a forma como, historicamente, as propostas de utopias têm também encontrado formas de se transformar em distopias. Se a utopia corresponde a uma sociedade ambicionada por ser mais harmoniosa e justa, a distopia é precisamente o contrário, correspondendo a uma sociedade onde as lógicas da dignidade humana e da justiça são violadas de forma abrupta – uma sociedade absurdamente terrível.

O falhanço das utopias, ou o seu cruzar da linha para o lado da distopia, não parece motivo para a renúncia do projeto para uma sociedade melhor. Aliás, o pessimismo excessivo é, como aponta Wright, “intelectualmente fácil, talvez até intelectualmente preguiçoso”

---

<sup>24</sup> Segundo o relatório da Oxfam (2020), citado por Sousa Santos (2020a), em 2019, 2153 bilionários possuíam mais riqueza do que o número esmagador de 4,6 mil milhões das pessoas mais pobres.

(2013, 35). No entanto, este ponto revela a extrema importância de olhar as utopias a partir de uma perspectiva crítica.

O papel do pensamento utópico no século XXI, advém das contradições e paradoxos que atravessam as sociedades pós-modernas, onde aspectos como “a permanência e até o agravamento da guerra, da fome, da morte por doenças curáveis, da extrema desigualdade social e da destruição ambiental vieram abrir novas possibilidades para o inconformismo em que assenta o pensamento utópico” (Sousa Santos 2012, 212). É na confrontação com formas de violência e desigualdades que o pensamento utópico surge como estratégia para pensar outras possibilidades de vida social, uma vida radicalmente mais justa e igualitária (Wright, 2010).

### **3.3 Uma visão das utopias reais em Erik Olin Wright**

A utopia, na sua definição clássica, é um modelo de pensamento sobre a/uma sociedade ideal, que existe num espaço-tempo que não o “aqui e agora” (Muñoz 2009, 1). Um espaço-tempo que José Estaban Muñoz chama de “por vir (*yet to come*)” (2009, 1), apontando para a temporalidade do futuro. Desmontando esta fixação temporal, a proposta de Erik Olin Wright (2010) é de que o presente é também uma temporalidade propícia à existência de propostas e iniciativas utópicas. Estas utopias não são gerais ou ideias, mas sim propostas concretas, implementadas no presente, que demonstram que um outro mundo é possível, com novos ideais, práticas e modos de organizar as relações sociais e a sociedade.

O surgimento destas utopias reais é particularmente frutífero no campo da resistência a relações e sistemas de opressão, como o capitalismo, o colonialismo e o heterocispatriarcado. É nestes campos de luta que utopias reais se afirmam, constituindo fonte de inspiração e alternativa para problemas sociais na contemporaneidade (Wright 2010).

Wright aponta que o caminho para o “igualitarismo democrático radical” (2010, 33) passa pela contestação de todas as práticas sociais e culturais que geram desigualdades no acesso às condições materiais e sociais necessárias ao “florescimento humano” e à participação democrática. Estas práticas incluem, na perspectiva de Wright, estruturas de

poder e privilégio ligadas ao género, raça, etnicidade, sexualidade, nacionalidade e cidadania (Wright 2010).

O autor aponta que a ciência tem um papel crucial neste processo, propondo três passos para o que chama de uma ciência social emancipatória. Em primeiro lugar, compete à ciência proceder ao diagnóstico e à crítica do mundo tal como ele é, identificando de que forma as instituições e estruturas sociais existentes contribuem para a manutenção de opressões. Em segundo lugar, é necessário pensar, propor e mapear as alternativas viáveis. Por último, é necessário entender os obstáculos, possibilidades e dilemas que se colocam a essas alternativas e à transformação social (Wright, 2010). Orientado por estes princípios, o *Real Utopias Project* apresenta “um enquadramento abrangente para pensar sociologicamente sobre alternativas emancipatórias às instituições e estruturas sociais dominantes” (Wright 2013, 6).

Na proposta de Wright, a utopia real é prefigurativa, representando antecipadamente o que está por vir, aproximando-nos assim das alternativas com vista à transformação das relações e das instituições sociais (Wright 2010). Ainda que se esgote na sua concretização, a utopia real é uma peça indispensável à teoria social emancipatória que propõe. É na multiplicação de utopias reais transformadoras das instituições e relações sociais que se dá a transformação sistémica, pela reforma gradual das estruturas opressivas na sociedade (Wright 2010).

A expressão utopia real pretende ser provocatória e o autor reconhece que real e utopia não são termos que combinem de forma confortável. O conceito de utopia real exprime, portanto, um oxímoro. Afinal como pode a utopia, por definição localizada no plano da projeção e da imaginação, ser concreta? O objetivo de Wright é precisamente promover esta rutura no pensamento dicotómico, e transmitir a tensão entre a ideia e a prática que se misturam de forma complexa na construção do futuro no presente. Como vimos as utopias são ideias de destinos desejáveis. Já as utopias reais são um caminho tratando-se dos fragmentos de um mosaico de uma utopia em construção dinâmica.

José Esteban Munoz (2009) faz um importante contributo para pensar as utopias reais. Baseado no trabalho de Ernst Bloch (1995), distingue entre utopias abstratas e utopias concretas. Propõe que, se as utopias abstratas são desconectadas de um contexto

histórico, as utopias concretas relacionam-se com lutas situadas historicamente, e são a visão de uma coletividade ou grupo emergente.

Na leitura do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, o mundo social é marcado por desigualdades sociais, que não são apenas fruto de fatores de ordem individual, mas sim sustentadas em sistemas sócio-históricos de opressão. Segundo o autor, estes sistemas correspondem ao capitalismo, mas também ao colonialismo e ao [héterocis]patriarcado. Estas três estruturas operam em interação, gerando desigualdades e subalternidades de forma articulada e interseccional (Sousa Santos 2020a).

Na sua tarefa de identificar utopia reais Wright (2010; 2013) dedicou-se sobretudo a utopias reais no campo da economia, analisando experiências como o orçamento participativo, a Wikipédia, bibliotecas públicas, finanças solidárias, as cooperativas geridas por trabalhadores e o rendimento universal básico que constituem, na sua perspectiva, verdadeiras alternativas exequíveis às lógicas e instituições do sistema económico capitalista. Mas o autor admite que o modelo analítico que desenvolve é passível de ser deslocado para a análise de outros sistemas de opressão (Wright 2010).

A análise de Wright incide sobre as alternativas que se colocam a apenas uma das estruturas de desigualdade identificadas – o capitalismo –, e, desta forma, a questão sobre o que constituiriam utopias reais em relação às outras estruturas de desigualdade – do colonialismo e do heterocispatriarcado – mantém-se em aberto.

Boaventura de Sousa Santos explorou esta questão no seu texto *The Alternative to Utopia Is Myopia* onde analisa utopias reais anti-coloniais a partir das experiências dos movimentos e lutas indígenas no Equador, na Bolívia e na Nova Zelândia, reportando-se à inclusão na lei dos direitos humanos da natureza (Pachamama) e do rio Whanganui sagrado para o povo Maori (Sousa Santos 2020b, 578). Para o sociólogo, a inclusão dos direitos da natureza na linguagem dos direitos e, particularmente, dos direitos humanos é uma verdadeira utopia real inspirada pela crítica ao colonialismo.

Recolhendo inspiração deste exercício, propomos que, da mesma forma que existem utopias reais que constituem alternativas ao capitalismo (e ao colonialismo), também existem utopias reais que surgem da crítica e da resistência ao heterocispatriarcado. Este trabalho procura explorá-las, na sua tensão entre o ideal e o concreto, analisando o que

constituem utopias reais queer, enquanto experiências desestabilizadoras e desafiadoras da matriz heterocisnormativa de organização dos sexos, géneros e sexualidades (Butler 1999).

### 3.4 Utopias reais em diálogo com os Estudos Queer

Recentemente surgiu no campo dos Estudos Queer um conjunto de trabalhos que se debruçam sobre temporalidade, com trabalhos queer sobre o passado, que procuram (re)construir a histórica e arquivos históricos queer<sup>25</sup>, quer sobre o futuro e a futuridade queer (Muñoz 2009; Halberstam 2011; Jones 2013).

O conceito de utopia queer surge neste contexto no trabalho de José Esteban Muñoz (2009). Muñoz propõe que a utopia é uma peça central de grande parte do pensamento queer, uma vez que é através do exercício do pensamento utópico que é possível pensar um mundo em que as vidas das pessoas queer não estejam vinculadas à vulnerabilidade e à violência, ou a fenómenos como a “pandemia do HIV/Sida” e a “homofobia estatal” (Muñoz 2009, 72). A utopia é crucial porque permite, neste sentido, “imaginar o espaço fora da heterocisnormatividade” (Muñoz 2009, 72). Ao mesmo tempo, Muñoz identifica que existe algo de queer no pensamento utópico, que desafia o “aqui e agora” e as lógicas normativas e probabilísticas do planeamento político (2009) e nesse sentido “a *queerness* é utópica, e há algo de queer no utópico” (2009, 61).

Na obra de Muñoz a utopia é uma abordagem centrada numa política de esperança, que se torna indispensável sobretudo a pessoas subalternizadas. José Esteban Muñoz aponta mesmo que “num mundo sem utopia os sujeitos minoritários são sujeitos sem solução” (Muñoz 2009, 159). A sua obra marca o início da reflexão sobre o conceito de utopia queer como uma projeção no futuro dos desejos reprimidos no presente. Longe de encontrarem a concretização no presente, as utopias queer são vislumbres e manifestações de alternativas, que ocorrem à margem da sociedade heterocisnormativa. Nas palavras de Muñoz (2009):

---

<sup>25</sup> Ver para o contexto internacional: Crompton, Louis. 2003. *Homosexuality and civilization*. Harvard University Press.; Stryker, Susan. 2017. *Transgender history: The roots of today's revolution*. Hachette UK.; Lemmey, Huw, e Ben Miller. 2022. *Bad Gays: A Homosexual History*. Verso Books. Para o contexto português ver: <https://www.ces.uc.pt/ces/projectos/remember/>.

A QUEERNESS AINDA NÃO está aqui. Queerness é um ideal. Dito de outra forma, ainda não somos queer. Nunca pudemos tocar a queerness, mas podemos senti-la como a cálida iluminação de um horizonte imbuído de potencialidade. Nunca fomos queer, mas a queerness existe para nós como um ideal que pode ser destilado do passado e usado para imaginar um futuro. O futuro é domínio da queerness. Queerness é um modo estruturante e educado de desejar que nos permite ver e sentir para além do pântano do presente. Lá, o aqui e agora é uma prisão... devemos sonhar e realizar novos e melhores prazeres, outras formas de estar no mundo e, finalmente, novos mundos.... Queerness é essencialmente sobre a rejeição de um aqui e agora e uma insistência na potencialidade para outro mundo. (Muñoz 2009, 28)

José Esteban Muñoz afirma em diversos momentos ao longo da sua obra *Cruising Utopias* (2009) que não somos ainda queer, colocando a tônica no futuro como a temporalidade para a construção da *queerness*, como uma inevitabilidade face às restrições, injustiças e violências promovidas pela heterocisnormatividade. O autor descreve, no entanto, como situar a *queerness*, enquanto projeto utópico, no plano temporal do futuro não significa que não existam experiências utópicas no passado e no presente que podemos imaginar como “impulsos que vemos na vida de todos os dias [...] que se situam fora das transações hétero[cis]normativas capitalistas” (Muñoz 2009, 56) – isto é, o conceito que adotamos nesta dissertação de utopias reais queer. Este impulsos podem incluir, na perspectiva de Muñoz, “laços, afiliações, desenhos e gestos utópicos que existem no momento presente” (Muñoz 2009, 56). O autor localiza a performance desta utopias reais queer em lugares como “pistas de dança de óleo, locais de sexo público, vários palcos teatrais, festivais de música e arenas tanto subterrâneas como na superfície, onde queers vivem, trabalham e representam mundos queer no presente” (Muñoz 2009, 90). Colocando em diálogo o conceito de utopia real de Wright com o conceito de utopia queer de Muñoz, é possível perceber como as reflexões contidas em *Cruising Utopias* (2009) nos apontam para a existência de utopias reais queer, como “impulsos” no presente que procuram resistir e transformar o sistema heterocisnormativo. O próximo capítulo aborda três destas possíveis experiências.

## **Capítulo 4 – Três abordagens às utopias reais queer**

Tendo em conta a compreensão de que tanto as violências como as resistências sobre/de pessoas queer se passam a vários níveis de análise, tornou-se necessário, para abordar as utopias reais queer, uma organização metodológica que permita identificá-las na sua diversidade. Assumimos que o mundo social se desdobra em três níveis de análise: macro, meso e micro (Turner 2010). O nível macro inclui relações nos domínios institucionais, dos sistemas de estratificação/desigualdades, das sociedades e do que Turner (2010) chama de “sistemas de sociedades” (Turner 2010, 13). O nível meso é composto por unidades corporativas como grupos, organizações e comunidades ou por unidades categóricas, que se formam em função de determinadas posições perante sistemas de desigualdades, como “o sexo/género, idade, etnicidade, classe social” (Turner 2010, 15). O nível micro é, por sua vez, constituído por relações de interação entre pessoas, correspondendo ao domínio das emoções interpessoais, (des)identificações e sociabilidade.

Este enquadramento informou a abordagem a três estudos de caso identificados como três experiências de utopias reais queer que se distribuem pelos três níveis de análise identificados – as experiências e trajetórias de pessoas queer no nível micro, a emergência e consolidação de bairros queer no nível meso e os Direitos Humanos de pessoas queer, no nível macro. Esta proposta não significa que não existam experiências multinível, ou que as experiências analisadas não se relacionem e interpenetrem, como veremos.

### **4.1 (Des)identificações, performances e ação coletiva: A construção da utopia real queer a partir da vida quotidiana**

O primeiro estudo de caso abordado atenta nas experiências de pessoas que se autoidentificam como queer como grupo que apresenta, quotidianamente, (des)identificações e performances que, em linha com os trabalhos de Muñoz (1999, 2009), podem ser entendidas como desestabilizadoras da heterocisnormatividade, tendo uma forte dimensão política e o potencial de transformar a sociedade. Muñoz (1999,

2009) descreve esta produção de alternativas (re)produzidas no presente pelas pessoas queer como formas de “*queer worldmaking*” (Muñoz 2009, 17), isto é, que constroem um mundo (mais) queer. Este estudo de caso parte do pressuposto de que resistências ao nível da corporalidade, performances e (des)identificações de pessoas queer desafiam e são transformadoras da sociedade heterocisnormativa. A abordagem é exploratória, investigando e procurando, a partir das experiências de pessoas queer, indícios de utopias reais queer, de forma a construir caminhos para investigação futura neste campo.

Partiu-se do princípio de que o discurso de pessoas queer é uma fonte de conhecimento sociológico e, de forma a construir conhecimento exploratório, seria necessário um contacto próximo. O desenho de pesquisa assentou numa metodologia qualitativa, com recurso à entrevista semiestruturada como método. Implicou, numa primeira etapa, apreender da análise bibliográfica a conceptualização que informou a preparação e realização de seis entrevistas semiestruturadas com pessoas que se autoidentificam como queer. O processo de amostragem foi não-probabilístico e criterioso, sendo que o critério definido foi a autoidentificação total ou parcial das pessoas entrevistadas como queer. Como foi abordado anteriormente o grupo social definido como queer vai além das pessoas que partilham desta autoidentificação e procura ser uma generalização para todas aquelas pessoas cujas características sexuais, géneros e sexualidades são não-heterocisnormativas. No entanto, todas as pessoas participantes neste estudo partilham de algum grau de identificação explicitamente como queer, que se impôs recentemente como uma (des)identificação em termos de género e sexualidade (Ahmed 2016). A opção de entrevistar apenas pessoas autoidentificadas queer deve-se à procura de representatividade dentro das múltiplas formas de não-conformidade sexual e de género, que se refletiu na amostra. A autoidentificação como queer, implica uma tendência para a problematização e politização da identidade que se manifesta numa maior participação das pessoas entrevistadas em estratégias de resistência a diferentes níveis, o que não é representativo ou pode ser generalizado para o universo das pessoas LGBTQIA+.

Dada a proximidade geográfica e por questões de acessibilidade, optou-se por cingir a amostra a pessoas queer residentes no Concelho de Coimbra. Foram estabelecidos contactos com duas pessoas ativas no movimento LGBTQIA+ da cidade de Coimbra e, posteriormente, foi colocada uma publicação no grupo na rede social Facebook “LGBTI



Coimbra” da qual sugeriram mais dois contactos, sendo que as restantes entrevistas surgiram por bola de neve (Goodman 1961).

Foi elaborado e aplicado um guião de entrevista que atentou em quatro pontos: (1) as (des)identificações relativamente ao sexo, género e sexualidade; (2) as experiências com violência; (3) a experiência e percepção sobre resistências; (4) e a visão sobre o futuro coletivo. Procurou-se transversalmente explorar as narrativas biográficas e percepções de pessoas queer sobre as suas próprias vidas e experiências.

As entrevistas foram realizadas entre 30 de Junho de 2021 e 2 de Dezembro de 2021, nas instalações do Centro de Estudos Sociais, sendo que uma delas ocorreu online, através da plataforma Skype, tendo a escolha do modelo das entrevistas dependido da preferência das pessoas entrevistadas. A pandemia do Covid-19 implicou várias adaptações do trabalho de campo, sendo que nas entrevistas presenciais foram adotadas todas as medidas de segurança necessárias à garantia da segurança e saúde de todas as pessoas intervenientes, nomeadamente o uso de máscara, desinfeção das mãos e desinfeção e ventilação dos espaços.

A participação nas entrevistas foi voluntária. Foi apresentado a cada pessoa entrevistada um protocolo de colaboração e assinado um documento de consentimento informado. Com a autorização das pessoas participantes, as entrevistas foram gravadas em áudio e transcritas na íntegra. Foi dada a possibilidade às pessoas entrevistadas de optarem pelo anonimato e pela anonimização das suas características identificadoras. Apenas uma pessoa entrevistada optou pelo anonimato, no entanto, dada a pequena dimensão da comunidade queer de Coimbra e uma vez que os dados recolhidos são muitas vezes de natureza sensível, optou-se por anonimizar todas as entrevistas e excluir da análise as características identificadoras de cada pessoa entrevistada, de forma a garantir a sua privacidade e bem-estar. Os perfis das seis pessoas entrevistadas são descritos na Tabela 1, pela ordem de realização das entrevistas.

Procurou-se tanto quanto possível minimizar os impactos extrativistas da investigação que envolve pessoas, e particularmente da investigação com pessoas com vidas precárias e em situação de vulnerabilidade, que coloca questões éticas específicas que devem e foram tidas em conta neste trabalho.

**Entrevista 1**

<b>Idade</b>	30-35
<b>Data</b>	30 Junho 2021
<b>Local de origem</b>	Brasil
<b>Identificação de género</b>	Não-binária (Ela/dela)
<b>Orientação sexual</b>	Queer
<b>Trajectoria</b>	Natural do Brasil e residente em Coimbra. Branca e não portadora de deficiência física ou cognitiva. Pertence a uma minoria religiosa. Empregada. Solteira. Foi-lhe atribuído o sexo masculino à nascença. Demonstrou preferência por pronomes identificadores de género femininos (Ela/dela). Identifica-se como uma pessoa não-binária. Localiza o não-binarismo como um “estágio atual” de um processo de identificação que vai do cisgénero, ao queer, ao não-binário. Em termos de orientação sexual descreve uma trajetória de identificação que começa como heterossexual, passando por identificações como bissexual, gay e queer. No momento da entrevista descreveu a sua sexualidade em termos de práticas, afirmando o envolvimento sexual com sujeitos que identificou como tendo uma expressão de género masculina, especificamente homens gays e bissexuais.

**Entrevista 2**

<b>Idade</b>	20-25
<b>Data</b>	6 de Julho 2021
<b>Local de origem</b>	Portugal
<b>Identificação de género</b>	Trans não binária (They/them em inglês; sem preferência em português)
<b>Orientação sexual</b>	Sáfico ou Pansexual
<b>Trajectoria</b>	Natural de Portugal e residente em Coimbra. Branco e não portador de deficiência física ou cognitiva. Empregado. Solteiro. Foi-lhe atribuído o sexo masculino à nascença. Identifica-se como uma pessoa trans não binária, com preferência por pronomes neutros na língua inglesa e sem

preferência na língua portuguesa, aceitando os pronomes masculinos na falta de uma alternativa. A nível de orientação sexual identifica-se como sáfico ou pansexual, descrevendo atração romântica e sexual por pessoas fora do padrão hegemónico de masculinidade. Desenvolveu trabalho como artista queer e como drag queen<sup>26</sup>. Participa ativamente no ativismo LGBTQIA+ na cidade de Coimbra.

### **Entrevista 3**

**Idade**

20-25

**Data**

22 de Julho 2021

**Local de origem**

Portugal

**Identificação de género**

Homem cisgénero (Ele/Dele)

Drag Queen (Ela/Dela)

**Orientação sexual**

Gay

**Trajectoria**

Natural de Portugal e residente em Coimbra. Branco e não portador de deficiência física ou cognitiva. Desempregado (devido à pandemia do COVID-19). Solteiro. Foi-lhe atribuído o sexo masculino à nascença.

Identifica-se como um homem cisgénero gay, explicando que não sente nenhum desconforto com o seu sexo atribuído à nascença. Mencionou ter preferência por pronomes identificadores do género masculinos (Ele/dele) quando representa uma performance masculina, durante a vida quotidiana, e preferência pelos pronomes femininos (Ela/ela) quando representa uma performance de género como drag queen, em contexto de trabalho, mencionando que esta é também uma parte significativa da sua identidade. Esteve ativamente envolvido em ativismo nas cidades de Coimbra e Aveiro.

<sup>26</sup> Ver Anexo 1 – Glossário.

#### Entrevista 4

<b>Idade</b>	20-25
<b>Data</b>	12 de Novembro 2021
<b>Local de origem</b>	Brasil
<b>Identificação de género</b>	Queer/ Género Fluido (Ela/dela ou Ele/dele)
<b>Orientação sexual</b>	Pansexual
<b>Trajectoria</b>	<p>Natural do Brasil e residente em Coimbra. Pessoa branca e não portadora de deficiência física ou cognitiva, pertence a uma minoria religiosa, é estudante e desempregada. Solteira. Foi-lhe atribuído o sexo feminino à nascença.</p> <p>Identifica-se como uma pessoa queer e como pessoa género fluido, alternando entre identificações como homem e como mulher ao longo do tempo e da sua trajetória de vida. A sua expressão de género varia também entre o feminino e o masculino. No que toca aos pronomes com os quais se identifica, descreve não ter uma preferência fixa, aceitando o uso de pronomes femininos. Mencionou gostar da alternância de pronomes masculinos e femininos. Identifica-se como pansexual em termos de orientação sexual. Participou em ativismo académico e voluntariado na área dos Direitos Humanos.</p>

#### Entrevista 5

<b>Idade</b>	20-25
<b>Data</b>	2 Dezembro 2021
<b>Local de origem</b>	Portugal
<b>Identificação de género</b>	Queer/ Não-binária (Elu)
<b>Orientação sexual</b>	Bissexual/ Pansexual
<b>Trajectoria</b>	<p>Natural de Portugal e residente em Coimbra. Pessoa branca e não portadora de deficiência física ou cognitiva, é estudante e desempregada. Vive em união de facto. Foi-lhe atribuído o sexo feminino à nascença. Identifica-se como uma pessoa queer e género não-binária. Mencionou preferência por pronomes</p>

	neutros, com uso do sistema <i>elu</i> em português e <i>they/them</i> em inglês. Em termos de orientação sexual identifica-se como bissexual ou pansexual, mencionando que se encontra ainda em processo de perceber qual a sua identificação nesta dimensão. Desenvolve trabalho de ativismo LGBTQIA+ na cidade de Coimbra.
<b>Entrevista 6</b>	
<b>Idade</b>	20-25
<b>Data</b>	2 Dezembro 2021
<b>Local de origem</b>	Portugal
<b>Identificação de género</b>	Mulher cisgénero (Ela/dela)
<b>Orientação sexual</b>	Lésbica
<b>Trajétória</b>	Natural de Portugal e residente em Coimbra. Pessoa branca e não portadora de deficiência física ou cognitiva, desempregada. Divorciada e numa relação. Foi-lhe atribuído à nascença o sexo feminino. Identifica-se como uma mulher cisgénero em termos de género e como lésbica, relativamente à sua sexualidade. Manifestou preferência pelos pronomes femininos (Ela/dela). Mencionou ter participado em diversas atividades de organizações feministas e LGBTQIA+ .

Tabela 1 – Perfis das pessoas participantes no primeiro Estudo de Caso

Após a realização das entrevistas e da sua transcrição, recorreu-se ao software de análise de dados *IraMuTec* para a construção das dimensões e categorias de análise. Foi empregue o método da análise de conteúdo ou categorial, e procurou-se descrever sistematicamente os dados recolhidos, privilegiando-se na análise as perspetivas das pessoas entrevistadas e as suas trajetórias biográficas, de forma a que a análise refletisse as suas preocupações e prioridades.

#### **4.1.1 Reinventando identidades em trajetórias de (des)identificação complexas**

A dimensão micrológica é, por excelência, o plano da negociação da (des)identificação e da subjetividade, em articulação com as expectativas impostas pelas instituições sociais e o seu poder disciplinar (Goffman 1959; Foucault 1991). As experiências das pessoas entrevistadas refletem o pressuposto teórico, defendido por grande parte do campo dos Estudos Queer, que recusa o essencialismo da identidade (Santos 2006; Muñoz 1999). Os seus discursos apontam para uma complexidade de (des)identificações no que toca ao género e sexualidade que vem destabilizar, por completo, os quadros binários e heterocisnormativos que enquadram o sexo, género e sexualidade, até ao ponto de estes simplesmente “deixarem de fazer sentido” (Butler 1999, 256). Isto não significa que as suas (des)identificações não se reportem a um quadro binário para se situarem, ou que não adiram a este quadro de identificação em determinados momentos. No entanto, as experiências subjetivas das pessoas queer entrevistadas esticam esses entendimentos binários ao ponto de rutura e obrigam a uma conceptualização dinâmica, saltitante e pós-binária das dimensões sexos/géneros e sexualidade.

As pessoas entrevistadas, quando inquiridas em relação à sua identificação em termos de sexo, género e sexualidade, descrevem estas identificações no seu contexto e tempos/espacos específicos e na relação com as suas biografias pessoais, entendendo-as na sua trajetória. Podemos, portanto, falar em trajetórias de (des)identificação sexuais e de género, ao invés de identidades rígidas, uma vez que não se tratam de dados estáticos e pré-estabelecidos mas de processos dinâmicos. Esta destabilização, descrita na primeira pessoa pelas pessoas entrevistadas, é o primeiro passo para compreender a complexidade destas dimensões, tão fortemente vigiada nas sociedades, com vista a construir um futuro de maior reconhecimento da diversidade.

Os dados obrigaram ainda a esbater os limites entre identificações de sexo, género e sexualidade, assim como definidos pela literatura, compreendendo-os de forma interligada, uma vez que algumas das pessoas entrevistadas identificaram a existência de uma articulação entre a identidade e expressão de género e a orientação sexual ao longos dos seus percursos de (des)identificação, apontando para paralelos e relações entre estes processos a partir das formas como estes se cruzam nas suas biografias.

É importante reforçar que as (des)identificações em termos de sexo, género e sexualidade são cumulativas com outras categorias de identificação no processo identitário, por vezes tão ou mais marcantes nas biografias das pessoas. Nas entrevistas realizadas surgiu a questão da nacionalidade, uma vez que a experiência como migrante é central na definição das identificações de duas das pessoas. A questão da classe socioeconómica e da localização geográfica, quer nacional como local, surgem também como fatores centrais, com a precariedade das relações contratuais e de trabalho a serem apontadas como altamente marcantes das experiências pessoais. A diversidade religiosa também surgiu como um fator marcante, assim como a questão dos padrões estéticos, com o corpo gordo e não-normativo a ser apontado como uma importante dimensão da experiência com violência e discriminação e de formação da identidade.

Perante a compreensão de que categorias estáticas e imutáveis seriam insuficientes para compreender a complexidade de (des)identificações, procurou-se traçar com cada pessoa entrevistada uma trajetória de (des)identificação ao longo da sua biografia pessoal. As pessoas entrevistadas descrevem trajetórias complexas de identificação, marcadas por momento de profunda reflexão e de sucessivas ruturas.

Uma das pessoas entrevistadas [Entrevista 2, 25-30 anos] refere que apesar do sexo biológico que lhe foi atribuído à nascença ter sido masculino, sempre se debateu com o seu género, tendo-se descoberto recentemente como uma pessoa não binária com algum sentimento de pertença dentro da comunidade trans “no sentido em que houve efetivamente uma transição”<sup>27</sup>. A sua identificação como pessoas trans não-binária surgiu numa trajetória marcada por diversas dificuldades em categorizar a sua experiência com o género, em que foram, ao longo do tempo, adotadas diferentes identificações não heterocisnormativas. A nível da sua sexualidade descreve também uma trajetória de identificação em processo, tendo-se identificado inicialmente como bissexual, ainda muito jovem, e numa altura em que afirma não conseguir conceber a sexualidade para

---

<sup>27</sup> A discussão sobre a relação entre as identificações trans e não-binárias surgiu como uma problemática. O significado do termo trans tem recentemente sido alargado para incluir experiências quer de pessoas transgénero ou transexuais que se movem dentro do sistema binário em termos de género, quer de pessoas que não se identificam nem como homens, nem como mulheres, o que inclui diversas experiências não-binárias (Hines e Santos 2018). Ainda assim, nas biografias de pessoas não-binárias a identificação como trans pode ou não estar presente. Esta questão é alvo de debate dentro da comunidade trans, existindo posições que problematizam este alargamento a pessoas que não passaram por um processo de transição físico/médico.

além do padrão binário. Ao longo das suas experiências com a sexualidade afirma ter percebido que a sua atração é direcionada “a pessoas que não são homens”, incluindo “mulheres e outros”, identificando-se atualmente como pessoa sáfica, termo que prefere, em relação a “lésbica”, uma identificação que admite ter “pensado seriamente” em adotar, mas na qual não se sente completamente acolhido. Aponta ainda identificar-se em termos de orientação sexual com identificações como *queersexual* e pansexual, mas também como gay, num campo ativista, e como queer, num campo artístico. Revelando um processo de identificação complexo e em constante mutação que não pode facilmente ser categorizado.

Uma outra pessoa entrevistada [Entrevista 3, 20-25] identifica-se como um homem cisgénero gay. No entanto, ainda que identifique que apresenta, atualmente e durante a maior parte do tempo, uma expressão de género maioritariamente cisgénero, descreve uma trajetória de experimentação com o género ao longo da sua biografia. Tendo-se identificado mais com o termo queer durante a adolescência do que no presente, situa nesta fase uma performance mais “extravagante” em termos de género. Para o entrevistado, a dimensão estética e o vestuário, particularmente, são extremamente importantes como elementos constitutivos do género e das suas identificações ao longo do tempo. Indica que a descoberta da performatividade como drag queen lhe permitiu abrir portas em termos de possibilidade de explorar o seu género e de canalizar a experimentação que desejava fazer neste campo. A performance como drag queen, de forma esporádica, contrasta com a performance heterocisnormativa que assume na maioria do tempo, mas, curiosamente, descreve ambas as performances como partes fundamentais da sua identificação em termos de género, alternando, inclusivamente de pronomes pessoais quando performa como drag queen.

Uma das pessoas entrevistadas descreve textualmente as suas identificações como um “processo”, que ao longo da sua vida se tem vindo a modificar, culminando no seu “estágio atual” como “pessoa não binária” [Entrevista 1, 30-35 anos]. De forma muito marcada, refere por diversas vezes que não encara a sua trajetória de (des)identificação como concluída, apontando que no futuro novas transformações podem acontecer ao nível do seu corpo, género e sexualidade.



Vivi uma heteronormatividade, vivi uma bissexualidade, vivi um percurso como homem gay mas não era enough [...] hoje eu tenho uma expressão não binária e uso pronomes femininos [...] estou muito tranquila com a minha corporalidade. Talvez na idade dos 60 anos eu esteja já numa outra pira, tipo um cyborg sei lá eu, com três peitos [...] eu posso estar nalgum outro lugar que eu ainda não identifico, porque é um estágio momentâneo, como foi minha heteronormatividade, meu estágio gay, meu estágio queer, agora não-binária, não que seja uma evolução, mas são transformações. [Entrevista 1, 30-35 anos]

Na entrevista afirma que não sente nenhuma “ansiedade, desconforto ou disforia de género”<sup>28</sup>, mas identifica a sua trajetória de (des)identificação e as transformações que tem vivido como a prova de que a sua identidade e corporalidade não são um projeto concluído, mas antes em permanente construção e transformação, apontando para a natureza performativa do género e para o carácter mutável e diverso das (des)identificações nas trajetórias pessoais. “Eu tenho 33 anos, já me transformei tantas vezes no decorrer da minha vida que eu não sei o que é que vai acontecer nos próximos 33 anos” [Entrevista 1, 30-35 anos]. É curioso que esta pessoa tenha abandonado, ainda que parcialmente, a identificação como queer, optando pela identificação como pessoa não-binária. Na sua perspetiva, esta necessidade surge da possibilidade micropolítica que o não-binarismo oferece, que o queer, pela sua abrangência, deixou de refletir para esta pessoa. Esta micropolítica é uma de oposição consciente ao binarismo de género, com elevado sentido de pertencimento dentro da comunidade trans, mas que ao mesmo tempo recusa a performance clara dentro da binariedade, “tornar o teu corpo cisgénero novamente esteticamente” e a resignificação sexual e de género como uma obrigatoriedade, “não preciso sofrer essas violências - médicas, medicamentosas, ou estética mesmo, de uma depilação, de um alongamento de cabelo, de um alongamento

---

<sup>28</sup> A disforia de género é um termo de diagnóstico médico que remete para uma experiência de sofrimento e angústia, bem como de problemas funcionais relacionados com a discordância entre a identidade e expressão de género e o sexo atribuído à nascença, comum a algumas, mas não todas as pessoas trans (Santos, Esteves, e Santos 2021) A pessoa entrevistada indica que prefere pensar a sua experiência a partir da ideia de “euforia de género” [Entrevista 1, 30-35 anos], um conceito que remete para os sentimentos e emoções positivas que podem surgir da experiência da pessoa com o seu género/sexo (Beischel et al. 2021). O conceito de euforia de género emerge no campo do ativismo movimentos trans e LGBTQIA+, ao passo que o termo de disforia de género é originário do campo médico e da psiquiatria (Beischel, Gauvin, e van Anders 2021). Estudos recentes na área dos estudos trans defendem uma mudança de paradigma na abordagem à pessoa trans, de uma abordagem patologizante centrada na disforia de género para uma abordagem transpositiva, centrada no conceito de euforia de género (Bagagli 2016).

de unha, ou qualquer outra coisa que fosse me fazer ser mais identificada no pronome que eu escolhi” [Entrevista 1, 30-35 anos].

Uma outra pessoa entrevistada [Entrevista 5, 20-25 anos] descreve a sua trajetória de identificação como dinâmica, complexa e inacabada. Usa a figura da *matrioska* como metáfora para representar a forma como ao longo da sua trajetória tem vindo a (re)descobrir novas (des)identificações.

Começa a ser como abrir uma caixa - é uma matrioska. Nós abrimos uma, exploramos uma, quando essa já está, há outra caixa, abrimos esta caixa, tem ali mais algo novo, até que a última matrioska abre uma galáxia enorme e não há reflexões nenhuma.  
[Entrevista 5, 20-25 anos]

Esta pessoa descreve o seu processo de identificação como pessoa não-binária como um processo de “não autoidentificação”. Segundo ela, em vez de marcado pela identificação – “ir pela identificação” – este processo é marcado pela desidentificação - “ir pela não autoidentificação” [Entrevista 5, 20-25 anos]. Esta perspetiva remete para a proposta de Muñoz (1999) de que as identificações queer surgem muitas vezes de desidentificações com os modelos heterocisnormativos de pensar e viver o sexo, o género e a sexualidade, ao invés da identificação. Ao nível da sexualidade, a pessoa entrevistada aponta ter-se descoberto como bissexual numa relação com uma mulher, que lhe “abriu portas” à identificação e ao reconhecimento com a comunidade LGBTQIA+. Este encontro com pessoas LGBTQIA+ permitiu-lhe expandir o seu conhecimento sobre género e sexualidade e (re)descobrir as suas próprias identificações.

No caso de outra das pessoas entrevistadas, que se identifica como pessoa género fluido [Entrevista 4, 20-25 anos], também é descrita uma trajetória de identificação que começa com a descoberta da sua bissexualidade. Nesta fase, por volta dos seus 15 anos de idade aponta que a sua identificação era também limitada pelo conhecimento sobre diversidade de género e sexualidade a que tinha acesso. Mais tarde vem a identificar-se como género fluido, distinguindo esta identificação da identificação como género não-binário, uma vez que, como explica, ainda que apresente não conformidade em termos de género, trabalha “dentro desse binarismo, mas de uma maneira fluida” [Entrevista 4, 20-25 anos]. Compreender-se como uma pessoa com género fluido levantou um

questionamento sobre a natureza do género que fez esta pessoa reconhecer que outras pessoas também seriam plurais em termos de género e, portanto, identifica-se agora como pansexual. Como explica a identificação como pansexual permite “refletir não só o facto de eu gostar de pessoas de todos os géneros, todos os sexos, mas por entender que essas pessoas podiam ter a mesma visão de género que eu” [Entrevista 4, 20-25 anos].

As trajetórias de (des)identificação das pessoas entrevistadas apontam para um processo por um lado de reivindicação de identidades estratégicas, que lhes proporcionam mais conforto e pertença e, por outro, para a reivindicação da maleabilidade da identidade em identificações e desidentificações múltiplas e dinâmicas ao longo do tempo.

Nas entrevistas surgiu a problematização da classificação identitária em si, apontada como um processo insuficiente e excludente de determinadas expressões sexuais e de género. Uma das pessoas entrevistadas considera mesmo que o “mais problemático são os encaixes” que obrigam as pessoas a “obedecer normas” para poderem pertencer a determinados grupos sociais [Entrevista 1, 30-35 anos]. Para além disso, surge a crítica de que as categorias são muitas vezes insuficientes para acarretar a complexidade das experiências, gerando desconfortos e exclusões.

Quando eu era hétero eu era gay, "ai você é gay", aí quando eu sou gay as pessoas falam "ah você é muito feminina para ser gay", aí quando eu sou queer é "ah você é muito masculina para ser queer", essas categorias nunca me receberam bem, eu nunca fui bem recebida em nenhuma categoria. [Entrevista 1, 30-35 anos]

Uma das pessoas entrevistadas aponta para a prática comum de “separar” as pessoas “em caixinhas”. Se por um lado, estas “caixinhas” permitem a construção de uma identificação, e um sentimento de pertença a “alguma coisa” [Entrevista 4, 25-30 anos]. Por outro, na sua perspetiva, esta particularização acaba por “separar a comunidade”, enquanto a identificação como queer, pela sua abrangência, permite reforçar solidariedades ao enfatizar as semelhanças, ao invés das diferenças, entre as pessoas com identificações ou atributos não normativos em termos de sexo, género e sexualidades. No sentido em que “o queer abraça e bota todas as pessoas numa mesma luta” [Entrevista 5, 20-25 anos].

Perante a complexidade das trajetórias de (des)identificação descritas percebemos que a identificação como queer tem uma vertente política, tendo um caráter simbólico associado à resistência à heterocisnormatividade, mas também estratégica, mobilizada pela sua praticidade e utilidade. Como menciona uma das pessoas entrevistadas “quando eu não quero entrar com muitas explicações, eu falo "eu sou queer" e isso basta” [Entrevista 4, 20-25 anos]. Várias pessoas entrevistadas descrevem que a identificação como queer surge muitas vezes de um maior conhecimento sobre os conceitos de sexo, gênero e sexualidade e de uma maior proximidade da comunidade e de outras pessoas queer, bem como de coletivos e organizações queer/LGBTQIA+.

As entrevistas permitiram de forma dialética problematizar as categorizações identitárias LGBTQIA+ ao mesmo tempo que apontam no sentido de reconhecer o importante papel destas mesmas identificações como categorias úteis de mobilização política e como formas de materializar e tornar inteligíveis realidades sexuais e de gênero de outra forma invisibilizadas pelas estruturas heterocisnormativas.

A identificação como queer assume diferentes significados para as seis pessoas entrevistadas mas podemos afirmar que se trata de uma forma de comunicar a complexidade em termos de sexo, gênero e sexualidade nas suas experiências pessoais. Mais do que descrever uma identificação como queer as pessoas entrevistadas descreveram uma queerificação da identidade. Esta queerificação acontece pela exploração da sua identidade e expressão de gênero, da sua sexualidade e corporalidade para além dos seus enquadramentos heterocisnormativos, descrevendo muitas vezes estes processos como políticos e como parte de um processo de resistência íntima às violências de que são alvo por parte de uma sociedade marcadamente heterocisnormativa.

O processo de reinventar identificações, assumindo uma identificação ou desidentificação sexual e de gênero não-heterocisnormativa e muitas vezes inacabada e em contante mutação, é uma forma de praticar uma utopia real identitária, desafiando os limites do heterocispatriarcado que enquadra a vivência do sexo, gênero e sexualidade em sociedade.

#### 4.1.2 Superando violências e articulando resistências

Como exploramos no segundo capítulo, a existência queer é marcada pela exposição a diversas formas de violências, que identificamos em quatro dimensões - internalizada, direta, estrutural e cultural. Apontando para a sua experiência com violência uma das pessoas entrevistadas descreve já sofreu “todas as violências possíveis e impossíveis, tanto sexual, quanto verbal, quanto simbólica, seja qual a categoria que inventarem já passei por isso” [Entrevista 1, 30-35 anos]. Nesta seção recorreremos aos dados recolhidos nas entrevistas de forma a ilustrar a discussão sobre violências e a sua relação com resistências queer.

Uma das pessoas entrevistadas identifica que “a existência queer é violenta na sua gênese”, apontando para o que identificamos como violência cultural heterocisnormativa. Esta presença transversal da violência ocorre, na sua perspectiva, porque a existência queer é em si mesma “um ataque direto ao status quo que foi construído durante séculos” [Entrevista 2, 25-30 anos]. A presença da violência cultural é apontada como constante, mas de forma indireta e/ou invisível no discursos, atitudes e comportamento de todas as pessoas.

Tu tens contacto indireto, na cultura que tu vês. Coisas que tu vês desde criança que nunca pensaste e quando voltas a ver agora de uma outra esfera [...] comesças a notar coisas no discurso das outras pessoas que são extremamente violentas. Pode não ser posto ou visto dessa maneira, mas é construído dessa maneira, discursos de familiares e amigos. [Entrevista 2, 25-30 anos]

A invisibilidade (ininteligibilidade) e falta de reconhecimento (representatividade) são outro aspeto importante da forma como a cultura pode ser violenta para pessoas não heterossexuais e não cisgénero. Isto é muito claro na descrição das experiências de pessoas não binárias/es:

Pessoas não binárias estão extremamente invisibilizadas. Se elas não ocuparem um papel super claro na binariedade entre masculino e feminino, se você não assume isso você se perde, não dentro de você, mas na sociedade. Porque ou você vai sofrer vários constrangimentos, de você ser identificada num género que você não se reconhece ou numa expressão de género em que você não se reconhece, ou num pronome, e isso é o que mais me incomoda atualmente [...] eu acho que como as mulheres foram invisibilizadas na história, como várias outras pessoas foram, como os gays foram, como

as lésbicas são, como as pessoas trans são, como as pessoas travestis são, as pessoas não-binárias também, elas não existem! [Entrevista 1, 30-35 anos]

“Anormais”, ininteligíveis e sub-representadas, pessoas queer, e em especial pessoas trans, trans não binárias/es e gênero diverso, encontram na cultura *mainstream* uma fonte e um reforço das violências que sofrem.

Por sua vez a violência é descrita, como identificamos, ao nível de um conjunto vasto de instituições sociais, na sua forma estrutural. Esta violência articula-se com o *modus operandi* destas instituições, num processo de (re)produção descrito por uma das pessoas entrevistadas como orgânico e impregnado no seu funcionamento. Uma das instituições mais mencionadas como violenta nas entrevistas são os Estados. As referências ao papel dos Estados surgem em comparação com Portugal de forma a relativizar as expressões de violência direta no contexto português, onde o Estado assume um papel reconhecido como de proteção das pessoas LGBTQIA+ por via da lei e do discurso institucional. Do lado oposto da balança as pessoas entrevistadas identificam Estados que criminalizam e perseguem as populações LGBTQIA+ nos seus territórios.

A violência estrutural promovida pelo Estado brasileiro, personificada pelo seu Presidente Jair Bolsonaro, é também fruto de preocupação, especialmente entre as pessoas entrevistadas de nacionalidade brasileira, a quem estas violências tocam de uma forma muito pessoal, sendo inclusivamente apontadas como um dos motivos para permanecer fora do Brasil.

Foram mencionados os casos de Estados que criminalizam as vidas de pessoas queer, com penas de prisão, ou mesmo com a pena de morte. Estes Estados são identificados como territórios onde pessoas queer não podem entrar ou existir livremente. No entanto, também é identificado pelas pessoas entrevistadas que a violência estrutural contra pessoas LGBTQIA+ não é uma realidade distante dos Estados ocidentais, existindo várias menções a formas de violência estrutural na União Europeia, como os casos da Polónia e da Hungria.

Outro conjunto de instituições que surgem nos discursos como marcadas por violência estrutural são as instituições de ensino, no seio das quais são relatadas experiências com *bullying* homofóbico e transfóbico e é identificada a ausência de uma Educação Sexual

inclusiva a todos os níveis de ensino. O mesmo se passa ao nível das instituições de saúde, onde pessoas queer “passam atualmente por certos riscos de saúde que pessoas cis e héteros não passam” [Entrevista 4, 20-25 anos] e não têm, na prática, acesso garantido a cuidados de saúde especializados para pessoas LGBTQIA+. De facto, um estudo realizado pela ILGA Portugal, em 2015, veio confirmar esta realidade, ao revelar que, num inquérito dirigido a pessoas LGBT+ uma percentagem de 55% da amostra (de 485 participantes LGB) reportou já ter sentido algum tipo de desconforto numa consulta de saúde, por não saber qual seria a reação do/a profissional caso revelasse não ser heterossexual, sendo que 31% já mentiu sobre este aspeto em consultas de saúde. Se a invisibilidade causada pelo medo da violência é problemática, os dados também confirmam que o medo não é infundado, uma vez que 17% da amostra (de 547 participantes LGB) revela já ter sido alvo de discriminação em contextos de saúde e 11% (de 249 participantes LGB) releva mesmo que, no contexto de atendimentos de saúde mental, lhe foi sugerido que a homossexualidade é uma doença e que pode ser “curada” (ILGA Portugal 2015).

As instituições familiares são também identificadas como fontes de violência, sendo que é muitas vezes no seio familiar que se dão grandes ruturas violentas nas vidas das pessoas queer. Por último, também o mercado de trabalho é mencionado como fonte de violência estrutural e insegurança para as pessoas queer.

A violência direta é uma realidade presente nas vidas das pessoas queer. Todas as pessoas entrevistadas já foram vítimas de formas de violência direta ao longo da sua vida, especificamente por se identificarem e expressarem como não heterossexuais e/ou não cisgénero. Estas incluem a expulsão de determinados espaços comerciais com base na perceção da sua não normatividade, quer por parte dos proprietários com a justificativa de que “não queriam ‘paneiros’ lá dentro” [Entrevista 2, 25-30 anos] quer por parte de outros clientes, recorrendo ao insulto e à agressão. Apontam situações de homofobia e bullying homofóbico persistentes, bem como situações de cyberbullying.

Um tipo de violência direta que aparece recorrentemente nas entrevistas é aquela perpetrada sobre casais não heterossexuais no espaço público. Estas violências criam um clima de medo e desconforto que impede pessoas não heterossexuais de viver os seus relacionamentos de forma aberta e saudável. Estas violências vão desde “olhares reprovadores” e “comentários”, ao “assédio” moral e sexual [Entrevista 6, 20-25] e à

agressão. Para além disso, descrevem um processo de sexualização e fetishização de casais de pessoas percecionadas como do sexo feminino.

Entre as pessoas entrevistadas os espaços das instituições de ensino surgem também como cenários da ocorrência de violência direta, sobretudo ao nível da educação primária, básica e secundária, amplamente reconhecido como um espaço violento pela literatura, mas também no ensino superior onde foram descritas situações de violência no âmbito de rituais académicos de “praxe”, que ocorrem no mesmo contexto no qual este trabalho está a ser desenvolvido - da instituição de Ensino Superior da Universidade de Coimbra.

As entrevistas contêm depoimentos de diversas situações de violência direta, incluindo assédio moral e sexual, insulto homofóbico e transfóbico, ameaças e perseguição em grupo, bem como violência nas relações de intimidade. Os espaços destas violências identificados são diversos, sendo possível apontar alguns que surgem de forma recorrente - o núcleo familiar, da escola ou instituição de ensino, do espaço público, dos espaços comerciais e de lazer e da internet.

Uma das pessoas entrevistadas enfatiza a forma como a violência direta é invisibilizada e enquadrada como normal pela sua relação com as condições estruturais e culturais para que ela ocorra. Estes fatores “calam essa violência”, tornam-na “velada” [Entrevista 1, 30-35 anos]. De facto, nenhuma das pessoas entrevistadas recorreu às autoridades competentes no seguimento destas violências, muitas das quais constituem crime em Portugal, ou apresentou qualquer denúncia ao longo da sua vida. Os principais motivos apontados para não apresentar denúncia são o medo de sofrer violência por parte destas autoridades e a perceção de que nada iria acontecer.

Existem ainda descrições de formas de violência direta que não tendo acontecido com as próprias pessoas entrevistadas são descritas na terceira pessoa, tendo acontecido com pessoas amigas ou conhecidas. Também estas violências contribuem para um clima de medo e perceção de insegurança.

Surpreendentemente, pessoas entrevistadas apontam as violências diretas sofridas ao longo dos seus percursos de vida como algo naturalizado. Identificam violências como



“chamarem ‘paneleiro’ e fazerem-te bullying” como “tão básicas” [Entrevista 2, 25-30 anos] e “naturais” [Entrevista 1, 30-35 anos] que nem “contam”.

A violência ela é presente. Para mim é natural. É horrível eu falar isso, que a violência é uma coisa presente e natural na minha vida [...] foi desde sempre, desde sempre o meu corpo sempre foi violentado de várias e diversas formas. [Entrevista 1, 30-35 anos]

É ainda importante compreender que o impacto da violência direta não se limita ao momento do golpe em si – a violência prolonga-se no tempo por constituir muitas vezes uma fonte de trauma, ressurgindo recorrentemente como um “fantasma” que influencia as vidas, trajetórias e identificações das vítimas. Como aponta uma das pessoas entrevistadas “essas violências me limitam na minha experiência e na minha felicidade” [Entrevista 1, 30-35 anos].

As violências culturais, estruturais e diretas são ainda interiorizadas, dando lugar ao que definimos como violência internalizada. Este tipo de violência tem diferentes manifestações e é fruto de grande sofrimento nas trajetórias das pessoas entrevistadas. Uma das suas manifestações é a homofobia ou transfobia internalizada descrita ao longo das suas trajetórias de (des)identificação, mas manifesta-se também em ruturas na sociabilidade comunitárias e em conflitos internos ao movimento/comunidade LGBTQIA+.

Isto acontece porque a violência internalizada não é apenas das pessoas contra si próprias mas também contra a comunidade de pessoas semelhantes: “os gays masculinos padrão, normativos que são violentos com gays afeminadas, lésbicas masculinas que fazem violência a lésbicas femininas, pessoas trans que fazem violência contra pessoas trans não binárias” [Entrevista 1, 30-35 anos], são disso exemplos.

O carácter interseccional da vulnerabilidade a formas de violências é descrito pelas pessoas entrevistadas, apontando para a articulação entre estruturas de desigualdade e diferentes formas de violências, das quais são destacadas a classe social, a localização geográfica e pertença nacional, a corporalidade e pertença a determinados padrões estéticos e a associação com a feminilidade, que expõe as pessoas a formas de violência específicas.

Se por um lado os dados confirmam que a vulnerabilidade e exposição multidimensional à violência é uma realidade transversal às biografias de pessoas queer, por outro, as pessoas entrevistadas mencionam que a violência foi de alguma forma formativa, transformativa ou constitutiva da sua trajetória de identificação, bem como influenciou a sua trajetória de vida, identificando correlações entre as suas experiências com violências e as experiências com resistência. Como aponta uma das pessoas entrevistadas “tu tens que fazer alguma coisa com esse trauma e eu resolvi andar na rua a marchar” [Entrevista 2, 25-30 anos].

O ativismo é fixe porque eu nunca conheci outra coisa sem ser isso [...] nunca houve outra hipótese, nunca tive esse privilégio [...] por ser LGBT não havia outra resposta sem ser a resistência, sem ser a violência contra o status quo. [Entrevista 1, 26 anos]

A resistência manifesta-se de formas diversas e em diferentes dimensões das vidas das pessoas queer que vão desde o corpo à coletividade. Os dados recolhidos apontam para algumas delas que serão exploradas de seguida.

#### **4.1.3 Resistências multidimensionais: Do corpo à coletividade**

A afirmação de uma (des)identificação e/ou performatividade de género é muitas vezes um ato de resistência em si mesmo, ao re-situar o “eu” no conjunto das relações sociais e reivindicar um lugar na sociedade a partir da própria existência (Butler 2021). De facto, tanto a (des)identificação não heterocisnormativa, como a performatividade queer, fora da norma, são identificadas como formas de resistência pelas pessoas entrevistadas.

Resgatando a lente da utopia queer, a (des)identificação e a performatividade queer podem ser enquadradas como a utopia real queer ao nível mais micrológico, a primeira ilustrada pela forma como o ato de saída do armário, ou *coming out*, pode funcionar como uma forma de reapropriação da identificação e de resistência perante uma sociedade heterocisnormativa, e a segunda porque resgata o carácter político do corpo, como forma de intervir e resistir publicamente. Estas formas de resistência são construídas a partir da própria existência, como aponta a pessoas entrevistadas:

Acho que qualquer pessoa LGBT, se ela tiver uma vivência aberta da sexualidade, da identidade de gênero ela já está lutando, só por existir! É muito difícil isso, é cansativo, isso é importante dizer: é muito cansativo ser quem você é o tempo todo. Porque isso implica um grau de resistência, implica uma paciência, implica um autocuidado para preservar a sua segurança o tempo todo. [Entrevista 4, 20-25 anos]

Ao nível das (des)identificações podemos identificar um processo de reapropriação terminológico dos insultos como “gay”, “paneleiro” e “bicha” que são reenquadrados como símbolos de resistência à violência, numa tentativa de afirmação de identidades positivas e construtivas, com base nas quais foi possível a reivindicação de direitos e segurança.

Sobre a forma como o corpo assume significados políticos é apontado que, através da performance de gênero não normativa, é possível “desconcertar as pessoas” [Entrevista 1, 30-35 anos] e provocar nelas uma reação, muitas vezes de incômodo. Este incômodo leva ao questionamento e o desencadear desse desconforto é encarado como um passo no sentido da mudança. Chocar as pessoas é, nesta perspectiva, uma forma de micropolítica, parte do processo de reivindicação da existência, que procura impactar e transformar a vida em sociedade a partir da corporalidade, da performance e da (des)identificação. Esta performatividade pode ser cotidiana, como descrito nas experiências acima, ou pode ser mais circunscrita no tempo e no espaço, como acontece nos casos das performances drag e artística queer de duas das pessoas entrevistadas [Entrevista 2 e 3]. A experiência como drag queen funciona como um arquétipo para o que propomos serem formas de utopias reais queer ao nível da corporalidade e das (des)identificações.

Numa das biografias a personagem drag surge como uma experimentação pessoal, que veio a tornar-se um elemento do trabalho da pessoa entrevistada como performer e artista queer [Entrevista 2, 25-30 anos]. Noutra das biografias, “explorar” é mesmo o verbo mais utilizado para descrever a experiência como drag queen, descrevendo a forma como se trata, para além de uma atividade profissional de uma forma de expressão artística e, em termos de gênero, de uma experiência essencial na jornada de autodescoberta individual desta pessoa. A centralidade da performance drag nas trajetórias de identificação é muito enfatizada, sendo que uma das pessoas entrevistadas

menciona mesmo que o “drag foi literalmente eu conhecer-me a mim” [Entrevista 3, 20-25 anos].

Também o impacto no público é algo muito valorizado, sendo apontado por uma das pessoas entrevistadas como um dos fatores mais positivos do trabalho como drag queen, destacando a experiência imersiva que esta forma de expressão artística permite proporcionar aos públicos, bem como o “feedback” recebido. O drag tem, no entanto, um outro impacto a um nível muito mais íntimo e profundo, permitindo questionar uma série de estereótipos e construções normativas e essencialistas sobre o gênero, ao demonstrar a incoerência e instabilidade da relação entre o sexo e o gênero, o caráter socialmente construído dos papéis sexuais e de gênero, e a incoerência ontológica de quadros binários de interpretação destas categorias. A performance de uma drag queen transmite esta mensagem teórica complexa no ambiente de um bar noturno, seja nova iorquino, seja conimbricense – comprovando que o gênero não é afinal mais do que uma série de performances, momentâneas e mutáveis que se cristalizam na aparência de uma característica fixa pela sua repetição (Butler 1999). Nas palavras da drag queen RuPaul (2014) “todos nascemos despidos e tudo o resto é *drag*”<sup>29</sup>.

Retomando a conclusão de Judith Butler, que apresenta as “paródias de gênero” como “políticas de desespero” (Butler 1999, 288), penso que podemos re-situar estas “paródias”, que incluem iniciativas como o drag, mas também outras performances alternativas à heterocisnormatividade, como atos de resistência, parte de uma política de construção e ensaio de alternativas de gênero, a essência do que propomos serem utopias reais queer. A drag queen obriga o público a questionar os seus gêneros, colocando-o em cheque perante a inevitável compreensão de que somos, como humanos, muito mais complexos e diversos do que temos vindo a reconhecer. É nesta tarefa que acredito que as drag queens, bem como os drag kings e drag persons têm vindo a construir a utopia real queer há muito tempo, nos palcos de bares e festas LGBTQIA+ pelo mundo.

---

<sup>29</sup> Tradução do autor de um verso “We're all born naked/ And the rest is drag” da música “Born Naked” do álbum *homologo* de RuPaul. Disponível em <https://open.spotify.com/album/3stAjHtCDSCavGtxzvYE7?si=2Z9SCM8LQCGbV-YtW2a8Pw>.

Um outro aspeto da resistência queer passa pela reivindicação da centralidade da visibilidade e representação, entendida como a ocupação do espaço público, mediático, artístico e político, como ferramentas de resistência e de transformação social. As entrevistas revelam um impacto muito concreto da representatividade como um importante fator de acesso à identidade, ao torná-la acessível e passível de ser incorporada nas próprias trajetórias de (des)identificação. Uma das pessoas entrevistadas [Entrevista 1, 30-35] remete para esta centralidade ao partilhar como apenas se descobriu como pessoa não-binária a partir do momento em que viu pessoas não binárias representadas, fornecendo-lhe os códigos para interpretar a sua própria experiência com o género. Uma maior e melhor representação é apontada como um desejo e uma prioridade em termos de mudança para o futuro.

Um dos espaços de representação queer mais apontados é a cultura popular, nomeadamente a indústria do entretenimento, onde a presença de outras pessoas queer é apontada como “um aconchegozinho” [Entrevista 5, 20-25 anos] e “revitalizante” [Entrevista 2, 25-30]. Algumas das pessoas queer mencionadas são drag queens com projeção internacional como as pessoas participantes no *reality show* *Rupaul’s Drag Race* ou a cantora brasileira Pablo Vittar, mas também personalidade públicas no âmbito nacional que vão desde o cantor António Variações [Entrevista 2, 25-30] a José Castelo Branco [Entrevista 3, 20-25]. A importância de uma mudança qualitativa da representação de pessoas queer é vista como necessária para uma população que tem vindo recorrentemente a ser representada negativamente, e especificamente, de forma trágica, caricatural e dramática.

Como vimos, as representações, cultura e expressões de uma identidade queer estão remetidas a espaços/tempos específicos – definidos como tempos efémeros e espaços subalternos (Muñoz 2009). Aparecem de forma consistente nas entrevistas referências à importância de espaços/tempo seguros para pessoas queer, que são apontados por quase todas as pessoas entrevistadas como uma necessidade. Este espaço seguro ou espaço “LGBTfriendly” [Entrevista 4, 20-25 anos] é definido em termos do conforto que proporciona à pessoa queer, funcionando como um “refúgio” das violências heterocisnormativas. É apontado que os espaços queer surgem muitas vezes das iniciativas de pessoas queer numa perspetiva de auto-organização face à necessidade de

suprir este desconforto. Os espaços noturnos como bares e festas são apontados como lugares seguros para performar uma identidade e expressão queer, particularmente notória no caso de performatividade drag, que pode existir quase exclusivamente neste contexto. Uma alternativa ao tempo/espaço da noite são outros espaços seguros promovidos por organizações privadas com missões sociais ligadas à população LGBTQIA+, como associações e coletivos. Na cidade de Coimbra é identificado o importante contributo da associação Rede ex aequo, da Plataforma Anti Transfobia e Homofobia (PATH), bem como das Republicas Universitárias na construção destes espaços/tempos.

A existência de espaços seguros é muito variável no contexto nacional. É identificado pelas pessoas entrevistadas que estes espaços/tempo estão mais presentes no contexto urbano e litoral, nomeadamente nas cidades de Lisboa e Porto e menos em cidades médias como Coimbra. No espaço da ruralidade e do interior, o cenário é apontado como marcado pela sua total inexistência.

O facto de festas e bares estarem associados a formas organizacionais de empresas tornam a sua existência marcada pelas lógicas de mercado e possibilidade de desaparecimento rápido mediante a falta de atração de público e subsequente insustentabilidade financeira. Para além disso a pandemia da COVID-19 teve um forte impacto sobre os setores económicos da cultura e da restauração, que no caso da cidade de Coimbra levou ao desaparecimento de alguns destes espaços. Apesar dos seus problemas os espaços/tempos queer são também formas de utopia real queer, ainda que efémeras e próprias de um contexto urbano, noturno e muitas vezes vedado na sua acessibilidade em função da classe social, idade e diversidade funcional.

É identificado pelas pessoas entrevistadas que a resistência alcança os seus objetivos de transformação social sobretudo na sua dimensão coletiva, potencializada por formas de sociabilidade queer e pelos laços de solidariedade que se constroem entre pessoas. Estes laços assumem formas diversas das quais podemos destacar, em linha com os dados recolhidos, a dos movimentos sociais, bem como Organizações da Sociedade Civil (formais) e dos coletivos (informais). Estas formas organizacionais diversas estão muitas vezes na base da mobilização para a ação coletiva de pessoas queer.

A história da resistência coletiva LGBTQIA+ é registada há relativamente pouco tempo no mundo e em Portugal, sendo, portanto, marcada por uma série de omissões. No entanto, o trabalho académico no campo dos movimentos sociais (Cascais 2020; Santos 2006; 2013) e no campo do associativismo (Colling 2015) regista o seu papel fundamental na construção de um maior reconhecimento por parte do Estado português das vidas e direitos de pessoas queer nos últimos 40 anos.

As formas coletivas de resistência são identificadas pelas pessoas entrevistadas como os principais motores de mudança no que toca à garantia de direitos das pessoas LGBTQIA+, nomeadamente na sua proteção da violência: “Não tenho dúvidas! Os movimentos sociais são a base da nossa luta. A luta não se faz de forma individual, a gente ganha força uns nos outros” [Entrevista 4, 20-25 anos]. O ativismo surge no percurso das pessoas entrevistadas muitas vezes como a continuação de uma experiência de resistência pessoal que encontra no coletivo a possibilidade de concretização pública. Este encontro é mesmo descrito como um “alívio” [Entrevista 2, 25-30 anos].

É importante enfatizar que são também identificados um conjunto de conflitos e ruturas no seio destas formas de resistência, e do movimento social LGBTQIA+ em particular, existindo entre as pessoas entrevistadas uma perceção sobre o enquadramento homonormativo das questões queer pelo movimento, bem como a apropriação da agenda LGBTQIA+ por parte das forças do Estado e, sobretudo, do mercado, num fenómeno descrito na literatura como *pinkwashing* (Gois e Ferraz 2021). Para além de problemas internos de reprodução de violências heterocisnormativas, é apontada a necessidade de construir dentro do movimento uma perceção da interligação entre lutas, numa perspetiva interseccional, tendo sido mencionadas as lutas anti-colonial, anti-racista, anti-fascista, feminista, ecologista e pelos direitos das pessoas trabalhadoras.

O papel das Organizações da Sociedade Civil, sobretudo na forma de associações, está muito presente nos discursos das pessoas entrevistadas. A lista de associações e coletivos relevantes nas trajetórias das pessoas queer entrevistadas é longa e inclui organizações como a Plataforma Anti Transfobia e Homofobia de Coimbra (PATH), a Assembleia Feminista de Lisboa, a Associação ILGA Portugal, a Rede ex aequo e a Amnistia Internacional. Estas organizações são identificadas como primeiros pontos de contacto com o ativismo e com o movimento social, apontando para a existência de sinergias entre

o braço mais institucionalizado e com formas organizativas formais do movimento e o seu braço ativista, com o espaço público como palco. As organizações são apontadas como essenciais na promoção de mudança social, no entanto, são também apontadas como muitas vezes de difícil acessibilidade e fechadas sobre si próprias, “são sempre as mesmas pessoas” e “são sempre as mesmas associações” [Entrevista 4, 20-25 anos], o que remete para alguma dificuldade de captação de pessoas associadas e públicos de forma mais abrangente. Por outro lado, o discurso destas organizações é apontado como demasiado “elitista” [Entrevista 4, 20-25 anos] e inacessível.

A importância da ação coletiva nas biografias das pessoas entrevistadas aponta que é no contexto do associativismo e do movimento social queer que se constroem lutas e alternativas face ao heterocispatricado, e se reivindicam utopias queer.

#### **4.1.4 (Des)identificações, performances e ação coletiva: Diagnóstico, Alternativas e Obstáculos**

As pessoas entrevistadas identificam muito claramente um cenário de vulnerabilização das vidas queer e da sua exposição a formas de violência multidimensionais – diretas, estruturais, culturais e internalizada, que marcam as suas biografias individuais e condicionam as suas experiências. Estas violências são enquadradas como fruto da forma como a sociedade está organizada e é identificada a necessidade de transforma-la, por um lado, e de auto-preservar a própria segurança, por outro.

É importante reconhecer que a experiência de vulnerabilidade é muitas vezes marcada pelo pessimismo em relação ao futuro, uma das pessoas entrevistadas aponta mesmo não ver “muita perspetiva, muita felicidade em ser uma pessoa não binária” [Entrevista 1, 30-35 anos]. No entanto, este pessimismo não impede as pessoas entrevistadas de imaginar futuros utópicos e ensaiar caminhos para os construir. Muitas vezes, como vimos, participando como agentes fundamentais nesta construção.

Nas entrevistas surgiram várias pistas para imaginar a utopia queer. De forma geral, a utopia é apontada como o reenquadramento do sexo, género e sexualidade em sociedade, mas estende-se, nas perspetivas das pessoas entrevistadas, para além destas dimensões ao ser entendida como um “grande projeto” que envolve toda uma rede



complexa de questões políticas como “gênero, economia, leis, territórios, línguas, indumentárias, culinária, clima” entre muitas outras [Entrevista 1, 30-35 anos].

As descrições de utopias queer incluem a possibilidade de existir livre da violência e em segurança, que deve ser acompanhada pela possibilidade de satisfação de outras necessidades, como o “acesso á educação, saúde, direitos laborais” [Entrevista 2, 25-20 anos]. O gênero e a forma como é enquadrado socialmente é um importante centro de reivindicação de mudança, uma das pessoas entrevistadas aponta para um futuro onde o gênero é pensado fora da binariedade [Entrevista 1, 30-25 anos], enquanto outras visionam mesmo a abolição das categorias de gênero [Entrevista 4, 20-25 anos].

A sexualidade é outra importante dimensão da utopia queer, imaginada como um espaço/tempo onde seria possível a vivência livre de relações e relacionamentos, bem como dos desejos e práticas sexuais, numa perspectiva de liberdade sexual radical, livre de constrangimentos disciplinares.

Identificamos uma grande variedade de resistências por parte de pessoas queer que desafiam a estrutura da heterocisnormatividade, desde logo através da sua própria existência, corporalidade, práticas, relações, organizações, movimentos, ativismos, ação coletiva e posicionamentos políticos. Neste sentido, podemos afirmar que é no presente que as pessoas queer entrevistadas vão construindo, quotidianamente, utopias reais queer, fragmentos do mundo de igualdade radical que imaginam. Identificamos estas utopias nos seus processos de resistência, quer através da (des)identificação e de formas de performatividade, de visibilidade e construção de espaço/tempos seguros, bem como de ativismos, organização e ação coletiva.

Estas experiências são recebidas por obstáculos concretos, como a falta de reconhecimento institucional, do Estado e da lei, mas também na vida quotidiana, pela exposição à violência a vários níveis. Estes entraves levam a que a experiência de resistência seja identificada como desgastante e as perspectivas de mudança como lentas e difíceis de atingir.

São também identificados um conjunto de conflitos e dificuldades no seio dos movimentos de resistência, que dificultam a mobilização e minam a conquista de mudanças. Apesar disso muitas das pessoas entrevistadas descrevem trajetórias de vida

onde a luta pela transformação está muito presente e manifestam a intenção de continuar a reivindicar o direito a uma vivência plena das suas identificações, corporalidades, desejos e relações.

#### **4.2 A experiência do bairro queer: *El barrio de La Chueca en Madrid***

A Chueca é mais do que um lugar, trata-se de abrir novas possibilidades de expressão.  
(Mira 2004, 608)

Como explorámos anteriormente, a relação das pessoas queer com o espaço/tempo é influenciada por dinâmicas de vulnerabilidade a violências e de resistência às mesmas. O bairro queer funciona como um dispositivo de rearranjo da relação com o espaço/tempo, que procuramos nesta secção analisar através da lente da utopia real queer. O que se pretende não é apontar a existência do bairro queer como a melhor solução urbanística ou social, mas explorar esta experiência enquanto alternativa possível, de forma crítica e atenta às discussões que suscita.

Para isso, foi abordada a experiência de um bairro queer concreto – o bairro da Chueca em Madrid, Espanha, como segundo estudo de caso. Procurou-se através da realidade concreta do bairro construir conhecimento sobre utopias reais queer ao nível meso, focando na auto-organização e nas sociabilidades urbanas. O contexto espanhol é o escolhido por questões de acessibilidade e pela sua relevância científica e política ao estar enquadrado na Europa do Sul, proporcionando possibilidades comparativas com o contexto português.

Para procurar estudar a Chueca foram mobilizadas várias técnicas de investigação qualitativa, incluindo a análise documental, observação participante, e de forma complementar entrevistas sem guião estruturado. A auto etnografia também foi empregue, na medida em que as percepções do investigador, enquanto pessoa queer na Chueca constituíram um importante elemento da análise.

A observação foi feita no bairro da Chueca, em Madrid, e as entrevistas realizadas a 7 de Dezembro de 2021. Foi cultivado um diário de campo, com base em notas textuais e gravação de áudio. Foram realizadas duas entrevistas com duas pessoas com informação privilegiada, com base na sua vivência no bairro. As entrevistas foram gravadas em áudio e transcritas na íntegra, procedeu-se à análise de conteúdo das mesmas. Tendo em conta que a amostra é não representativa, os dados recolhidos servem apenas propósitos ilustrativos de discussões propostas com base na etnografia e na análise de literatura e documentos sobre o bairro. O perfil das duas pessoas entrevistadas é apresentado na Tabela 2, de forma anonimizada.

<b>Entrevista 7</b>	
<b>Idade</b>	30-35
<b>Data</b>	7 Dezembro 2021
<b>Local de origem</b>	Brasil
<b>Identificação de género</b>	Mulher Cisgénero (Ela/dela)
<b>Orientação sexual</b>	Heterossexual
<b>Trajetória</b>	Natural do Brasil e residente no bairro da Chueca há 1 ano, à data da entrevista. Trabalha na cidade de Madrid como arquiteta.
<b>Entrevista 8</b>	
<b>Idade</b>	20-25
<b>Data</b>	7 Dezembro 2021
<b>Local de origem</b>	Argentina
<b>Identificação de género</b>	Homem Cisgénero (Ele/dele)
<b>Orientação sexual</b>	Gay
<b>Trajetória</b>	Residente em Madrid há 5 anos. Trabalha no bairro da Chueca como empregado de mesa num restaurante e aos longo dos

últimos 5 anos sempre trabalhou na Chueca em bares, discotecas e restaurantes.

Tabela 2 - Perfis das pessoas participantes no segundo Estudo de Caso

#### 4.2.1 Migrações queer: o espaço urbano como espaço (mais) seguro

A investigação sobre a relação das pessoas queer com o espaço aponta para a existência contínua de “deslocamento espacial” nas trajetórias de vida de pessoas queer (Puar, Rushbrook e Schein 2003, 386). Estes deslocamentos podem ser entendidos como “movimentos dos corpos queer pelo espaço” (Gorman-Murray 2007, 105) que envolvem a despacialização e (re)espacialização queer noutros espaços/tempos. Estes processos podem acontecer por diversas vias, dizendo respeito a movimentos como o turismo, a migração internacional, a migração intranacional, ou o deslocamento no espaço urbano. Remetendo também para fenómenos como a habitação, usufruto e ocupação ou não de determinado bairro ou casas, bem como de determinados espaços públicos e privados.

Se os deslocamentos queer são diversos, os estudos desenvolvidos têm identificado determinados padrões. Ao nível das migrações internacionais é identificada uma tendência histórica de migração de países que criminalizam e restringem os direitos das pessoas queer para países que os protegem e reconhecem. Binnie (2004) concetualiza as pessoas que participam neste processo migratório como “diáspora queer” (Binnie 2004, 69), ainda que sem a inexistência de uma nação queer. Investigação sobre refugiados queer (Ferreira 2018; Vitikainen 2020) tem vindo a demonstrar como os processos de migração internacional de pessoas queer são muitas vezes forçados pela perseguição efetiva por parte do Estado e por atores não estatais, com conhecimento e permissividade do Estado<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Nestes casos podendo ser enquadradas pelo estatuto de pessoas refugiadas à luz do Direito Internacional, e, particularmente, pela Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951. Este reconhecimento ainda é limitado e dependente dos contextos nacionais.

Ao nível da migração intranacional a principal tendência identificada na literatura, quer a nível histórico (Binnie 2004), como na atualidade, é o processo de migração do espaço rural para o espaço urbano. A presença e relação das pessoas queer<sup>31</sup> no/com o espaço urbano é identificada como uma continuidade ao longo da história por Aldrich (2004), enfatizando esta correlação forte entre o espaço urbano e a expressão de formas não heterocisnormativas de ser e se relacionar.

Binnie (2004) defende que as migrações ocupam um lugar central nas narrativas de saída do armário. Para o autor, as despacializações e (re)espacializações queer são movimentos de procura de um espaço/tempo onde seja possível construir um processo de identificação, bem como de performatividade de género e sexual. Desta forma, “o espaço ocupa um lugar central na formação de identidades sexuais [e de género], bem como de cultura e comunidade” (Binnie 2004, 86).

Se a relação das pessoas queer com a cidade pode ser uma de procura da liberdade, é importante salientar que o princípio de justiça é ignorado nestas formulações. Ainda que estas tendências possam ser identificadas elas não devem ser normalizadas, por constituírem sistemas de uma distribuição desigual da vulnerabilidade nos territórios nacionais, assim como acontece no espaço internacional (ILGA World 2020). Não podemos, portanto, aceitar que “de forma a *sobreviver* – a produzir uma identidade – uma pessoa [queer] seja obrigada a migrar para a grande cidade” (Binnie 2004, 89). Devemos, no entanto, encontrar na identificação de padrões de migração pistas para o diagnóstico de problemas sociais mais complexos, nomeadamente ao nível da desigualdade do sistema heterocisnormativo e da sua distribuição no espaço.

Os estudos compreensivos das migrações rurais-urbanas procuram perceber o que leva pessoas queer a moverem-se para o espaço urbano. Esta discussão remete para fatores como o anonimato proporcionado pelo ambiente urbano, a existência de mais espaços de sociabilidades queer, bem como espaços para a prática da sexualidade com a existência de um maior número de eventuais parceiros/as românticos e sexuais (Aldrich 2004). É ainda apontada a maior tendência para a descriminalização (*de facto*) de atos

---

<sup>31</sup> O autor foca-se em “homossexuais”, que entende como pessoas que se atraem por pessoas do mesmo género. O que é comum em textos do final dos anos 90 e inícios dos anos 2000, ainda que, por vezes, as reflexões possam generalizar-se ao grupo social mais abrangente - LGBTQIA+, como me parece ser o caso.

sexuais entre pessoas do mesmo sexo e a existência de subculturas queer urbanas (Altrich 2004). Estes fatores, entre outros, tornaram as cidades em espaços/tempos onde historicamente a identidade, sociabilidade e sexualidade queer puderam existir de forma mais segura comparativamente ao espaço rural (Aldrich 2004). Ainda que esta segurança seja relativa e não elimine do panorama das pessoas queer a marginalização, invisibilidade e vulnerabilidades múltiplas.

Exemplos contemporâneos de espaços de sociabilidade queer são “Greenwich Village em Nova Iorque, o Castro em São Francisco, West Hollywood em Los Angeles, Oxford Street em Sydney ou Marais em Paris” (Altrich 2004, 1731), mas também determinados eventos, ocorrências e símbolos específicos (Altrich 2004), como marchas LGBTQIA+, festas temáticas ou locais simbólicos. Embora a relação das pessoas queer com a cidade tenha sido mais estudada no contexto Ocidental, e relativamente contido aos principais centros urbanos europeus e estadunidenses existem estudos de caso e referências que indicam para a participação e influência de pessoas queer no processo urbanístico em contextos do Sul Global, como o Rio de Janeiro, no Brasil, por exemplo (Higgs 1999). Revelando que este não é um processo específico do Norte Global. Um modelo específico de espaço/tempo urbano que exploramos aqui é o do bairro LGBTQIA+/queer.

#### **4.2.3 Sociabilidades queer ancoradas no espaço: O que faz um bairro queer?**

Robert Aldrich (2004) afirma que, ao mesmo tempo que pessoas queer foram marginalizadas, estas foram centrais para o desenvolvimento da(s) cidade(s) ao longo da história, reconhecendo a forma como a mobilidade de pessoas queer também acarretou impactos nas cidades. O autor identifica o processo pelo qual a formação de “redes de sociabilidade e solidariedade” (2004, 1720), ou o que podemos entender como comunidades ancoradas no espaço urbano, provocaram impactos ao nível do desenvolvimento da malha e do *ethos* urbanos.

David Higgs (1999) desenvolve em *Queer Sites* uma historiografia sobre espaços urbanos gays desde 1600 que identifica em sete das maiores cidades mundial: Londres, Amsterdão, Rio de Janeiro, São Francisco, Paris, Lisboa e Moscovo. O autor defende, generalizando a partir destes casos de estudo particulares, que pode ser apontada uma

transição de uma situação de furtividade, clandestinidade e marginalização das pessoas queer durante os períodos históricos e contextos onde a homossexualidade era/é criminalizada para a afirmação de (des)identificações, performances e sociabilidades queer, localizada historicamente a partir dos anos 70 do século XX. É a partir desta época que Higgs localiza a intensificação da emergência de comunidades ou bairros auto-identificados como “gay” ou “LGBT” (Higgs 1999, 8). Esta transição é um marco do aumento da visibilidade, da aceitação e do respeito por pessoas queer em determinados contextos, que permite a afirmação de (des)identificações e sociabilidades que apesar de serem uma permanência se encontravam remetidas a uma invisibilidade profunda e encontram na legitimação estatal, institucional e legal e na opinião pública a possibilidade de existirem de forma visível.

O que qualifica um bairro como queer? Existem condições materiais que definem um bairro como queer e que passam por um conjunto de dinâmicas sociais, culturais e económicas próprias destes espaços/tempos que exploraremos de seguida a partir do caso concreto do bairro da Chueca. Para além disso e fazendo um paralelo com o processo identitário, assumimos que há dois fatores que podem ser apontados como relevantes para a identificação de um bairro queer: a autoidentificação, por parte da sua comunidade, entendida de forma abrangente como moradores, comerciantes, frequentadores; e a validação externa desta identificação por parte da restante comunidade urbana, bem como das instituições públicas e privadas, como o Estado, a Administração Pública e Organizações da Sociedade Civil. É no conjunto destas dinâmicas de auto- e hétero-identificação que um bairro queer pode ser considerado como tal<sup>32</sup>. A validação externa não é necessariamente positiva, podendo ser marcada por dinâmicas de marginalização, que, sendo opressivas, reconhecem a identificação com tal.

Ainda que possam ser traçadas tendências globais, a relação da população queer com a cidade é sempre específica para cada cidade. O bairro da Chueca conta uma história que é simultaneamente só sua e remanescente de outras histórias, como veremos em baixo.

---

<sup>32</sup> As fronteiras do bairro também não são necessariamente definidas administrativamente, podendo resultar apenas da construção social das fronteiras como tal por parte da população interna e externa ao bairro.

#### 4.2.2 Vivências queer em Espanha

A história do bairro da Chueca cruza-se com a história da cidade e comunidade madrilenas, do Estado espanhol e da Europa do Sul. Na Europa do Sul, a história das pessoas queer é indissociável da história dos totalitarismos europeus, que explicam os contornos específicos da garantia de direitos LGBTQIA+ neste território (Santos 2013). No Ocidente o ativismo político queer e o movimento social começam a ganhar visibilidade e espaço político nos anos 60. Durante este período não existia na Europa do Sul abertura societal e política para avanços neste campo, uma vez que Portugal, Espanha, Itália e Grécia, viviam e/ou colhiam as consequências de regimes autoritários e de ideologia fascista<sup>33</sup> que impossibilitaram a existência de ativismos e movimentos de forma visível, punindo e silenciando estas experiências (Santos 2013, 22). A história do movimento LGBTQIA+ é, portanto, uma história recente nesta parte da Europa, comparativamente a outros contextos nacionais, como dos EUA, França e Reino Unido.

Durante o período ditatorial de 1939 a 1976 em Espanha, foi criado um enquadramento legal da homossexualidade que reforçava a sua criminalização, vigiado e implementado ativamente pelas autoridades policiais e do regime, sendo que, como aponta Mira (2004), a vigilância e punição das autoridades ia muitas vezes além do previsto na Lei. O regime franquista promoveu ainda a censura, de forma a que modelos positivos de homossexualidade não fossem acessíveis, reforçando formas de violência internalizada e cultural (Mira 2004).

A criminalização assentava num conjunto de leis que facilitaram a perseguição, o exílio e o assassinato baseado na orientação sexual e identidade de género não heterocisnormativas. A *Ley de vagos y maleantes* (Lei dos vagabundos e bandidos) de 1933 foi alterada em 1954 para incluir “homossexuais”, punindo-os com a prisão em *gallerias de invertidos*, estabelecimentos prisionais específico para este grupo (Martinez e Dodge 2010). Em 1970 foi adicionada a *Ley sobre peligrosidad y rehabilitación social* (Lei da perigosidade e reabilitação social (Santos 2013), que previa penas de até cinco anos de prisão ou internamento psiquiátrico compulsivo para homossexuais (Martinez e Dodge

---

<sup>33</sup> Entre outros fatores Salazar, Franco e Mussolini – as três principais figuras das ditaduras fascistas da Europa do Sul, ainda que particularmente diferentes nas suas abordagens ao totalitarismo, partilhavam como característica a sua violenta misoginia e homo(trans)fobia.



2010). As detenções aconteciam em prisões específicas, uma em Badajoz e outra em Huelva, respetivamente para gays “passivos” e “ativos”<sup>34</sup> (Roures 2020). Nestas prisões, pessoas queer, mas sobretudo homens gays e mulheres trans, eram submetidas a tortura, incluindo esterilizações forçadas, eletrochoques e terapias de conversão (Martinez e Dodge 2010; Roures 2020).

O impacto da ditadura franquista na marginalização e proliferação de violência contra pessoas queer foi devastador. A perseguição social, legal e policial, bem como a construção social da heterossexualidade e do cisgenderismo como normas foi imposta em articulação com as ideologias machistas defendidas por Franco, e os interesses da Igreja Católica, patrocinadora moral da ditadura. Estes fatores tiveram impactos nas experiências de pessoas queer, quer pelo seu confinamento à invisibilidade, que pela necessidade de deslocamento (por exemplo, para a ilha de Ibiza) (Martinez e Dodge 2010).

Apenas após a queda da ditadura se tornou possível o desenvolvimento de formas mais visíveis de ativismos queer que impulsionaram de forma indispensável a consolidação de direitos legais, nomeadamente após a adesão e integração na União Europeia (Santos 2013). A abertura democrática permite ruturas claras com o franquismo a nível social. A *Movida Madrileña* impõe-se como um movimento de contracultura que apelava à modernização da Espanha, em oposição direta aos ideais franquistas. Este movimento incluía reivindicações de igualdade e direitos queer e manifestou-se em bairros e comunidades como a Chueca<sup>35</sup> (Martinez e Dodge 2010). O retorno à liberdade política, associativa e sindical permite novo tipo de iniciativas e organizações, que encontram um espaço/tempo favorável à sua afirmação, podendo pela primeira vez ocupar as ruas espanholas e escalar a ação coletiva (Santos 2013).

A par com a afirmação de identidades e coletivos queer no país, vieram as mudanças legais, com a rápida descriminalização da homossexualidade (1979), seguidas da

---

<sup>34</sup> Nomenclatura que designa a preferência por determinadas práticas sexuais no âmbito de uma relação homossexual.

<sup>35</sup> É importante reconhecer que formas de organização e resistência já existiam durante a ditadura, como é o caso do *Tony's Bar*, fundado em 1962, considerado o primeiro bar gay da Espanha (Rodríguez e Cuevas-del-Barrio 2018) e do Movimento de Libertação Homossexual Espanhol (MLHE), a primeira associação queer no país, que remonta a 1970.

consagração do crime de homofobia no Código Penal (1995), da extensão do casamento a casais do mesmo sexo (2005) e da *Ley Trans* (Lei Trans), aprovada pela primeira vez em 2007, que vem garantir a autodeterminação de género a pessoas maiores de idade<sup>36</sup>. E ainda mudanças institucionais, como a criação em 2008 do Ministério da Igualdade<sup>37</sup> que incluiu uma Direção Geral de Diversidade Sexual e Direitos LGTBI. Santos (2013) aponta mesmo que a Espanha é o país da Europa do Sul que mais rapidamente tem vindo a percorrer o caminho rumo à igualdade, não só em termos de mudanças legais, como também de “mudanças culturais” (Santos 2013, 49), continuando a ser um dos mais bem posicionados a nível europeu, como demonstra o *Rainbow Map*, elaborado pela ILGA Europe (2021).

#### **4.3.3 Uma visão do bairro da Chueca em Madrid**

A Chueca não é delimitada administrativamente, mas construída socialmente. É desde os anos 70 um território urbano identificado como um bairro, no entanto, pertence ao bairro da Justicia, definido administrativamente. Tem uma localização central na capital espanhola (Ver Figura 3). O nome do bairro remete para o nome da praça central – praça da Chueca e da estação de metro.

---

<sup>36</sup> Uma nova proposta de lei sobre a autodeterminação de género encontra-se a ser discutida em Espanha.

<sup>37</sup> Ver <https://www.igualdad.gob.es/ministerio/ministra/Paginas/index.aspx>.

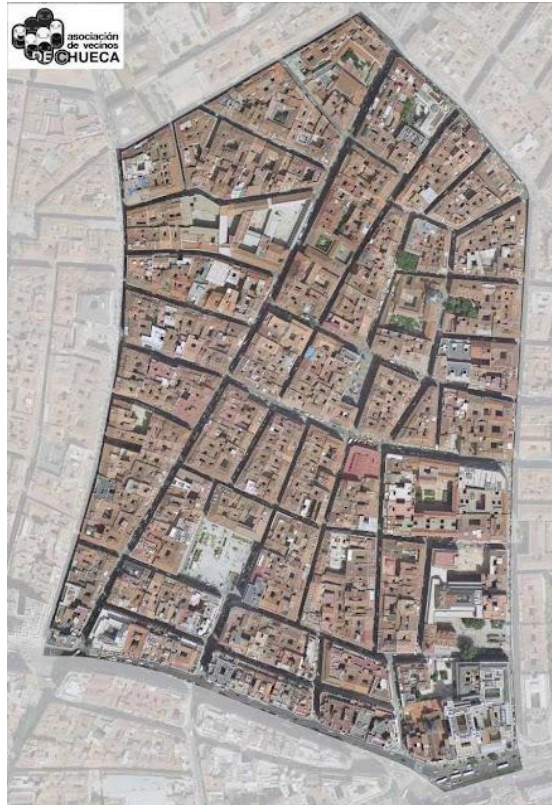


Figura 3 - Imagem aérea dos limites do Bairro - Fonte: Associação de Vizinhos da Chueca

O bairro da Chueca é central na representação da comunidade queer de Madrid. Esta identificação inicia-se a partir dos anos 70 e 80 (Pinto 2019), mas o bairro consolida-se como um centro LGBT sobretudo a partir dos anos 90, ganhando notoriedade internacional como as celebrações do orgulho LGBT nos anos 2000, quando a Chueca acolheu o primeiro Europride da Europa do Sul em 2007, com o lema: *La igualdad es posible* (A igualdade é possível). A celebração voltou a realizar-se em Madrid em 2017, em conjunto com o Worldpride.

É através de um processo de apropriação do espaço em volta da Praça da Chueca por parte de proprietários imobiliários gays e de negócios direcionados a um público gay e queer (Robbins 2011) que a Chueca começa, gradualmente a tornar-se no centro da vida queer em Madrid, atraindo para este espaço/tempo pessoas queer. Ao longo do tempo estas pessoas vão ocupando e transformando o espaço urbano, público e privado do bairro.

É importante ressaltar que a história do bairro, como bairro queer, confunde-se com a história de outros grupos oprimidos pelo franquismo, que ocupavam não só o bairro da Chueca, mas o bairro da Justicia de forma mais abrangente. Como aponta Jill Robbins (2011) estes grupos incluíram para além de pessoas queer, o operariado, sindicalistas, pessoas pobres, prostitutas, artistas, pessoas com diversidade funcional, entre outras vidas e experiências precárias. Nos seus inícios o bairro era um gueto associado a estes grupos sociais e são estes grupos que constroem o bairro da Justicia e particularmente o bairro da Chueca como um centro de contra-cultura (queer).

A expansão da ocupação do espaço por pessoas queer, e sobretudo homens gays, que passou pela ocupação habitacional, através do mercado imobiliário, tornou o bairro num lugar onde sítios queer proliferavam, na forma de galerias e livrarias, bem como bares gays e lésbicos (Robbins 2011). São também importantes as referências à existência de espaços propícios a encontros sexuais, como casas de banho, saunas, cinemas ou a própria estação de metro, que enquanto espaços essenciais à sociabilidade gay durante a ditadura mantêm, através de um processo de *fetishização*, a sua existência e importância em democracia (Robbins 2011).

Com o final da *Movida Madrileña*, nos anos 90, o bairro começa a ser identificado pela Administração Pública como um território LGBT, o que coincidiu com uma abertura ao exterior e um processo de gentrificação e turistificação da Chueca (Robbins 2011). Nesta fase, a Chueca sofreu uma mudança paradigmática, a sua identificação inicial como um bairro maioritariamente populado por “traficantes de droga, prostitutas e imigrantes” e considerado “perigoso” (Martinez e Dodge 2010, 241) alterou-se para uma identificação como um bairro cosmopolita. Com a ocupação pela classe média e alta, bem como o aumento do fluxo turístico, a Chueca transformou-se num dos bairros “mais caros de Madrid” (Martinez e Dodge 2010, 241) na atualidade. O processo de gentrificação<sup>38</sup> é essencial para um entendimento crítico do bairro uma vez que levou à despacialização das mais vulneráveis entre as pessoas queer, nomeadamente usuários de drogas, pessoas em situação de prostituição e pessoas trans (Martinez e Dodge 2010). Sobre este processo

---

<sup>38</sup> O termo gentrificação descreve “o afluxo de pessoas de classe média para as cidades e bairros, provocando o deslocamento de pessoas moradoras trabalhadoras de classe social baixa” (Schulman 2012, 24).

Pedro Costa e Paulo Pires (2019) apontam as pessoas queer são simultaneamente promotoras e vítimas da gentrificação, mobilizando mesmo o termo gaytrificação para descrever o que se passa na Chueca. É identificado pelas pessoas entrevistadas que este processo levou à dispersão da comunidade queer de Madrid, com bairros como La Latina e Malaseña a surgirem como novos pontos de referência no que toca à presença da comunidade queer, como habitantes e como consumidores, bem como do surgimento de novos sítios queer.

Na atualidade a presença de uma diversidade de pessoas em função da sua nacionalidade e/ou pertença étnica continua a verificar-se no bairro, que é inclusivo nesta dimensão, como aponta a literatura (Martinez e Dodge 2010), e foi confirmado pelos relatos das pessoas entrevistadas [Entrevistas 7 e 8] que descrevem uma forte presença de pessoas imigrantes da América Latina, muitas das quais queer, ao nível das pessoas trabalhadoras no bairro [Entrevista 8].

Segundo o Website oficial do Turismo de Madrid<sup>39</sup> a Chueca é “um dos bairros de Madrid mais conhecidos internacionalmente”, demonstrando a forma como a Chueca se consolidou como um bairro queer com relevância ao nível da cidade de Madrid, bem como a nível nacional e internacional. A Chueca é no início do século XX apontada como um “epicentro emergente do movimento LGBT Global” (Martinez e Dodge 2010, 226), assumindo um papel preponderante como a “comunidade LGBT mais influente de Espanha e a única com uma estrutura física e social fixa” (Martinez e Dodge 2010, 236).

O trabalho de investigação de campo permitiu um contacto com a realidade do contexto da Chueca. O primeiro impacto com o bairro é na estação de metro da Chueca, na linha 5 da Zona A. Esta é uma estação metropolitana apropriada com o símbolo queer da bandeira arco-íris. Toda a estação da Chueca sofreu uma intervenção que revestiu as suas paredes com a bandeira, assim como a placa de identificação da estação visível na Praça da Chueca, a praça mais central do bairro, como pode ser observado na Figura 4.

A intervenção foi inicialmente fruto de uma campanha publicitária da empresa Netflix, com o tema “Rainbow is the New Black” (Arco-íris é o novo preto) durante a celebração

---

<sup>39</sup> Disponível em <https://www.esmadrid.com/pt/os-seus-bairros-madrid/chueca>.

do mês do Orgulho de 2016. Seguiu-se uma petição por parte da população de Madrid na plataforma Change.org para que a bandeira permanecesse no Metro (Europa Press 2016; Somos Chueca 2016). Em 2020 foi comunicado pelo vice-presidente da Comunidade de Madrid, que a instalação das cores do arco-íris assumiria um caráter permanente, em reconhecimento de uma memória histórica de marginalização e opressão e em apoio ao movimento LGBT (Europa Press 2020).



Figura 4 – Estação de Metro do bairro da Chueca - Fonte: Autor

A simbologia presente no bairro é particularmente relevante na medida em que demonstra a existência de um reconhecimento por parte da comunidade e da cidade de Madrid do bairro da Chueca como um espaço efetivamente queer, nomeadamente através do financiamento dos seus encargos logísticos.

O contacto com o bairro demonstra como foi sobretudo através de mecanismos do mercado e do consumo que foi possível criar espaços/tempos queer na Chueca. É de sublinhar, de entre os diversos espaços comerciais, como livrarias dirigidas a um público queer, a forte presença de *sex shops* no bairro. De forma curiosa muitas destas sexshops funcionam não apenas como lojas de venda de artigos associados ao sexo, como *sex toys*,

roupa interior, acessórios e pornografia mas também de artigos pedagógicos, como livros sobre o movimento LGBTQIA+ e/ou livros escritos por pessoas queer. São também vendidos de forma abrangente artigos relacionados com ativismo, como bandeiras, pulseiras e t-shirts reivindicativas. É importante reconhecer que este tipo de espaços dependem de lógicas de empreendedorismo e de mercado que assentam em incentivos financeiros, não sendo acessíveis a todas as pessoas.

Existe uma forte intervenção no espaço público através do graffiti e de pichagens alguns dos quais com mensagens políticas, nas portas e paredes por todo o bairro. A intervenção é também feita através de cartazes, panfletos e autocolantes, distribuídos de forma generosa, sobretudo com carácter comercial, mas também relativos a campanhas de advocacia.

O maior impacto visual em termos de presença queer do bairro são, sem dúvida, as bandeiras. Existe uma enorme presença do símbolo da bandeira arco-íris, LGBT, que é uma permanência no bairro. Para além da estação de metro a bandeira LGBT está presente em muitas das varandas das residências da Chueca, bem como nas montras e portas dos estabelecimentos comerciais. Para além da bandeira LGBT a bandeiras trans, também está presente e, ainda que um pouco menos, a bandeira bissexual. Estas bandeiras coexistem por vezes com a bandeira de Espanha nas fachadas dos edifícios do bairro, numa sobreposição curiosa entre nacionalismo e ativismo queer.

Ambas as pessoas entrevistadas moram no bairro da Chueca e consideram a sua experiência no bairro como muito positiva. Descrevem o ambiente do bairro como um de “aceitação muito grande” [Entrevista 7, 30-35 anos] quer de pessoas “LGBT” [Entrevista 7, 30-35 anos] ou “queer” [Entrevista 8, 20-25 anos], como também de pessoas estrangeiras ou migrantes [Entrevista 7 e 8].

Ainda que Madrid seja descrita pelas pessoas entrevistadas como uma cidade segura para pessoas queer, o que francamente corresponde à percepção do investigador na sua experiência, o bairro da Chueca é apontado como um espaço de segurança reforçada para este grupo. Apesar de todos os lugares poderem ser palco de discriminações e violência, ali “sempre vai haver alguém que vai saltar para te ajudar” [Entrevista 8, 20-25 anos]. Existe no bairro uma presença nítida de casais e famílias de casais de pessoas do mesmo sexo, que as pessoas entrevistadas descrevem como aceite com muita naturalidade.

No que toca à dimensão laboral, é apontado uma grande diferença “na hora de trabalhar, no ambiente laboral” [Entrevista 8, 20-25 anos]. O ambiente laboral do bairro é percecionado como mais livre na medida em que é possível às pessoas assumirem a sua identificação e performance de género, mesmo durante o trabalho, não tendo que cultivar “um estereótipo, ou uma imagem” [Entrevista 8, 20-25 anos] heterocisnormativa.

Quanto ao público que recorre à Chueca numa perspetiva de consumo, é apontado como sobretudo “gay e turista” [Entrevista 8, 20-25 anos]. Por um lado é mencionada a importância que o turismo queer assume na economia do bairro, por outro é reconhecido como o processo de turistificação tem levado ao aprofundamento da gentrificação do bairro, com impactos negativos nas vidas das pessoas queer mais vulneráveis economicamente.

A melhoria do enquadramento legal e institucional em Espanha, bem como a maior presença de representatividade queer nos media espanhóis, “pela inclusão da lei trans, pela aceitação das pessoas queer, ver homens maquilhados, ver o RuPaul’s Espanha” [Entrevista 8, 20-25 anos], tem contribuído para o reenquadramento do bairro da Chueca com um espaço de cultura. É reconhecido um impacto positivo destas mudanças na economia do bairro e na perceção da sua população e pessoas trabalhadoras. Uma das pessoas entrevistadas aponta que “já não *somo bichos raros* (bizarros), agora somos pessoas com educação, somos pessoas com trabalho, somos pessoas que podemos ter as unhas pintadas e somos profissionais. As coisas vão mudando” [Entrevista 8, 20-25 anos].

O bairro é descrito como um “bairro símbolo da cultura LGBT” [Entrevista 7, 30-35 anos]. A sua dimensão simbólica tem uma importância política, ao impor no resto do espaço urbano uma mensagem de reivindicação da igualdade, através da ocupação do espaço e da presença de corpos queer nesse espaço, “porque o bairro não vai sumir, as pessoas não vão sumir” [Entrevista 7, 30-35 anos].

Quando você sai na estação, (...) 100% dela é decorada com a bandeira, então é um símbolo muito forte. Ao você descer naquela estação, você sabe que está entrando num espaço onde se você é uma pessoa mais de preconceito aquele não é um lugar para você, não cabe ali. [Entrevista 7, 30-35 anos]



Uma das pessoas entrevistadas aponta que o ativismo está muito presente na Chueca, quer através dos símbolos como das atitudes das pessoas, que se manifestam e organizam “deixando claro que este é um espaço onde a aceitação é total” [Entrevista 7, 30-35 anos]. Na perspectiva de uma das pessoas entrevistadas, é a necessidade de encontrar um “refúgio” [Entrevista 8, 20-25 anos] que leva as pessoas a viverem, trabalharem e frequentarem o bairro da Chueca. Reconhece que a violência está presente na vida da cidade e que o bairro funciona como um espaço seguro desta violência, “não vou levar os meus amigos [queer] ao Sol<sup>40</sup> a tomar umas cervejas quando eu sei que a qualquer momento outra pessoa bêbeda me pode criar um problema” [Entrevista 8, 20-25 anos]. Esta pessoa reconhece que idealmente o bairro não deveria existir, descrevendo a injustiça da necessidade de criação de um gueto por motivos de segurança – “soa errado que eu tenha a necessidade de ter um bairro para mim, quando as outras pessoas que não são LGBT têm dez bairros para elas. Mas nesta situação é melhor ter algo do que nada” [Entrevista 8, 20-25 anos].

Neste sentido a territorialidade do bairro é de extrema importância ao ser percebida como uma propriedade imaterial da comunidade queer, uma extensão da própria comunidade ao espaço/tempo. Uma das pessoas entrevistadas aponta que a Chueca é um “*escaparate*” (montra) de uma outra realidade possível [Entrevista 8, 20-25 anos]. A realidade que o bairro da Chueca expõe é de igualdade radical em função da orientação sexual e de um cenário onde as pessoas queer são o grupo majoritário, com impactos muito claros ao nível das suas relações e sociabilidades.

Agora somos uma montra, antes era só o que suportava uma ideologia agora somos a montra completa. Agora somos a exposição. Isso é o bom de ter um bairro como este e acredito que seria bom que cada país, ou cidade tivesse um bairro assim, mais não seja para as pessoas que precisam de refúgio. [Entrevista 8, 20-25 anos]

Também é apontado que o bairro, dada a sua circunscrição no tempo/espaço, não é a solução para o problema da homofobia e transfobia de forma abrangente, no entanto, contribuiu para avanços no sentido de uma maior igualdade para pessoas queer, descritos como “passos de formiga” que faz com que “pouco a pouco, as pessoas vão entendendo

---

<sup>40</sup> Praça central de Madrid.

que você não tem a opção de respeitar, respeitar é obrigatório!” [Entrevista 7, 30-35 anos].

#### **4.3.4 Bairro queer: diagnóstico, alternativas e obstáculos**

Identificando a dificuldade de contruir e manter sociabilidades queer num tempo/espaço heterocisnormativo, a Chueca surge da necessidade de pessoas queer se encontrarem e se relacionarem. Surge também da necessidade de garantir maior segurança face à violência heterocisnormativa, para pessoas individuais e para famílias de pessoas do mesmo sexo, que encontram no bairro a possibilidade de darem as mãos em público na Madrid dos anos 90. A existência do bairro aponta para o clima de insegurança e de risco que envolve a vida como pessoa queer.

Na experiência desta investigação algumas das conclusões encontradas na literatura como as de Martinez e Dodge (2010), bem como de Costa e Pires (2019) são corroboradas, nomeadamente que o bairro passou por processos de gentrificação e turistificação. No entanto, continua a ser procurado por pessoas queer pela segurança que garante a este grupo de pessoas como habitantes, bem como consumidores, através da oferta específica dirigida a este público. Estes espaços são maioritariamente espaços de consumo como lojas, livrarias, galerias, cafés, restaurantes, bares e discotecas, existindo também associações locais que desenvolvem trabalho com a população LGBTQIA+ como a COGAM - Colectivo LGTB+ de Madrid, com sede no bairro. As associações não assumem, no entanto, grande visibilidade no espaço urbano.

A Chueca é um bairro central no mapa de Madrid e, portanto, de fácil acesso a toda a comunidade madrilenha. Estes espaços são consumidos pela comunidade queer de Madrid e não apenas pelos habitantes do bairro, disponibilizando espaços seguros à cidade de Madrid de forma mais alargada. Através do turismo é também um espaço/tempo de encontro entre a comunidade queer local e uma comunidade queer internacional.

Este modelo permitiu ensaiar novas formas de relações e sociabilidades e inverter as lógicas da heterocisnormatividade, ainda que de forma parcial e limitada no tempo/espaço. O bairro da Chueca, como outros bairros queer, demonstra o potencial deste tipo de iniciativas ao nível da transformação das relações sexuais e de género numa

perspetiva crítica e contrária ao heterocispatriarcado, constituindo uma forma de ancoragem no espaço/tempo de sociabilidades e (des)identificações queer, dando lugar a dinâmicas de criação de espaços/tempos seguros e de criação de condições para a afirmação de uma cultura queer.

No entanto, as referências a processos de gentrificação, turistificação do bairro, encontradas quer na literatura (Costa e Pires 2019; Martinez e Dodge 2010) quer no terreno, apontam para a conformidade desta utopia real com a estrutura de desigualdades do capitalismo, sendo esta um das limitações e obstáculo ao seu potencial transformador. Outra importante crítica é a de que o bairro é um modelo centrado no consumo, que não necessariamente se encontra articulado com posições e reivindicações políticas (Mira 2004). Esta sobreposição é problemática na medida em que o consumo como a única forma de acesso ao espaço/tempo seguro e de criação de relações com o bairro promove um recorte de classe da população com acesso ao mesmo. As críticas deste tipo de modelo de resistência apontam ainda que bairros como a Chueca fazem parte de um processo de guetização (Mira 2004), ou de lógicas mais separatistas do movimento social, da qual os habitantes estão cientes e sobre a qual demonstram ter refletido. Se por um lado a criação de um gueto é vista como um problema, também é identificada como estratégia de sobrevivência.

Com todos os seus problemas e contradições o bairro da Chueca tem servido como espaço de experimentação da utopia real queer que é o acesso de forma segura ao espaço público, da rua, da praça e do parque e privado, da habitação, do bar ou da loja nas mesmas condições que pessoas heterossexuais e cisgénero. As lógicas do bairro manifestam-se na simbologia presente, na visibilidade, nos gestos e nas normas sociais que impõe que, neste espaço/tempo, a heterocisnormatividade se encontra suspensa, na sua totalidade ou parcialmente dependendo do espaço/tempo concreto. Esta suspensão é sentida como um alívio para as pessoas queer, que podem no bairro experimentar o que significa essa suspensão, uma experiência que não está disponível em quase nenhum outro contexto de forma tão abrangente. Por muito que seja marcada por modelos homonormativos e capitalistas, a Chueca funcionou como o centro a partir do qual se propagou em impulso de transformação e igualdade para pessoas queer, que se estende para lá das suas fronteiras e alastram a Madrid e a Espanha.

Vemos ao longo da análise como o bairro assume a dupla natureza de bem material e imaterial. Por um lado, a fixação num espaço delimitado é essencial para garantir segurança e acesso a determinadas experiências, por outro, o bairro é extremamente politizado e carregado de símbolos, representando resistência, solidariedade e comunidade. O bairro queer é a utopia real possível para uma utopia ideal que passaria por “não ter que ter etiquetas simplesmente. Onde eu possa ser eu e já está. Não têm que me perguntar, não têm que me tolerar. Simplesmente têm que me respeitar” [Entrevista 8, 20-25 anos], como descreve a pessoa entrevistada. Na falta de um mundo queer, pessoas queer ensaiam fragmentos desse mundo, contruindo bairros queer em diversas capitais mundiais, das quais Madrid e o bairro da Chueca surgem como ilustração. Existem indícios de algo profundamente utópico no modelo concreto da Chueca, que pode, no futuro ser replicado noutros espaços/tempos, com maior atenção à inclusão, diversidade e caráter politizado destes espaços. Como aponta Alberto Mira “a Chueca, em si, não é nada mais do que um conjunto de potencialidades. Convertê-las em realidades depende de cada pessoa” (Mira 2004, 608).

### **4.3 Dos direitos humanos aos direitos humanos queer**

As reivindicações de determinadas garantias legais no enquadramento das vidas das pessoas queer – como direitos sexuais e reprodutivos, o direito ao casamento em igualdade de circunstâncias, segurança, proteção e reconhecimento por parte do Estado, bem como a autodeterminação de género – têm vindo a ser avançadas em articulação com o discurso sobre direitos legais e particularmente direitos humanos LGBTQIA+/queer. Esta mobilização ocorre nos discursos de pessoas queer, nos repertórios de ação dos movimentos sociais, nas organizações de defesa de direitos humanos e de defesa das pessoas queer – internacionais, como a ILGA World, a Amnistia Internacional ou a Human Rights Watch, e locais e coletivos de base, como a ILGA Portugal, rede ex aequo de âmbito nacional ou a PATH, em Coimbra.

Também ao nível das organizações intergovernamentais internacionais e regionais, como a ONU e as suas agências, ou a União Europeia, os direitos de pessoas queer são encarados como direitos humanos. A ONU declarou em 2011 que direitos LGBT são

direitos humanos ao abrigo dos Tratados Internacionais de Direitos Humanos, e, incumbe os Estados da proteção das suas populações queer (Gorisgh 2014). De forma semelhante, em 2021, a UE destaca a garantia destes direitos pelos Tratados da União Europeia na Resolução sobre a Declaração da UE como uma Zona Livre LGBTIQ, adotada em resposta aos ataques a estes direitos por parte da Polónia e da Hungria (UE, Resolução 2021/2557). Esta secção procura analisar os direitos humanos queer como utopia real queer, na sua abordagem macro. É feita uma contextualização histórica dos direitos humanos como dispositivo e é traçada a trajetória da integração de questões relacionadas com a população queer neste dispositivo, através da análise de literatura no campo das Relações Internacionais e da Sociologia e da recolha e análise de documentos legais. Esta análise toma em consideração a Organização das Nações Unidas e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), como documento base do regime de direitos humanos universal, a Convenção pela Eliminação de Todas as Formas de Violência Contra as Mulheres e os Princípios de Yogyakarta.

#### **4.3.1 Uma breve contextualização dos direitos humanos: inclusões, exclusões e paradoxos**

Segundo a Organização das Nações Unidas (2001), os direitos humanos baseiam-se no entendimento de que a pertença à “família humana” é uma condição suficiente para a criação de um estatuto de direitos e garantias “universais” e “inalienáveis” (ONU 2001). Os direitos humanos são, nesta perspetiva, direitos fundamentais atribuídos em função da inclusão das pessoas numa rede complexa de relações, entendida como “humanidade” (ONU 2001).

A sua história canónica aponta as suas origens dos direitos humanos na filosofia liberal, evoluindo a partir da ideia iluminista de “direitos naturais”<sup>41</sup>. Perspetivas críticas sobre as origens filosóficas dos direitos humanos são muitas vezes críticas desta história e atentas a outras arqueologias da sua génese, nomeadamente a partir de contextos do Sul Global. Estas perspetivas apontam a importância de outras ideologias, paralelas aos direitos

---

<sup>41</sup> Discutidos por filósofos como Thomas Hobbes e John Locke.

humanos ocidentais, que avançam concepções de dignidade humana que existiam muito antes do iluminismo europeu (Sousa Santos 2020a).

Como definição de trabalho foi adotado um entendimento dos direitos humanos como um dispositivo foucaultiano<sup>42</sup>, assente num fundamento normativo e filosófico específico, que coexiste, de forma concorrente ou colaborativa, com outras normatividades sobre dignidade humana existentes no mundo (Sousa Santos 2013). A relevância dos direitos humanos, para a análise proposta neste trabalho assenta na sua hegemonia na contemporaneidade como dispositivo para pensar a emancipação social, e relativa efetividade na proteção da segurança, igualdade, justiça e dignidade humanas (Douzinas 2007), incluindo de grupos minoritários, como as pessoas queer.

Os direitos humanos, como dispositivo, encontram na modernidade ocidental o tempo/espaço histórico de maior ressonância e afirmação, sobretudo no período pós-Segunda Guerra Mundial, uma extensão atribuída ao choque coletivo que as atrocidades cometidas durante o Holocausto provocaram (Pureza 2019). Neste período, perante o consenso sobre a necessidade de evitar a repetição de atrocidades no contexto de conflitos em larga escala na Europa, os direitos humanos encontram uma oportunidade para a sua afirmação e disseminação no, e a partir, do Ocidente.

Este processo de disseminação teve inicialmente a ONU como ator principal. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, discutida e implementado pela ONU através da sua Comissão para os Direitos Humanos em 1948, pode ser considerado o documento mais significativo no movimento dos direitos humanos a nível global (Langlois 2016). Este documento foi fortalecido por outros tratados multilaterais adotados posteriormente, nomeadamente o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Económicos Sociais e Culturais (1966), este último promovido pelo então bloco de Leste (Yeshanew 2012).

---

<sup>42</sup> Como vimos, Michel Foucault define o dispositivo como “um conjunto completamente heterogéneo composto de discursos, instituições, formas arquitetónicas, decisões regulatórias, leis, medidas administrativas, declarações científicas, proposições filosóficas, morais e filantrópicas” (Foucault 1980, 194). Os direitos humanos enquadram-se nesta definição uma vez que incluem uma grande diversidade de discursos, práticas e instituições heterogéneas como partes, que, apesar das suas especificidades, são discerníveis como um todo – um arranjo sociolegal específico.

É no período após a queda e o desaparecimento da União Soviética em 1989, e com a confirmação da hegemonia dos EUA no sistema internacional que os direitos humanos se expandem, entre 1991 e 1993 (Hopgood 2018). Durante este período e sob o mandato do Secretário-Geral da ONU Boutos Gali é lançada “A Agenda para a Paz” (Boutos-Gali 1992), realizada a Segunda Conferência Internacional sobre Direitos Humanos em 1993 e criado o Conselho de Direitos Humanos da ONU, como parte da reforma das Nações Unidas para o século XXI (Cravo 2005).

Formalmente, os direitos humanos são uma subcategoria dos direitos legais; no entanto, como dispositivo, incluem uma complexidade de dimensões. Como aponta Costas Douzinas (2007) os direitos humanos tratam-se de:

Um conjunto diversificado de textos e comentários constitucionais, jurídicos, judiciais, académicos e populares; instituições e práticas jurídicas, políticas e culturais a nível nacional, regional e internacional que utilizam os direitos humanos como princípio organizador; agências governamentais e não governamentais que trabalham com direitos humanos; o pessoal que trabalha nessas instituições; diversas campanhas, grupos e organizações em vários níveis; as pessoas neles envolvidas; múltiplas situações, eventos e pessoas que usam o termo para descrever ou avaliar essas situações. (Douzinas 2007, 8)

Na contemporaneidade, os direitos humanos são, de facto, o enquadramento normativo dominante das reivindicações por dignidade humana e superação das vulnerabilidades. No entanto, e apesar das suas pretensões universalistas, a sua universalidade é questionável, quer pelo facto de estes direitos não serem, na prática, garantidos a todas as pessoas humanas, quer pelo facto de os direitos humanos serem atravessados por exclusões sistemáticas de determinados grupos de pessoas. Assim, podemos pensar estas exclusões através da formulação de Costas Douzinas (2007, 51), que coloca a questão de “quem é o humano em direitos humanos?”.

“O humano” como sujeito de direitos humanos é uma entidade relativa e variável. Variou em função do contexto histórico, político e das teologias religiosas hegemónicas em cada época. A história recente da aplicação dos direitos humanos mostra como este produziu recorrentemente exclusões, seja em função do sexo, do género, da raça e da origem étnica, da nacionalidade ou da pertença cultural (Sousa Santos 2020a). Douzinas aponta mesmo como a realidade empírica demonstra que a pessoa que usufrui verdadeiramente

dos direitos humanos é o “homem muito homem” (2007, 54), isto é, o homem rico, heterossexual, branco, urbano (Douzinas 2007) e do Norte Global (Sousa Santos 2020a). De facto, os direitos humanos foram primeiramente os “Direitos do Homem”, de forma explícita nas línguas latinas, uma formulação linguística que reflete precisamente a dinâmica sexista e heterocisnormativa na base da qual os direitos humanos foram fundados (Imagem 1).



Figura 5 - Eleanor Roosevelt, Presidente do Comitê de redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos exibe a edição em língua espanhola do Jornal das Nações Unidas que inclui a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1949) - Fonte: Organização das Nações Unidas

Numa leitura crítica da DUDH é notória a total ausência de referência ao “género” e à “sexualidade”, que ademais, como aponta a crítica feminista, convive com um posicionamento manifestamente patriarcal e heterocisnormativo latente nas concepções de direitos humanos subjacentes à DUDH na sua génese (Corrêa e Petchesky 1996). Para além do falso universalismo e da perspetiva tendencialmente individualista dos direitos humanos a crítica feminista identifica ainda como o seu entendimento binário e dicotómico entre os espaços público/privado (Corrêa e Petchesky 1996, 149) legitimou a



relutância quer dos Estados, como das organizações intergovernamentais a intervir sobre assuntos remetidos à dimensão privada, com questões relacionadas com a família, os relacionamentos e a intimidade a serem tendencialmente colocadas fora do âmbito dos direitos humanos, ou remetidas para segundo plano (Corrêa e Petchesky 1996).

A DUDH deve ser entendida no contexto em que foi assinada, de “individualismo burguês” e de “plena vigência da linha abissal” (Sousa Santos 2013, 23), onde lógicas capitalistas e colonialistas atravessam o pensamento, as sociabilidades e as leis. Da mesma forma, também o heterocispatricado legitimava o machismo e a heterocisnormatividade como normas, sendo que “o sexismo e o racismo eram parte do senso comum; a orientação sexual era tabu; a dominação de classe, uma questão interna de cada país; e o colonialismo era ainda forte como agente histórico” (Sousa Santos 2013, 23). Não seria, portanto, de esperar uma incorporação mais inclusiva de grupos minoritários como as mulheres e as pessoas queer por parte de um documento legal como a DUDH, e de uma organização como a ONU, que manifestamente promoveram exclusões em função das linhas de opressão capitalista e colonial.

A par com as suas limitações, os direitos humanos apresentam também um potencial emancipatório, verificável empiricamente, ao nível da sua aplicação, como fonte de *ethos*, iniciativas e mudanças sociais. Funcionam como campo de reivindicação de dignidade humana quer numa perspetiva de cima para baixo (*top-down*), a partir dos Estados, das organizações intergovernamentais e internacionais, das Convenções, Declarações e Tribunais, mas também numa perspetiva de baixo para cima (*bottom-up*), a partir dos ativismos e movimentos locais e de base.

Numa análise sobre esta ambivalência, Boaventura de Sousa Santos (2013; 2019) aponta que os direitos humanos podem funcionar como “localismo globalizado”, mas também como forma de “cosmopolitismo subalterno e insurgente” (Sousa Santos 2019, 341). Fazendo parte de formas de globalização hegemónica e contra-hegemónica, respetivamente<sup>43</sup>. É na sua dimensão contra-hegemónica, construída a partir da luta que

---

<sup>43</sup> Boaventura de Sousa Santos analisa a globalização como um fenómeno multifacetado assente em dois processos: o da globalização hegemónica e o da globalização contra-hegemónica (Sousa Santos 2013). A globalização é o processo pelo qual um fenómeno local estende a sua presença e influencia ao nível global (2013). A globalização hegemónica é fundada em relações de poder desiguais, assentes nas três estruturas de poder e dominação – capitalismo neoliberal, colonialismo e heterocispatricado (Sousa Santos 2013,

se encontra grande parte do seu potencial transformador emancipatório, e a sua sobreposição com a utopia real e a utopia real queer. Tanto os movimentos feministas como das pessoas queer têm vindo a encontrar no dispositivo dos direitos humanos um campo de reivindicação e de luta, reivindicando a partir da base o alargamento da efetividade destes direitos às suas vidas.

#### **4.3.2 Diversidade sexual e de género no dispositivo dos direitos humanos**

Numa resposta ao conjunto de pressões exercidas pela sociedade civil, na forma de movimentos e organizações (Keating e Burack 2016), a ONU tem vindo a promover gradualmente o alargamento do âmbito dos direitos humanos para incluir minorias sexuais, como as mulheres e as pessoas “lésbicas”, “gays”, “bissexuais”, “transexuais”, “transgénero” ou “intersexo” (*The Yogyakarta Principles* 2006, 8).

A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (1979) é um marco nesta história, ao constituir o primeiro tratado internacional com o objetivo de promover a “igualdade de Direitos dos homens e das mulheres” (ONU 1979). Já no que toca à proteção da violência com base na diversidade sexual e de género não existem, até ao momento, instrumentos ou provisões explícitas no Direito Internacional, e particularmente nas Convenções e Tratados (Langlois 2018; D’Amico 2015), estando a aplicação do Direito Internacional nestes casos limitada à interpretação jurídica e à jurisprudência existente.

No entanto, nunca como na atualidade os direitos das pessoas queer foram enquadrados de forma tão proeminente pela agenda internacional dos direitos humanos (Sjoberg 2015). Nas últimas décadas a ONU, sobretudo através do Comité dos Direitos Humanos, tem vindo a promover iniciativas de salvaguarda dos direitos humanos de pessoas queer, tendo estes sido incorporados como parte significativa da agenda e da prática do regime de direitos humanos universais e europeu (Altman e Symons 2016; Langlois 2018; Paternotte e Seckinelgin 2016; Waites 2009).

---

31). A globalização contra-hegemónica diz respeito a “lutas, movimentos ou iniciativas” (Sousa Santos 2013, 32) que traduzem impulsos de resistência a formas de globalização hegemónicas, desafiando as relações e estruturas desiguais em que está assente e promovendo ativamente lógicas de igualdade e justiça social.

O papel das organizações e movimentos feministas na inclusão de questões queer na agenda internacional foi preponderante, uma vez que é precisamente em fóruns de discussão e reivindicação de direitos das mulheres que são discutidos pela primeira vez os direitos de pessoas queer como direitos humanos. Esta reivindicação é colocada pela primeira vez por mulheres lésbicas durante a discussão do *Beijing Plan for Action*, em 1995 (Paternotte e Seckinelgin 2016). Também nos anos 80 é importante destacar o papel das campanhas e programas de saúde, voltadas para a população portadora do vírus do VIH ou do Síndrome de Imunodeficiência Humana Adquirida na promoção da inclusão de questões queer na agenda política internacional. A luta contra o VIH, apesar de inicialmente remetida para a marginalidade por ser considerada uma “doença gay” – e brutalmente estigmatizante e violenta para a comunidade –, encontrou, pela emergência pandémica que constituiu, uma relativa abertura política no plano internacional (Paternotte e Seckinelgin 2016). Funcionou, portanto, como um marco na inclusão de questões queer na Agenda Internacional, ainda que de forma manifestamente não-identitária e sanitizada, como a formação da nova identificação como MSM<sup>44</sup> ilustra (Altman e Symons 2016; Paternotte e Seckinelgin 2016).

A primeira referência à proteção internacional contra a violência baseada na orientação sexual e identidade de género surge numa proposta de resolução apresentada pelo Brasil à Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos em 2003 e, novamente, em 2004. Esta proposta foi chumbada nas duas tentativas, mas abriu portas para que em 2006 fosse assinada por 54 Estados a “Declaração sobre violações de direitos humanos com base na orientação sexual e identidade de género” apresentada pela Noruega (Paternotte e Seckinelgin 2016).

Em 2006 um grupo de especialistas encontrou-se na Indonésia, na cidade de Yogyakarta para definir um conjunto de princípios internacionais de interpretação dos direitos humanos no que toca à orientação sexual e identidade de género – Os Princípios de Yogyakarta. Este esforço resultou num documento, que não sendo vinculativo, pretende guiar a aplicação do Direito Internacional às pessoas diversas em termos de orientação

---

<sup>44</sup> MSM, HSH na tradução em português, é uma sigla que remete para a experiência de homens que têm sexo com homens, deslocando a ênfase na identificação para as práticas sexuais. Surgiu como estratégia para a implementação de políticas de saúde.

sexual e identidade de género. A declaração parte do princípio de que todas as pessoas “nascem livres e iguais em dignidade e direitos” independentemente da sua diversidade sexual e de género. Apresenta na sua primeira versão, de 2006, um conjunto de 29 princípios que como apontam Keating e Burack (2016) reivindicam:

Direitos ao gozo universal dos direitos humanos, não discriminação e reconhecimento perante a lei; direitos à segurança humana e pessoal; direitos económicos, sociais e culturais; direitos de expressão, opinião e associação; liberdade de circulação e asilo; direitos de participação na vida cultural e familiar; direitos dos defensores dos direitos humanos; e direitos de reparação e responsabilidade. (Keating e Burack 2016, 188)

Em 2011, a Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos adotou a primeira resolução sobre “Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de género”<sup>45</sup> e uma segunda resolução em 2014<sup>46</sup>. Em 2016 foi adotada uma resolução para a “Proteção contra a violência e a discriminação com base na orientação sexual e identidade de género”<sup>47</sup>. Ainda em 2016, a Comissão votou a favor da criação da figura de um/a *Independent Expert on Sexual Orientation and Gender Identity*, cujo mandato inclui, entre outros aspetos, a supervisão da implementação dos direitos humanos de pessoas queer nos Estados-membros (Langlois 2016). No que toca às convenções, como mencionado, estas permanecem omissas no que toca a referências diretas a pessoas queer, ou ao género e sexualidade.

Em 2017, em Genebra, foram adicionados aos Princípios de Yogyakarta um conjunto de 10 Princípios Adicionais e Obrigações do Estado, que, para além de fazerem adições aos 29 Princípios estabelecidos em 2006, adicionam novos princípios, incluindo o direito à proteção estatal, o direito ao reconhecimento legal, o direito à integridade mental e corporal, o direito à liberdade de criminalização e sanção com base na orientação sexual, identidade de género, expressão de género ou características sexuais, o direito à proteção contra a pobreza, o direito ao saneamento e à higiene, o direito ao gozo dos direitos humanos em relação às tecnologias de informação e comunicação, o direito à verdade e o direito de praticar, proteger, preservar e reviver a diversidade cultural. Estas

---

<sup>45</sup> <https://undocs.org/A/HRC/RES/17/19>

<sup>46</sup> <https://undocs.org/A/HRC/RES/27/32>

<sup>47</sup> <https://undocs.org/A/HRC/RES/32/2>

declarações constituem sem dúvida avanços no que toca ao enquadramento dos direitos das pessoas queer pelo dispositivo de direitos humanos, no entanto, as suas limitações são também claras. Como sugere o “Guia do ativista para os Princípios de Yogyakarta” (Corrêa e Muntarbhorn 2010), os princípios por si só não implicam transformação social, uma vez que a sua implementação de cima para baixo é simultaneamente impossível, dado o seu caráter não-vinculativo, e contraproducente, dado o seu *ethos* universalista. Isto leva a que exista, no momento atual, e para o caso concreto das pessoas queer, um desfasamento claro entre os direitos consagrados (*law in paper*) e os direitos a que têm acesso na prática (*law in action*).

Os termos mobilizados na referência a pessoas queer no léxico dos direitos humanos têm um percurso complexo, tendo sido reformuladas ao longo da sua expansão, começando por fazer referência aos “homossexuais”, passando pelos “gays e lésbicas”, pelas pessoas “LGBT”, “MSM”, “LGBTI” e mais recentemente, na sua formulação mais inclusiva até à data, pelos direitos “SOGI” e “SOGIE”<sup>48</sup>. SOGIE remete para os direitos em função da orientação e identidade e expressão de género (*sexual orientation, gender identity, and expression*), uma formulação que surge na procura de abandonar identidades rígidas na promoção de direitos humanos.

#### **4.3.3 Fechar o espaço entre *law in paper* e *law in action*: o papel dos ativismos**

Os desenvolvimentos no que toca à inclusão das pessoas queer pelo dispositivo de direitos humanos é de grande importância e tem surtido efeitos ao nível da promoção e garantia de direitos no Ocidente. Existe, no entanto, um desfasamento, ou bipolarização identificável, entre a garantia de direitos queer a nível global (Altman e Symons 2016). A par com a melhoria do enquadramento das vidas de pessoas queer a que assistimos em muitos Estados, é observável um processo de crescente conservadorismo e perseguição em outros contextos, como o caso altamente mediatizado da Uganda, ou da Gambia, no contexto africano (Waites 2018; Santos e Waites 2021), bem como da Polónia e da Hungria no contexto europeu.

---

<sup>48</sup> Ver Anexo 1 - Glossário

Em *Queer Wars*, Altman e Symons (2016) reconhecem que o regime de direitos humanos universal oferece possibilidades limitadas no que toca à consolidação de políticas “LGBTQ”. Este regime tem contribuído para que políticas queer tenham vindo a assumir um papel na condicionalidade da ajuda humanitária internacional e na justificação de políticas intervencionistas em nome dos direitos humanos e das pessoas queer (Altman e Symons 2016; Langlois 2017), um fenómeno cunhado de homointernacionalismo (Weber 2016a). O homointernacionalismo é o processo de promoção, por parte de determinados Estados do Norte Global, entre os quais se destacam os EUA se destacam, de uma agenda específica de promoção de direitos queer através da sua Política Externa, particularmente direcionada para os países do Sul Global, em manobras que são apontadas como (neo)coloniais e (neo)imperiais por Cynthia Weber (2016). Este tipo de políticas promove uma divisão do mundo em “Estados normais” e “Estados patológicos”, o que permite o avanço de políticas de “condicionalidade gay” no tratamento dos Estados patológicos pela comunidade internacional em nome das pessoas queer, ao mesmo tempo legitimando a correção, exclusão ou punição de Estados patológicos, no limite justificando a intervenção. Ao mesmo tempo que legitimam a prática de violência em Estados do Sul Global, este tipo de políticas são paradoxais com a incapacidade dos Estados de efetivamente proteger as pessoas queer e, particularmente, pessoas trans em toda a extensão do seu território, quer a nível legal como na prática.

Langlois (2017) aponta que o carácter *top down* ou hegemónico do regime de direitos humanos queer universal contrasta com o regime *bottom up* ou contra-hegemónico que é marcado por “histórias (diversas) de advocacia de base, mobilização política, apoio institucional, mudança cultural local e afins” (Langlois 2017, 242). Estas formas de resistência e promoção de mudança são a base da transformação social emancipatória onde “a ajuda externa geralmente está envolvida, mas só é útil quando respeita totalmente a agência local” (Langlois 2017, 242). A grande potencialidade dos direitos humanos para a transformação social emancipatória está, portanto, presente no “ethos político” que potenciam e que pode ser apropriado por iniciativas de reivindicação de direitos a nível local. No entanto, e paradoxalmente, o dispositivo de direitos humanos pode ter igualmente um carácter contraproducente quando usado como instrumento de “policiamento institucional e de governação global” (Langlois 2016, 242). Posto isto, é em

larga medida na ação coletiva, nas resistências e movimentos sociais locais em articulação com o global, que se situa a possibilidade de fechar o *gap* entre os “direitos” e a realidade (Keating e Burack 2016).

#### **4.3.4 Direitos humanos queer: diagnóstico, alternativas e obstáculos**

Apesar de surgirem sem nenhuma menção ao gênero ou à sexualidade, os direitos humanos, como dispositivo, passaram por uma trajetória de incorporação dos direitos queer como direitos humanos, sendo que, na atualidade, constituem uma importante fonte de instrumentos retóricos e legais, que podem ser mobilizados na defesa de pessoas queer, sendo um campo possível de ação e reivindicação pela eliminação da violência nas suas vidas. Este campo de ação tem, nas últimas décadas, vindo a ser apropriado e mobilizado por organizações, movimentos, coletivos e ativistas queer.

As alternativas propostas são múltiplas, variando entre várias dimensões de análise. O expoente máximo do que podemos considerar uma globalização contra-hegemónica deste movimento reflete-se na Associação Internacional Lésbica, Gay, Bissexual, Trans e Intersexo (ILGA World), que funciona como estrutura federativa global que inclui 1765 organizações-membro em 168 países por todo o globo (Paternotte e Seckinelgin 2016). Estas organizações – entre o global e o local – foram fundamentais na introdução na agenda internacional de questões e direitos queer, através do lobby, da advocacia e de diversos projetos e programas.

A ILGA World constitui um excelente exemplo do que Sousa Santos (2019; 2020a) chama de globalização contra-hegemónica. Como organização guarda-chuva, é uma organização verdadeiramente global, mas inclui organizações locais e suporta coletivos queer por todo o mundo (Paternotte e Seckinelgin 2016). Apesar da sua fundação remontar à Europa, ao longo do tempo expandiu os seus membros para a América Latina e Sudeste Asiático, Europa Central e de Leste após a queda do muro de Berlim, continente Africano e Médio Oriente (Paternotte e Seckinelgin 2016). A ILGA suporta estas organizações e coletivos ao mesmo tempo que os seus membros constituem a organização e a sua missão. Para além da sua vertente organizacional, o movimento queer impõe-se e multiplica-se pelo globo, através da agência de uma gigantesca constelação de coletivos de base que trabalham

com o fim comum de avançar os direitos humanos queer. Várias outras figuras da sociedade civil foram marcantes na introdução dos direitos queer no debate internacional, incluindo ativistas, acadêmicos, advogados, bem como figuras políticas, mediáticas, das artes e da cultura (Paternotte e Seckinelgin 2016). O ativismo queer acontece não apenas pela via institucional ou organizacional mas também muitas vezes de forma individual, através da mobilização da posição de poder para promover transformação neste sentido.

Os direitos humanos queer sofrem das mesmas carências identificadas para os direitos humanos como um todo. Quando os direitos humanos se cruzam com a *real politik* a nível global é importante reconhecer que nem todas as abordagens são “igualmente emancipatórias” (Langlois 2018, 372), devendo, portanto, ser sempre encarados criticamente e nas relações de poder globais em que se inserem. Para além dos seus propósitos emancipatórios, e como reflete o conceito de homointernacionalismo que analisámos, os direitos humanos queer têm o potencial de serem mobilizados como instrumento nos jogos geopolíticos dos atores globais (Agathangelou 2013).

Os direitos humanos queer têm vindo a ser instrumentalizados como pretexto ao nível do condicionalismo da ajuda humanitária, sanções e intervenções, reforçando uma relação de subjugação do Sul ao Norte Global, tendo impactos contraproducentes. Processos de homonormatividade (Duggan 2002), homonacionalismo e homointernacionalismo (Weber 2016b) são possibilidades de uma aplicação acrítica e instrumentalização dos direitos humanos queer, que devem ser tidos em atenção e analisados na sua especificidade.

Como vimos, e fazendo um paralelo com a análise de Boaventura de Sousa Santos (2020a) sobre a DUDH, os Direitos Humanos queer não são universais. Estes direitos proliferam a partir do Ocidente, sendo fundadas em perspetivas culturais e políticas eurocêntricas (Sousa Santos 2020a). São, portanto, limitados na sua conceção de dignidade humana, conhecendo sobretudo perspetivas do Norte Global e ignorando as formulações sobre dignidade, igualdade, justiça e interdependência formuladas a partir do Sul Global (Sousa Santos 2020a). Assentam num ideal de humanidade que nunca encontrou espelho na realidade social, marcada por experiências de sub-humanidade (Sousa Santos 2020a) ou de abjetificação (Butler 1999). O sujeito humano foi inicialmente considerado como o



homem, branco, rico, cidadão, em oposição a um conjunto de outras experiências marginalizadas e sub-humanizadas. Apesar de a agenda dos Direitos Humanos ter procedido à atualização desta figura, incluindo progressivamente outras corporalidades e identificações, continua a não incluir a humanidade como um todo ontológico. É discernível historicamente uma ineficiência dos mecanismos e instrumentos de implementação efetiva dos direitos humanos, que não pode ser explorada aqui em detalhe, mas que se torna clara pela coexistência histórica da conquista de direitos e da sua violação recorrente e impune (Sousa Santos 2020a, 421).

Por outro lado, os direitos humanos queer são polivalentes, na medida em que foram o centro de formulações e discursos sobre dignidade humana hegemónicos e contra-hegemónicos, que reforçaram o status quo e que se insurgiram contra ele, respetivamente (Sousa Santos 2020a). Se o regime de direitos humanos carece de todas estas limitações, o potencial emancipatório dos direitos humanos queer localiza-se sobretudo na sua vertente contra-hegemónica, onde podemos localizar a emergência de uma utopia real queer no nível macrológico.

Apesar dos seus muitos limites e paradoxos os direitos humanos constituem a última utopia da contemporaneidade (Moyn 2012) e, certamente, uma utopia viva e real. Com todas as suas contradições e exclusões, o dispositivo de direitos humanos pode ser a base para pensar alternativas sociais, bem como sexuais e de género. Reformar os direitos humanos para o futuro é uma necessidade para renovar as suas pretensões utópicas e emancipatórias.

Boaventura de Sousa Santos (2021) propõe mesmo a necessidade de formular uma “nova declaração de direitos e deveres humanos” (Sousa Santos 2021, 399) como “declaração cosmopolita emergente” (Sousa Santos 2021, 401). Esta nova declaração seria sucessora da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, com vista a abrir espaço a alternativas, como formas de imaginação de um “futuro anti-capitalista, anti-colonialista e anti- [heterocis]patriarcal” (Sousa Santos 2021, 399). A declaração deve ser contruída de forma contra-hegemónica, a partir da base para o topo (*bottom-up*) e não imposta desde o topo (*top-down*), de forma a não reproduzir as mesmas lógicas contraditórias da atual DUDH. Seria, na sua formulação, uma declaração nascida da luta e do léxico das resistências. Segundo o autor, o seu sucesso dependeria ainda da reforma dos seus

mecanismos e instrumentos políticos de implementação. Esta seria sem dúvida uma oportunidade para queerizar o dispositivo dos direitos humanos e incluir no seu *ethos* a utopia real queer, enfatizando a igualdade e justiça radicais com base na diversidade sexual e de género.

## (In)conclusões e caminhos para a utopia queer

---

Esta dissertação procurou abordar e operacionalizar o conceito de utopias reais queer, inspirado pelos contributos de Erik Olin Wright para pensar as alternativas ao capitalismo, deslocando a análise para o sistema de opressão heterocispatriarcal. O conceito de utopias reais queer foi definido como iniciativas concretas que localizamos como emergentes num campo de resistência queer, postas em prática no presente, que pretendem transformar o futuro de formas emancipatórias e igualitárias para todas as pessoas, independentemente da sua diversidade sexual e de género.

Começámos por uma abordagem aos estudos feministas e queer que permitiu trazer um enquadramento teórico que situou a análise, esclarecendo do que falamos quando falamos de pessoas LGBTQIA+, de teoria, estudos e pessoas queer e dos conceitos de sexos, género e sexualidade. Depois de nos situarmos na literatura dos Estudos Queer, partimos para uma abordagem a uma característica central da experiência como pessoas queer – a vulnerabilidade a formas de violência multidimensionais. No segundo capítulo, ancorado nos Estudos da Paz, foi definido o conceito de violência e adotada uma abordagem multidimensional, identificando quatro tipos-ideais da sua (re)produção em sociedade: a violência direta, a violência estrutural, a violência cultural e a violência internalizada. A última dimensão trata-se de uma adição à tipologia triangular de Johan Galtung (1969, 1990), proveniente da literatura sobre violências (Chul-Han 2010; 2013).

Reconhecendo que pessoas queer são desproporcionalmente vulneráveis a violência nas diferentes dimensões, foi refutada a percepção de que a vulnerabilidade é uma condição meramente passiva e proposto, em linha com o trabalho de Judith Butler (2016; 2021), que existe uma relação entre a vulnerabilidade e resistência, no sentido em que a condição de vulnerabilidade obriga muitas vezes à mobilização de um conjunto de estratégias de resistência com vista a “tornar a vida possível” (Butler 1990, 34). No terceiro capítulo, após a exploração do conceito de resistência, procurámos perceber a sua relação com o conceito de utopias reais queer, que explorámos e definimos de forma detalhada.

Entendendo as utopias reais queer como os fragmentos concretos de uma utopia queer abstrata, geral e ideal, no quarto capítulo, procurámos explorá-las a partir de três diferentes estudos de caso, distribuídos por três níveis de análise – macro, meso e micro.

A primeira utopia real queer abordada parte das experiências das pessoas queer para analisar as tensões utópicas nas suas (des)identificações, performances sexuais e de género, bem como das formas de ação coletiva em que participam. A análise das trajetórias e biografias de pessoas queer permitiu perceber como a resistência e a transformação social começa a partir da vivência de cada pessoa, no quotidiano, marcadas por uma dualidade de vulnerabilidade à violência e de construção de estratégias de resistência. As pessoas identificam injustiças e uma presença marcante da violência nas suas trajetórias, mas mobilizam também um conjunto de estratégias, discursivas, identitárias e performativas promotoras das mudanças que imaginam para o futuro. A utopia real queer começa, portanto, em cada pessoa queer que vive abertamente as suas identificações e corporalidade num mundo heterocisnormativo.

A experiência com resistência não pode ser romantizada, uma vez que ao mesmo tempo que promovem mudança, as pessoas queer sofrem com a incapacidade das instituições, cultura e discursos heterocisnormativos de respeitar as suas vivências e os seus corpos. Muitas vezes a resistência não é, portanto, uma escolha consciente, mas uma necessidade imposta pela não-normatividade e marginalização das suas vidas.

No segundo estudo de caso abordámos a experiência do bairro queer, a partir de uma abordagem ao bairro da Chueca na cidade de Madrid. O bairro demonstrou tratar-se de uma experiência de projeção de sociabilidades queer no espaço urbano, que permite ensaiar e imaginar possibilidades alternativas de organizar a vida e a cidade, desmontando, ou pelo menos suspendendo, a heterocisnorma num espaço/tempo específico. O bairro surge portanto como uma verdadeira utopia real queer, em torno da qual é possível construir relações sociais, laborais e comunidade. As dimensões políticas do bairro são também claras, uma vez que a resistência está presente ao nível da sua génese, dos seus significados partilhados pelas pessoas que nele se movem e no seu carácter simbólico. É importante reconhecer como o bairro da Chueca tem vindo a ser cooptado por lógicas do capitalismo neoliberal através de processos como a turistificação e a gentrificação, que limitam em larga medida o seu potencial utópico. Ao mesmo tempo,

também neste espaço são refletidas dinâmicas de exclusão dentro da comunidade queer, com pessoas intersexo e transexuais, por exemplo, a serem remetidas para um papel secundário no bairro, que parece assumir uma nova normatividade – a homonormatividade (Duggan 2002).

Por último, analisámos a última utopia da contemporaneidade (Moyn 2012) – os direitos humanos, e procuramos perceber como se estendem às vidas e experiências de pessoas queer. Verificámos como nas últimas duas décadas a inclusão de direitos queer como direitos humanos tem vindo a construir o seu caminho, e como a sua apropriação por parte de pessoas, organizações e movimentos de base constitui o seu principal instrumento de transformação social emancipatória. Quando impostos de cima, os direitos humanos queer têm, paradoxalmente, o potencial de serem apropriados como instrumentos de intervencionismo e governação global, reproduzindo lógicas neocolonialistas e imperialistas.

Da análise destas diferentes iniciativas de utopias reais queer podemos retirar sobretudo a existência de diversos pontos de intersecção, que nos levam a concluir que, da mesma forma que as violências multidimensionais funcionam de forma articulada entre si, também as resistências se desenvolvem em diferentes níveis de análise e dimensões, sendo a sua articulação essencial para o seu sucesso. Esta articulação é particularmente forte ao nível do movimento social, sendo na constelação da ação coletiva queer que se encontra grande parte do seu potencial de transformação, numa lógica de globalização contra-hegemónica.

Ao nível dos obstáculos à consolidação de utopias reais queer podemos perceber que a cooptação destas utopias por lógicas capitalistas neoliberais, (neo)colonialistas, bem como homonormativas constituem dos principais entraves identificados. Esta constatação remete para a necessidade de tornar a resistência interseccional e atenta aos restantes eixos de desigualdade em operação nas sociedades contemporâneas, que, curiosamente, é uma prioridade reforçada pelas pessoas queer entrevistadas neste estudo.

Muitas destas reflexões foram animadas por anos de violência/resistência perante a ordem heterocisnormativa que deixaram marcas que só puderam ser superadas por uma investigação profunda das suas origens, um inquérito à sua disseminação e um olhar de

esperança sobre a construção de um futuro melhor. Ainda que possa parecer impossível para as pessoas na contemporaneidade, incluindo pessoas queer, imaginar um futuro onde o sexo, o género e a sexualidade não estejam enquadrados numa matriz binária e heterocisnormativa, violenta para pessoas queer, tal não significa que este futuro não seja possível, apenas uma evidência da falta de capacidade em imaginá-lo (Bregman 2018).

O carácter exploratório deste estudo levou a que fossem colocadas mais questões do que foi possível produzir respostas, mas acreditamos que as experiências analisadas permitem provocar a imaginação queer e constatar que a mudança não só está no horizonte como está já em curso. Acreditamos que estas reflexões permitem até certo ponto desafiar o “straight time”, do “aqui e agora” (Muñoz 2009), visualizando futuros alternativos, que se constroem e permeiam já o presente. Se o futuro, “then and there” será queer ou não, irá depender do nosso esforço e capacidade coletiva.

## Referências Bibliográficas

---

Abbott, Pamela, Melissa Tyler, e Claire Wallace. 2006. *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*. London e New York: Routledge.

Agathangelou, Anna M. 2013. "Neoliberal Geopolitical Order and Value". *International Feminist Journal of Politics* 15 (4): 453–76. <https://doi.org/10.1080/14616742.2013.841560>.

Ahmed, Sara. 2016. "Interview with Judith Butler". *Sexualities* 19 (4): 482–92. <https://doi.org/10.1177/1363460716629607>.

Aldrich, Robert. 2004. "Homosexuality and the City: An Historical Overview". *Urban Studies* 41 (9): 1719–37. <https://doi.org/10.1080/0042098042000243129>.

Almeida, Miguel Vale De. 2012. "Direitos Humanos e Cultura: Velhas e Novas Tensões". *Análise Social* 47 (205): 957–70. [http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS\\_205\\_f03.pdf](http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_205_f03.pdf).

Altman, Dennis, e Jonathan Symons. 2016. *Queer Wars: the New Global Polarization Over Gay Rights*. 1ª Edição. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press.

Amaral Santos, João. 2021. "A Homofobia Mata. O Espanhol Samuel Muñiz é a Sua Mais Recente Vítima". *Visão*, 5 de julho de 2021. <https://visao.sapo.pt/atualidade/sociedade/2021-07-05-a-homofobia-mata-o-espanhol-samuel-muniz-e-a-sua-mais-recente-vitima/>.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands La Frontera: The New Mestiza*. Traduzido por Carmen Valle. Colecion Ensayo. Spain: Capitán Swing Libros.

Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World.

Arruzza, Cinzia, Tithi Bhattacharya, e Nancy Fraser. 2019. *Feminism for The 99%: A Manifesto*. London: Verso.

Bacchetta, Paola, Fatima El-Tayeb, e Jin Haritaworn. 2015. "Queer of Colour Formations and Translocal Spaces in Europe". *Environment and Planning D: Society and Space* 33 (5): 769–78. <https://doi.org/10.1177/0263775815608712>.

Bacchetta, Paola, e Jules Falquet. 2011. "Introduction Au "Théories Féministes et Queers Décoloniales : Interventions Chicanas et Latinas États-uniennes"". *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, n. 18: 7–40. <https://doi.org/10.4000/cedref.670>.

Bagagli, Beatriz Pagliarini. 2016. "A Diferença Trans no Gênero para Além da Patologização". *Revista Periódicus* 1 (5): 87–100. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i5.17178>.

Balibar, Étienne. 2016. *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Barca, Stefania. 2020. *Forces of Reproduction: Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*. Cambridge University Press.

Barker, Chris. 2004. *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*. London: SAGE.

Beechey, Veronica. 1979. "On Patriarchy". *Feminist Review* 3 (1): 66–82. <https://doi.org/10.1057/fr.1979.2>.

Beischel, Will J., Stéphanie E. M. Gauvin, e Sari M. van Anders. 2021. "'A Little Shiny Gender Breakthrough': Community Understandings of Gender Euphoria". *International Journal of Transgender Health* 23 (3): 1–21. <https://doi.org/10.1080/26895269.2021.1915223>.

Berger, Peter L. 1976. *Sociology: A Biographical Approach*. Harmondsworth; New York: Penguin.

Bimbi, Bruno. 2020. *O Fim do Armário*. Portugal: Sextante Editora.

Binnie, Jon. 2004. *The Globalization of Sexuality*. London: SAGE Publications.

Bockting, Walter. 2015. "Internalized Transphobia". Em *The International Encyclopedia of Human Sexuality*, 583–625. New Jersey: American Cancer Society. <https://doi.org/10.1002/9781118896877.wbiehs236>.

Boutros-Ghali, Boutros. 1992. "An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-Keeping". *International Relations* 11 (3): 201–18. <https://doi.org/10.1177/004711789201100302>.

Butler, Judith. 1988. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theatre Journal* 40 (4): 519–31. <https://doi.org/10.2307/3207893>.

———. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London e New York: Routledge.

———. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Edition with a New preface. New York: Routledge.

———. 2006. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London; New York: Verso.

———. 2016. "Rethinking Vulnerability and Resistance". Em *Vulnerability in Resistance*, editado por Judith Butler, Zeynep Gambetti, e Leticia Sabsay, 12–27. Durham e London: Duke University Press.

———. 2017. *Problemas de Género: Feminismo e Subversão da Identidade*. Traduzido por Nuno Quintas. Lisboa: Órfeu Negro.



- . 2021a. *A Força da Não-Violência*. Traduzido por Hugo Barros. Lisboa: Edições 70.
- . 2021b. "Why is The Idea of 'Gender' Provoking Backlash the World Over?" *The Guardian*, 23 de outubro de 2021. <https://www.theguardian.com/us-news/commentisfree/2021/oct/23/judith-butler-gender-ideology-backlash>.
- Cascais, António Fernando, e Daniel Cardoso. 2011. "Poliamor: Género e Não-monogamia na Internet". Em , 16. Porto: SOPCOM - Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação.
- Cascais, António Fernando. 2020. "Portugal 1974-2010: da Revolução dos Cravos ao Bouquet do Casamento". *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, n. 50–1 (abril): 163–87. <https://doi.org/10.4000/mcv.12442>.
- Castel, Robert. 1997. "A Dinâmica dos Processos de Marginalização: da Vulnerabilidade à 'Desfiliação'". *Caderno CRH* 10 (26). <https://doi.org/10.9771/ccrh.v10i26.18664>.
- Caygill, Howard. 2013. *On Resistance: A Philosophy of Defiance*. London; New York: Bloomsbury.
- Cirino, Oscar. 2007. "O Desejo, os Corpos e os Prazeres em Michel Foucault". *Mental* 5 (8): 77–89.
- Colling, Leandro. 2015. *Que os Outros Sejam o Normal: Tensões Entre o Movimento LGBT e Ativismo Queer*. Salvador: Edufba.
- Connell, Robert, e James Messerschmidt. 2005. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & society* 19 (6): 829–59. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>.
- Corrêa, Sonia Onufer, e Vitit Muntarbhorn. 2010. "An Activist's Guide to The Yogyakarta Principles". [https://outrightinternational.org/sites/default/files/Activists\\_Guide\\_Yogyakarta\\_Principles.pdf](https://outrightinternational.org/sites/default/files/Activists_Guide_Yogyakarta_Principles.pdf).
- Costa, Pedro, e Paulo Pires. 2019. "Between "Ghettos", "Safe Spaces" and "Gaytrification": Exploring the Specificities of LGBT Neighbourhoods in Southern Europe". *Cidades, Comunidades e Territórios*, n. 39. <https://doi.org/10.15847/citiescommunitiesterritories.dec2019.039.doss-art03>.
- Cravo, Teresa Almeida. 2005. "Entre a Centralidade e a Marginalização: a Reforma da ONU para o Séc. XXI". Working Paper. Instituto Português de Relações Internacionais - Universidade Nova de Lisboa. <http://www.ipri.pt/index.php/pt/publicacoes-working-papers/working-papers/arquivo-wp/139-18>.
- . 2016. "Os Estudos Para a Paz". Em *Segurança Contemporânea*, por Raquel Duque, Diogo Noivo, e Teresa de Almeida e Silva, 1ª Edição, 69–84. Lisboa: PACTOR - Edições de Ciências Sociais e Política.
- . 2017. "A Consolidação da Paz: Pressupostos, Práticas e Críticas". *JANUS.NET e-journal of International Relations* 8 (1): 18. <http://hdl.handle.net/11144/3032>.

Crenshaw, Kimberle. 1990. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299. <http://www.jstor.org/stable/1229039>.

Crompton, Louis. 2003. *Homosexuality and Civilization*. USA: Harvard University Press.

D'Amico, Francine. 2015. "LGBT and (Dis)United Nations: Sexual and Gender Minorities, International Law, and UN Politics". Em *Sexualities in World Politics: How LGBTQ Claims Shape International Relations*, por Manuela Lavinás Picq e Markus Thiel, 1ª Edição, 54–74. New York: Routledge.

Davis, Kathy. 2008. "Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful". *Feminist Theory* 9 (1): 67–85. <https://doi.org/10.1177/1464700108086364>.

Donnelly, Jack. 2000. *Realism and International Relations*. 1ª Edição. Themes in International Relations. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Douzinas, Costas. 2007. *Human Rights and Empire: the Political Philosophy of Cosmopolitanism*. London; New York: Routledge-Cavendish.

Duarte, Madalena. 2019. "Violência nas Relações de Intimidade, Feminismos e Direitos das Mulheres em Portugal". Em *Quem precisa dos Direitos Humanos? Precariedades, Diferenças, Interculturalidades*, por Boaventura Sousa Santos, Cecília M. Santos, e Bruno Sena Martins. 173-215. Coimbra: Almedina.

— — —. 2021. "Olhares Feministas sobre o Direito e o TEDH: o Caso Carvalho Pinto de Sousa Morais v. Portugal". *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 23 (46): 553–70. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7942962>.

Duggan, Lisa. 2002. "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism". Em *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, por Russ Castronovo e Dana Nelson, 175-95. Durham; London: Duke University Press.

Epstein, Steven. 1994. "A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality". *Sociological Theory* 12 (2): 188–202. <https://doi.org/10.2307/201864>.

Europa Press. 2016. "La Estación de Metro de Chueca se Cubre Con la Bandera Arcoíris Desde los Tornos Al andén", 26 de janeiro de 2016. <https://www.europapress.es/madrid/noticia-estacion-metro-chueca-cubre-bandera-arcoiris-tornos-anden-20160628163348.html>.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. "The Five Sexes". *Sciences* 40 (4): 20-24.

Ferguson, Roderick A. 2004. *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. Critical American Studies Series. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferreira, Nuno. 2016. "Refugees and Asylum Seekers in Portugal: An Assessment and The Case of LGBTI Individuals". *Le Monde Diplomatique*, n. 111: 10–11. <https://doi.org/10.31235/osf.io/zsd7x>.

Foucault, Michel. 1976. *História da Sexualidade. 1: A Vontade de Saber*. Traduzido por Pedro Tamen. Vol. 1. Antropos. Lisboa: Relógio D'Água.

———. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Editado por Colin Gordon. 1st American Edition. New York: Pantheon Books.

———. 1991. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Reprint. Penguin Social Sciences: Psychology. London: Penguin Books.

FRA. 2020. "A Long Way to Go for LGBTI Equality". EU-LGBTI II. European Union Agency for Fundamental Rights. [https://op.europa.eu/publication/manifestation\\_identifier/PUB\\_TK0120462ENN](https://op.europa.eu/publication/manifestation_identifier/PUB_TK0120462ENN).

Friedman, Susan S. 2001. "O Falar da Fronteira, o Hibridismo e a Performatividade". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 61: 5–28.

Frost, David M., e Ilan H. Meyer. 2009. "Internalized Homophobia and Relationship Quality among Lesbians, Gay Men, and Bisexuals". *Journal of counseling psychology* 56 (1): 97–109. <https://doi.org/10.1037/a001284>.

Galtung, Johan. 1964. "An Editorial". *Journal of Peace Research* 1 (1): 1–4. <https://doi.org/10.1177/002234336400100101>.

———. 1969. "Violence, Peace, and Peace Research". *Journal of Peace Research* 6 (3): 167–91. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>.

———. 1990. "Cultural Violence". *Journal of Peace Research* 27 (3): 291–305. <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>.

Giffney, Noreen. 2004. "Denormatizing Queer Theory: More Than (Simply) Lesbian and Gay Studies". *Feminist Theory* 5 (1): 73–78. <https://doi.org/10.1177/1464700104040814>.

Goffman, Erving. 1959. *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*. Lisboa: Relógio D'Água.

Gois, Pedro, e Janaynna de Moura Ferraz. 2021. "Introdução ao Pinkwashing: Representatividade e Marcas Engajadas". *Revista Pensamento Contemporâneo em Administração* 15 (2): 88–103.

Goodman, Leo A. 1961. "Snowball Sampling". *The Annals of Mathematical Statistics* 32 (1): 148–70. <https://doi.org/10.1214/aoms/1177705148>.

Gorisgh, Patricia. 2014. *O Reconhecimento dos Direitos Humanos LGBT: De Stonewall à ONU*. Appris. Critiba: Appris Editora e Livraria Eireli.

Gorman-Murray, Andrew. 2007. "Rethinking Queer Migration Through the Body". *Social & Cultural Geography* 8 (1): 105–21. <https://doi.org/10.1080/14649360701251858>.

Grave, Rita, João Manuel de Oliveira Oliveira, e Conceição Nogueira. 2019. "Desidentificações de Género: Performances Subversivas". *ex aequo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n. 40 (dezembro). <https://doi.org/10.22355/exaequo.2019.40.06>.

Halberstam, Jack. 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York; London: NYU Press.

Han, Byung-Chul. 2013. *Topologia da Violência*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Antropos. Lisboa: Relógio D'Água.

— — —. 2014. *A Sociedade do Cansaço*. Traduzido por Gilda Lopes Encarnação. Antropos. Lisboa: Relógio D'Água.

Haritaworn, Jin, Chin-ju Lin, e Christian Klesse. 2006. "Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory". *Sexualities* 9 (5): 515–29. <https://doi.org/10.1177/1363460706069963>.

Higgs, David. 1999. *Queer Sites: Gay Urban Histories Since 1600*. London; New York: Routledge.

Hines, Sally, e Ana Cristina Santos. 2018. "Trans\* Policy, Politics and Research: The UK and Portugal". *Critical Social Policy* 38 (1): 35–56. <https://doi.org/10.1177/0261018317732880>.

Hollander, Jocelyn A., e Rachel L. Einwohner. 2004. "Conceptualizing Resistance". *Sociological Forum* 19 (4): 533–54. <https://doi.org/10.1007/s11206-004-0694-5>.

Hopgood, Steve. 2018. "Human Rights in the Real World". Em *The Oxford Handbook of International Political Theory*, editado por Chris Brown e Robyn Eckersley, 304–15. United Kingdom: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198746928.013.22>.

ILGA Portugal. 2015. "Saúde em Igualdade: Pelo Acesso a Cuidados de Saúde Adequados e Competentes para Pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais e Trans". Lisboa: ILGA Portugal. <https://ilga-portugal.pt/ficheiros/pdfs/igualdadenasauade.pdf>.

ILGA World. 2019. "State-sponsored Homophobia". 13ª Edição. Genebra: ILGA World. [https://www.researchgate.net/profile/Westmin-James/publication/333405798\\_A\\_Slow\\_but\\_Significant\\_Journey\\_-\\_Recent\\_Developments\\_in\\_the\\_Caribbean\\_Region/links/5cec616f458515026a61284f/A-Slow-but-Significant-Journey-Recent-Developments-in-the-Caribbean-Region.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Westmin-James/publication/333405798_A_Slow_but_Significant_Journey_-_Recent_Developments_in_the_Caribbean_Region/links/5cec616f458515026a61284f/A-Slow-but-Significant-Journey-Recent-Developments-in-the-Caribbean-Region.pdf).

— — —. 2020. "State-Sponsored Homophobia 2020: Global Legislation Overview Update". Geneva: ILGA World. [https://ilga.org/downloads/ILGA\\_World\\_State\\_Sponsored\\_Homophobia\\_report\\_global\\_legislation\\_overview\\_update\\_December\\_2020.pdf](https://ilga.org/downloads/ILGA_World_State_Sponsored_Homophobia_report_global_legislation_overview_update_December_2020.pdf).

- Jagose, Annamarie. 1996. *Queer Theory: An Introduction*. New York: NYU Press.
- Jones, Angela. 2013. *A Critical Inquiry Into Queer Utopias*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kaldor, Mary. 1999. *New and Old Wars: Organised Violence in a Global Era*. Cambridge/Stanford: Polity Press/Stanford UP.
- Kaplan, Gisela. 2012. *Contemporary Western European Feminism*. New York: Routledge.
- Keating, Christine, e Cynthia Burack. 2016. "Sexual Orientation, Gender Identity, and Human Rights". Em *Human Rights: Politics and Practice*, Michael Goodhart. Oxford University Press. <https://www.oxfordpoliticstrove.com/view/10.1093/hepl/9780198708766.001.0001/hepl-9780198708766>.
- King, Jessica. 2016. "The Violence of Heteronormative Language Towards the Queer Community". *Aisthesis: Honors Student Journal*, n. 7: 17–22.
- Langlois, Anthony J. 2016. "Normative and Theoretical Foundations of Human Rights". Em *Human rights: politics and practice*, Third edition, 11–25. Oxford; New York: Oxford University Press.
- . 2017. "Queer Rights?" *Australian Journal of International Affairs* 71 (3): 241–46. <https://doi.org/10.1080/10357718.2017.1290047>.
- . 2018. "International Political Theory and LGBTQ Rights". Em *The Oxford Handbook of International Political Theory*. Oxford University Press.
- Laurentis, Teresa de. 1991. "Queer Theory: Lesbian and Gay Studies". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3 (2): 3–18. <https://doi.org/10.1215/10407391-3-2-iii>.
- . 1994. "Habit Changes". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6 (2–3): 293–313. <https://doi.org/10.1215/10407391-6-2-3-296>.
- Lawler, Peter. 2008. "Peace Studies". Em *Security Studies: An Introduction*, Paul D. Williams, Matt McDonald, 73–88. London: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780203926604-14/peace-studies-peter-lawler>.
- Le Breton, David. 2006. *A Sociologia do Corpo*. Traduzido por Sónia Fuhrmann. Petrópolis: Vozes.
- Louro, Guacira Lopes. 2004. "Os Estudos Feministas, os Estudos Gays e Lésbicos e a Teoria Queer como Políticas de Conhecimento". Em *Imagem e Diversidade Sexual*, editado por Danílson Lopes, 23–28. São Paulo: Nojosa.
- Louro, Guacira Lopes, e Tomaz Tadeu da Silva. 2003. *O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Martín Rodríguez, Alejandro, e Javier Cuevas-del-Barrio. 2018. "Torremolinos, 1962-1971: De La Fiesta Como Resistencia a la Redada". <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/15655>.

Martinez, Omar, e Brian Dodge. 2010. "El Barrio de La Chueca of Madrid, Spain: An Emerging Epicenter of the Global LGBT Civil Rights Movement". *Journal of Homosexuality* 57 (2): 226–48. <https://doi.org/10.1080/00918360903488913>.

McBride, Ruari-Santiago, e Aoife Neary. 2021. "Trans and Gender Diverse Youth Resisting Cisnormativity in School". *Gender and Education* 33 (8): 1090–1107. <https://doi.org/10.1080/09540253.2021.1884201>.

Meyer, Doug. 2012. "An Intersectional Analysis of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender (LGBT) People's Evaluations of Anti-Queer Violence". *Gender & Society* 26 (6): 849–73. <https://doi.org/10.1177/0891243212461299>.

———. 2015. *Violence Against Queer People: Race, Class, Gender, and the Persistence of Anti-LGBT Discrimination*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1bc53v7>.

Mira, Alberto. 2004. *De Sodoma a Chueca: Una Historia Cultural de la Homosexualidad en España en el Siglo XX*. Barcelona: Egales.

Moleiro, Carla, Nuno Pinto, João Manuel Oliveira, e Maria Helena Santos. 2016. *Violência Doméstica: Boas Práticas no Apoio a Vítimas LGBT*. Lisboa: Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género. [https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/15563/1/Moleiro\\_Pinto\\_Oliveira\\_%26\\_Santos\\_2016\\_Manual\\_Violencia\\_Domestica\\_LGBT\\_CIG.pdf](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/15563/1/Moleiro_Pinto_Oliveira_%26_Santos_2016_Manual_Violencia_Domestica_LGBT_CIG.pdf).

More, Thomas. 1516. *Utopia*. Traduzido por Berta Mendes e Helder Guégués. 1ª Edição, Fevereiro 2019. Clássicos do Pensamento Político. Book Builders.

Moura, Tatiana. 2005. "Novíssimas Guerras, Novíssimas Pazes. Desafios Conceptuais e Políticos". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 71 (junho): 77–96. <https://doi.org/10.4000/rccs.1020>.

Moyn, Samuel. 2012. *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge, Massachusetts, e London: Harvard University Press.

Muñoz, José Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and The Performance of Politics*. Volume 2. Cultural Studies of the Americas. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2009. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. 10th Anniversary Edition. Sexual Cultures. New York: New York University Press.

Neukirchen, Clarice Braatz Schmidt. 2017. "Sou Mulher Mas Sou Machista". Em *XIII Seminário Nacional de Literatura, História e Memória e IV Congresso Internacional de Pesquisa em Letras no Contexto Latino-Americano*. Cascavel.

Newton, Esther. 1979. *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago; London: University of Chicago Press.

Nogueira, Conceição. 2001. "Feminismo e 'Discurso' do Género na Psicologia Social". *Psicologia e Sociedade : Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social* 13 (1): 107–28.

Oliveira, João Manuel de. 2016. "Genealogias Excêntricas: Os Mil Nomes do Queer". *Revista Periódicus* 1 (6): 1–6. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i6.20546>.

Oliveira, João Manuel de, Pedro Pinto, Cristiana Pena, e Carlos Gonçalves Costa. 2009. "Feminismos Queer: Disjunções, Articulações e Ressignificações". *Ex aequo*, n. 20: 13–27.

Oliveira, José Manuel de. 2019. "Queer". Dicionário Alice. 2019. [https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id\\_lingua=1&entry=24496](https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24496). ISBN: 978-989-8847-08-.

Paternotte, David, e Roman Kuhar. 2018. "Disentangling and Locating the 'Global Right': Anti-Gender Campaigns in Europe". *Politics and Governance* 6 (3): 6–19. <https://doi.org/10.17645/pag.v6i3.1557>.

Paternotte, David, e Hakan Seckinelgin. 2016. "'Lesbian and Gay Rights Are Human Rights': Multiple Globalizations and LGBTI Activism". Em *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism*, David Paternotte e Manon Tremblay. Ashgate.

Peterson, V. Spike. 2013. "The Intended and Unintended Queering of States/nations". *Studies in Ethnicity and Nationalism* 13 (1): 57–68. <https://doi.org/10.1111/sena.12021>.

Picq, Manuela Lavinias, e Markus Thiel. 2015. "Introduction: Sexualities in World Politics". Em *Sexualities in World Politics: How LGBTQ Claims Shape International Relations*, por Manuela Lavinias Picq e Markus Thiel, 1ª Edição, 1–22. New York: Routledge.

Pieri, Mara, e Joana Brilhante. 2022. "'The Light at the End of the Tunnel': Experiences of LGBTQ+ Adults in Portuguese Healthcare". *Healthcare* 10 (1): 146. <https://doi.org/10.3390/healthcare10010146>.

Pontes, Júlia Clara de, e Cristiane Gonçalves da Silva. 2017. "Cisnormatividade e Passabilidade: Deslocamentos e Diferenças nas Narrativas de Pessoas Trans". *Revista Periódicus* 1 (8): 396–417. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i8.23211>.

Puar, Jasbir Kaur, Dereka Rushbrook, e Louisa Schein. 2003. "Sexuality and Space: Queering Geographies of Globalization". *Environment and Planning D: Society and Space* 21 (4): 383–87. <https://doi.org/10.1068/d2104ed>.

Pureza, José Manuel. 2019. "A Cegueira Cívica: Direitos Humanos e Segurança no Início do Século XXI". Em *Quem Precisa dos Direitos Humanos? Precaridade, Diferenças, Interculturalidades*, por Boaventura Sousa Santos, Cecília M. Santos, e Bruno Sena Martins. 51–60. Coimbra: Almedina.

Rampton, Martha. 2015. "Four Waves of Feminism". *Pacific University Oregon* 25. [http://gdelaurler.pbworks.com/w/file/attach/134554611/Four%20Waves%20of%20Feminism%20\\_%20Pacific%20University.pdf](http://gdelaurler.pbworks.com/w/file/attach/134554611/Four%20Waves%20of%20Feminism%20_%20Pacific%20University.pdf).

Ramsbotham, Oliver, Hugh Miall, e Tom Woodhouse. 2011. *Contemporary Conflict Resolution*. 3ª Edição. Polity Press.

Rea, Caterina Alessandra, e Izzie Madalena Santos Amancio. 2018. "Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul". *Cadernos Pagu*, n. 53 (outubro). <https://doi.org/10.1590/18094449201800530015>.

Ribeiro, Moneda Oliveira. 1999. "A Sexualidade Segundo Michel Foucault: Uma Contribuição Para a Enfermagem". *Revista da Escola de Enfermagem da USP* 33 (4): 358–63. <https://doi.org/10.1590/S0080-62341999000400006>.

Rich, Adrienne. 2010. "Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica". *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades* 4 (5). <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>.

Robbins, Jill. 2011. *Crossing Through Chueca: Lesbian Literary Culture in Queer Madrid*. University of Minnesota Press.

Rocha, Ana, Isaac Rodrigues, Jo C.G. Matos, e Rita Carmona. 2020. "Relatório do Projeto Educação LGBTI 2019". *rede ex aequo*. <https://www.rea.pt/arquivo/relatorio-pe-2019.pdf>.

Rodrigues, Catarina Marques. 2016. "Gisberta, 10 Anos Depois: a Diva Transexual que Acabou no Fundo do Poço". *Observador*, 21 de fevereiro de 2016. <https://observador.pt/especiais/gisberta-10-anos-diva-homofobia-atirou-fundo-do-poco/>.

Roures, Consolat. 2020. "Huelva y la Cárcel Franquista para Personas LGTBI+". *Elestado.net*. <https://elestado.net/2019/06/29/carcel-franquista-huelva-lgtbi/>.

Rubin, Gayle. 1984. "Thinking Sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality". *Social perspectives in Lesbian and Gay Studies; A reader* 1: 100–133.

———. 2016. "Geologias dos Estudos Queer: Um Déjà Vu Mais Uma Vez". *Sociedade e Cultura* 19 (2): 117–25.

Russell, Glenda. 2006. "Internalized Homophobia: Lessons From the Mobius Strip." Em *Narrative Therapy: Making Meaning, Making Lives*, editado por Catrina Brown e Tod Augusta-Scott, 151–73. London: SAGE.

Russell, Glenda M., e Janis S. Bohan. 2006. "The Case of Internalized Homophobia: Theory and/as Practice". *Theory & Psychology* 16 (3): 343–66. <https://doi.org/10.1177/0959354306064283>.



Santos, Ana Cristina. 2006a. "Entre a academia e o ativismo: Sociologia, estudos queer e movimento LGBT em Portugal". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 76 (dezembro): 91–108. <https://doi.org/10.4000/rccs.867>.

———. 2006b. "Estudos Queer: Identidades, Contextos e Ação Coletiva". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 76 (dezembro): 3–15. <https://doi.org/10.4000/rccs.813>.

———. 2013. *Social Movements and Sexual Citizenship in Southern Europe*. 1ª Edição. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137296405>.

Santos, Ana Cristina, Simone Brandão Souza, e Thaís Faria. 2017. "Sapatão é Revolução! Existências e Resistências das Lesbianidades nas Encruzilhadas Subalternas". *Revista Periódicus* 1 (7): 1–5. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i7.22271>.

Santos, Ana Cristina, Mafalda Esteves, e Alexandra Santos. 2021. *Como Prevenir e Combater a Violência contra Crianças e Jovens LGBTI+ e de Género Diverso*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra. [https://cdn.website-editor.net/95401bffb81f40a3987d30aee8be2c6f/files/uploaded/handbook\\_PORT.pdf](https://cdn.website-editor.net/95401bffb81f40a3987d30aee8be2c6f/files/uploaded/handbook_PORT.pdf).

Santos, Gustavo, e Matthew Waites. 2021. "Analysing African Advances Against Homophobia in Mozambique: How Decriminalisation and Anti-Discrimination Reforms Proceed Without LGBT Identities". *Sexuality & Culture*, n. 26 (setembro): 548–67. <https://doi.org/10.1007/s12119-021-09908-8>.

Santos, Hugo M., Sofia Marques da Silva, e Isabel Menezes. 2017. "Para uma Visão Complexa do Bullying Homofóbico: Desocultando o Quotidiano da Homofobia nas Escolas". *ex aequo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n. 36 (dezembro). <https://doi.org/10.22355/exaequo.2017.36.07>.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1993. *Tendencies*. Second printing, 1994. Durham: Duke University Press.

———. 2007. "A Epistemologia do Armário". *Cadernos Pagu*, n. 28 (junho): 19–54. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100003>.

———. 2008. *Epistemology of The Closet*. Updated with a new preface. Berkeley, Calif. London: University of California Press.

Seidman, Steven. 1994. "Queer-ing Sociology, Sociologizing Queer Theory: An Introduction". *Sociological Theory* 12 (2): 166–77. <https://doi.org/10.2307/201862>.

Shklar, Judith. 1965. "The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia". *Daedalus* 94 (2): 367–81. <https://www.jstor.org/stable/20026914>.

Silva, Sandra Raquel Soares. 2015. "Escritas da Utopia na Literatura Contemporânea – da Utopia à Distopia". Tese de Doutorado em Ciências da Literatura, Universidade do Minho. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/40330>.

Sjoberg, Laura. 2015. "Conclusion: LGBTQ Politics/Global Politics/International Relations". Em *Sexualities in World Politics: How LGBTQ Claims Shape International Relations*, por Manuela Lavinias Picq e Markus Thiel, 1ª Edição, 155–71. New York: Routledge.

Somos Chueca. 2016. "La Bandera del Arcoíris se Quedará en el Metro de Chueca Hasta Diciembre". *ElDiario.es*, 13 de julho de 2016. [https://www.eldiario.es/madrid/somos/chueca/la-bandera-del-arcoiris-se-queda-en-el-metro-de-chueca-hasta-diciembre\\_1\\_6422984.html](https://www.eldiario.es/madrid/somos/chueca/la-bandera-del-arcoiris-se-queda-en-el-metro-de-chueca-hasta-diciembre_1_6422984.html).

Sousa Santos, Boaventura. 1987. *Um Discurso Sobre as Ciências*. 7ª Edição. Edições Afrontamento.

———. 1997. "Por uma Conceção Multicultural de Direitos Humanos". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48: 11–32.

———. 2012. "Utopia". Em *Dicionário das Crises e das Alternativas*, 212. Coimbra: Almedina. <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/89254/3/Utopia.pdf>.

———. 2013. *Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos*. São Paulo: Cortez Editora.

———. 2019. "Para uma Conceção Intercultural dos Direitos Humanos". Em *Quem Precisa dos Direitos Humanos? Precaridade, Diferenças, Interculturalidades*, por Boaventura Sousa Santos, Cecília M. Santos, e Bruno Sena Martins. 339-88. Coimbra: Almedina.

———. 2020a. *O Futuro Comença Agora: da Pandemia à Utopia*. 1ª Edição. Lisboa, Portugal: Edições 70.

———. 2020b. "The Alternative to Utopia Is Myopia". *Politics & Society* 48 (4): 567–84. <https://doi.org/10.1177/0032329220962644>.

Streeck, Wolfgang. 2011. "The Crises of Democratic Capitalism". *New left review*, n. 71: 5–29.

Szymanski, Dawn M., Arpana Gupta, Erika R. Carr, e Destin Stewart. 2009. "Internalized Misogyny as a Moderator of the Link between Sexist Events and Women's Psychological Distress". *Sex Roles* 61 (1–2): 101–9. <https://doi.org/10.1007/s11199-009-9611-y>.

Szymanski, Dawn M., Susan Kashubeck-West, e Jill Meyer. 2008. "Internalized Heterosexism: A Historical and Theoretical Overview". *The Counseling Psychologist* 36 (4): 510–24. <https://doi.org/10.1177/0011000007309488>.

*The additional Yogyakarta Principles (YP+10)*. 2017. [http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5\\_yogyakartaWEB-2.pdf](http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5_yogyakartaWEB-2.pdf).

*The Yogyakarta Principles*. 2006. [http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles\\_en.pdf](http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_en.pdf).

Torres, Anália. 2018. "Sexo e Género: Problematização Conceptual e Hierarquização das Relações de Género." Textos de apoio ao doutoramento em estudos de género. Lisboa. <http://www.analiatorres.com/images/untitled%20folder/Sexo%20e%20G%C3%A9nero->

%20problematiza%C3%A7%C3%A3o%20conceptual%20e%20hierarquiza%C3%A7%C3%A3o%20das%20rela%C3%A7%C3%B5es%20de%20g%C3%A9nero.pdf.

Turner, Jonathan H. 2010. "First Steps in Developing a General Sociological Theory". Em *Theoretical Principles of Sociology, Volume 1: Macrodynamics*, editado por Jonathan H. Turner, 1–20. New York: Springer.

UNESCO. 2017. "Out in the Open: Education Sector Responses to Violence Based on Sexual Orientation or Gender Identity/expression: Summary Report". Geneva: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244652\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244652_por).

Vitikainen, Annamari. 2020. "LGBT Rights and Refugees: A Case for Prioritizing LGBT Status in Refugee Admissions". *Ethics & Global Politics* 13 (1): 64–78. <https://doi.org/10.1080/16544951.2020.1735015>.

Waites, Matthew. 2009. "Critique of 'Sexual Orientation' and 'Gender Identity' in Human Rights Discourse: Global Queer Politics Beyond the Yogyakarta Principles". *Contemporary Politics* 15 (1): 137–56. <https://doi.org/10.1080/13569770802709604>.

———. 2018. "Genocide and Global Queer Politics". *Journal of Genocide Research* 20 (1): 44–67. <https://doi.org/10.1080/14623528.2017.1358920>.

Wakefield, Donna. 2021. "Cancer Care Disparities in the LGBT Community". *Current Opinion in Supportive and Palliative Care* 15 (3): 174–79. <https://doi.org/10.1097/SPC.0000000000000557>.

Walby, Sylvia. 1989. "Theorising Patriarchy". *Sociology* 23 (2): 213–34. <https://doi.org/10.1177/0038038589023002004>.

Waltz, Kenneth. 1959. *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press.

Warner, Michael. 1991. "Introduction: Fear Of A Queer Planet". *Social Text*, n. 29: 3–17.

———. 1993. "Introduction". Em *Fear Of A Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University Of Minnesota Press.

Weber, Cynthia. 2014. "From Queer to Queer IR". *International Studies Review* 16 (4): 596–601. <https://doi.org/10.1111/misr.12160>.

———. 2015. "Why Is There No Queer International Theory?" *European Journal of International Relations* 21 (1): 27–51. <https://doi.org/10.1177/1354066114524236>.

———. 2016. *Queer International Relations: Sovereignty, Sexuality and the Will to Knowledge*. New York: Oxford University Press.

Weeks, Jeffrey. 1986. *What is Sexual History?*. Cambridge: Polity Press.

———. 2000. "O Corpo e a Sexualidade". Em *O Corpo Educado: Pedagogias da sexualidade*, editado por Guacira Lopes Louro, traduzido por Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica.

White, Leslie. 1959. "The Concept of Culture". *American Anthropologist* 61 (2): 227–51. <https://www.jstor.org/stable/665095>.

Wittig, Monique. 1989. "On the Social Contract". *Feminist Issues* 9 (1): 3–12. <https://doi.org/10.1007/BF02685600>.

———. 1993. "One is Not Born a Woman". Em *The Lesbian and Gay Studies Reader*, 103–9. New York: Routledge.

Wright, Erik Olin. 1997. *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis*. Studies in Marxism and social theory. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

———. 2010. *Envisioning Real Utopias*. London; New York: Verso.

———. 2013. "Transforming Capitalism Through Real Utopias". *Irish Journal of Sociology* 21 (2): 6–40. <https://doi.org/10.7227/IJS.21.2.2>.

Yeshanew, Sisay. 2012. "Direitos Humanos". Em *Dicionário das Crises e das Alternativas*, 79–80. Coimbra: Almedina.

Yin, Robert K. 2014. *Case Study Research: Design and Methods*. 5ª Edição. Vol. 5. Londres: SAGE.

Zeeman, Laetitia, Nigel Sherriff, Kath Browne, Nick McGlynn, Massimo Mirandola, Lorenzo Gios, Ruth Davis, et al. 2019. "A Review of Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex (LGBTI) Health and Healthcare Inequalities". *European Journal of Public Health* 29 (5): 974–80. <https://doi.org/10.1093/eurpub/cky226>.



## Anexo I – Glossário

---

O presente Glossário foi contruído num contexto e temporalidade específicos e reflete a perspetiva do autor sobre estes termos, admitindo de que se trata apenas de uma das muitas perspetivas possíveis. Recorreu-se à literatura e a outros Glossários disponíveis de forma a sustentar entendimentos críticos de alguns dos termos abordados.

**Sexo** – Classificação com base nas características morfológicas do corpo, incluindo os caracteres sexuais primários (genitais, gónadas), os caracteres sexuais secundários, bem como fatores cromossómicos e hormonais. O sexo pode ser classificado como masculino, feminino ou intersexo. O sexo é atribuído à nascença a todas as pessoas, não dependendo de uma escolha individual.

**Género** – Classificação que tem por base os significados sociais e culturais que o corpo sexuado assume. Trata-se de uma construção social, produzida e reproduzida por um conjunto de discursos e práticas que atravessam a sociedade, a cultura e a sociabilidade. O género é tradicionalmente definido como binário e decorrente do sexo – associado à masculinidade e feminilidade que são prescritivas de determinados papéis, ou modos de agir. No entanto, a diversidade de géneros na contemporaneidade aponta para a sua não-binariedade, complexidade e carácter performativo.

**Identidade de género** – Termo que remete para a identificação pessoal e profunda com determinado género. Descreve uma experiência íntima com o género, que não é visível.

**Expressão de género** – Termo que remete para a adoção de determinados comportamentos, estética, e gestos que refletem a pertença, ou não, a determinado género. Remete para uma dimensão visível da experiência com o género.

**Sexualidade** – Dispositivo que envolve uma complexa rede de aspetos como discursos, práticas, instituições e identificações individuais e subjetivas. A nível individual diz respeito à esfera que envolve práticas sexuais, relacionais, afetivas e identificação das pessoas no que toca aos seus desejos.

**Orientação sexual** – Termo que remete para a identificação subjetiva que descreve a preferência em termos de desejo – sexual, romântico, emocional e/ou afetivo da pessoa.

**LGBT** – Termo guarda-chuva que engloba pessoas lésbicas, gays, bissexuais e trans. Sendo a sigla mais antiga, é a mais comum e que mais penetrou a nível institucional, social e de uso diário.

**LGBTI+** – Termo guarda-chuva que engloba pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans e intersexo. Surge de uma primeira expansão do termo para incluir pessoas intersexo. Tem vindo a ser cada vez mais mobilizada, por exemplo, ao nível dos discursos de organizações internacionais e locais de representação de pessoas queer e de organizações intergovernamentais internacionais e regionais, como a ONU e a UE.

**LGBTQIA+** – Termo guarda-chuva que engloba pessoas pertencentes a minorias sexuais e de género. A sigla remete para pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans, queer, intersexo, assexuais e outras. O mais (+) no final da sigla remete para o carácter permanentemente inacabado da sigla, uma vez que existem minorias que, apesar de reconhecidas, não foram ainda incluídas, como pessoas pansexuais, demissexuais ou poliamor, e outras cujas experiências podem ainda nem encontrar representação ao nível das categorias disponíveis.

**Homossexual** – Termo com origem num contexto médico que descreve uma pessoa cujo desejo é por pessoas do mesmo sexo/género. Pode englobar pessoas lésbicas e gays.

**Lésbica** – Termo mobilizado para descrever mulheres cujo desejo é por mulheres. Na atualidade, o termo lésbica é alargado para incluir outras experiências femininas, como pessoas trans femininas.

**Sáfica** – Termo mobilizado para descrever mulheres e pessoas transfemininas cujo desejo é por pessoas femininas.

**Gay** – Termo mobilizado para descrever homens cujo desejo é por homens. Pode também ser mobilizado em referência a mulheres, descrevendo o desejo por pessoas do mesmo gênero.

**Bissexual** – Termo que descreve pessoas cujo desejo é por pessoas de pelo menos dois gêneros diferentes.

**Pansexual** – Termo que descreve pessoas cujo desejo é por pessoas de diferentes sexos/gêneros, enfatizando que o desejo se estende para além de pessoas que performam gêneros binários (homens e mulheres), para incluir pessoas com outros gêneros (queer, não-binária, travesti, por exemplo).

**Assexual** – Termo que descreve pessoas cuja experiência com o desejo não inclui a atração sexual e/ou romântica por outras pessoas.

**Demissexual** – Termo que descreve a experiência de pessoas cujo desejo é descrito em função de outras características que não o sexo ou o gênero, como a necessidade de um envolvimento emocional, ou de amizade.

**Cisgênero (Cis)** – Termo que descreve pessoas cuja identificação de gênero corresponde ao sexo/gênero que lhe foi atribuído à nascença.

**Trans** – Termo guarda-chuva que engloba um variado número de identificações e expressões de gênero onde não existe coincidência, total ou parcial, entre a identidade de gênero e o sexo atribuído à nascença, como, por exemplo, homem e mulher transexual, transgênero, trans não-binário ou não-binária, travesti, entre outras. Trans afirma-se em oposição a cisgênero (Hines e Santos, 2018).

**Transexual** – Termo com origem num contexto médico, para designar pessoas cuja identidade de gênero não coincide com o seu sexo atribuído à nascença, que desejem ou tenham realizado um processo cirúrgico e/ou hormonal, de forma a fazer corresponder o seu sexo à sua identidade de gênero.



**Transgénero** – Termo que descreve pessoas cuja identidade de género não coincide com o seu sexo atribuído à nascença.

**Trans não binária/e** – Termo que descreve pessoas cuja identidade de género não coincide com o seu sexo atribuído à nascença e cuja performance de género não coaduna em exclusivo nem com a masculinidade nem com a feminilidade.

**Travesti** – Termo que pode descrever a experiência de uma pessoa que descreve uma performance de género diferente do seu sexo atribuído à nascença de forma limitada no tempo/espaço. Travesti é também uma (des)identificação em termos de género.

**Intersexo** – Termo que descreve pessoas que nascem com características sexuais (que podem incluir genitais, gónadas, padrões hormonais e/ou cromossómicos) que não coincidem com as noções binárias dominantes sobre o corpo humano, entendido como exclusivamente masculino ou feminino. Existem diversas formas de intersexualidade documentadas.

**Queer** – Trata-se de um termo polissémico da língua inglesa que evoluiu do seu significado original de estranho, excêntrico ou ilegítimo, para se tornar num termo corrente no discurso de ódio contra pessoas LGBTQIA+, e, particularmente, homens gays em contextos anglo saxónicos. Nos anos 80, o termo foi reapropriado tornando-se num conceito que tem vindo a ser empregue pelo movimento social LGBTQIA+ e pela academia, para descrever um grupo social que partilha de um posicionamento crítico da normatividade em relação à sexualidade e/ou ao sexo/género (João Manuel de Oliveira et al. 2009). Nesta perspetiva, pessoas queer são aquelas cujos corpos e experiências se encontram fora do modelo binário, estanque, reprodutor, falocêntrico e sexista de pensar o sexo/género e a sexualidade em sociedade. Queer é também mobilizado, na atualidade, como uma identificação que descreve a experiência de pessoas em termos da sua sexualidade e/ou do seu género como não normativa.

**Género não-binário** - Termo guarda-chuva que remete para identificações de género fora do modelo binário de género – masculino ou feminino – incluindo uma multiplicidade de identificações e performances que contrastam com este modelo. Pode incluir pessoas género-fluido, *genderqueer*, agénero, bigénero, entre outras identificações (Teixeira et al. 2021).

**Linguagem inclusiva** – Partindo do reconhecimento de que a linguagem é fundamentalmente discriminatória, a linguagem inclusiva é um “instrumento de transformação social que, através da linguagem, promove a inclusão e não discriminação de todas as pessoas” (Teixeira et al. 2021, 60). No que toca à procura da neutralidade de género na língua portuguesa, não existem muitas vezes alternativas no vocabulário ou mesmo pronomes específicos, dado o seu carácter altamente genderizado. No entanto, algumas alternativas são propostas pelos movimentos sociais e pela literatura (Teixeira et al. 2021; Tilio e Vieira 2021), nomeadamente:

- Adoção dos pronomes escolhidos pela pessoa. O que não depende necessariamente da maneira como ela se identifica ou é lida socialmente em termos de sexo/género, mas da manifestação expressa da sua vontade em ser tratada com o uso de determinado pronome (Teixeira et al. 2021).
- Abandono do masculino universal. Reconhecendo que na língua portuguesa o uso do plural assume muitas vezes a generalidade da população como masculina, é privilegiada, num movimento de resistência linguística, a referência a “pessoas”, “humanidade” ou “seres humanos” quando se fazem generalizações (Teixeira et al. 2021).
- Utilização de pronomes e sistemas linguístico não-binários. Existe uma diversidade de sistemas linguísticos – como o x, @, elu, il, ilu, que promovem a reformulação de palavras de forma a torná-las neutras em termos de género (Tilio e Vieira 2021). O sistema elu, por exemplo, promove o ‘uso da vogal “e” ao invés de “a” e “o” (marcadores de géneros)’ (Tilio e Vieira 2021, 47) no final das palavras. Promove também o uso do pronome elu, como alternativa neutra em termos de género ao binário ele/ela, para além de um conjunto complexo de outras reformulações.

**Genderqueer** - Termo guarda-chuva que descreve uma desidentificação no que toca à experiência com o género, assumindo a não-normatividade como centro da identificação, e recusando a binariedade e a cisnormatividade.

**Género-fluido** – Termo que descreve a experiência de pessoas que se identificam com vários géneros, podendo alternar entre diversos géneros ao longo do tempo e das suas biografias pessoais.

**Agénero** – Termo que descreve a experiência de pessoas que não se identificam com um género ou identidade de género específica.

**Genderfuck** – Termo que descreve uma desidentificação com o género, que procura ativamente subverter a ideia heterocisnormativa de género, assumindo por vezes uma performatividade que expõe as suas contradições.

**Drag Queen** - *Drag* significa performance e na linguagem da subcultura queer a drag queen é a pessoa que performa (Newton 1979). A arte *drag* é inicialmente descrita na literatura como a personificação feminina levada a cabo por homens gays (Newton, 1972). Na sua origem remete para a performatividade de género alternativa àquela coincidente com o sexo atribuído à nascença da pessoa que performa, através de adaptações estéticas, incluindo vestuário, maquilhagem, acessórios, bem como de comportamentos e posturas que remetem para o género performado (Teixeira et al. 2021). Implica, portanto, uma transformação, como a sua tradução literal na língua portuguesa, para “transformista” indica. A performance como *drag queen* pode ser encarada na sua vertente profissional, como um trabalho, bem como na sua vertente artística e erótica. As *drag queens* (performance feminina), *drags kings* (performance masculina), e *drag persons* (performance não-binária) assumem um papel indiscutível na história, ainda pouco registada, das pessoas e da cultura queer a nível global e na resistência queer estadunidense. Na contemporaneidade, a arte *drag* transcende o género da pessoa que a performa e transformou-se num estilo estético e artístico reconhecido, que se catapultou do *underground* para o *mainstream* da cultura LGBTQIA+ e *pop* ocidental (A. C. Santos 2020).

**Coming-out/Saída do armário** – Termo que descreve o processo de assumir perante outras pessoas uma (des)identificação não heterocisnomativa.

**Discriminação** – Conceito que aponta para o tratamento desigual ou injusto de qualquer pessoa com base em características como a orientação sexual, a identidade e expressão de gênero, as características sexuais mas também a nacionalidade, pertença étnico-racial, diversidade funcional, a idade, a classe social, incluindo capacidades económicas, estatuto e qualificação, entre outros aspetos. As implicações diretas da discriminação articulam-se com sistemas de desigualdade em funcionamento na sociedade e na cultura, como o capitalismo, o colonialismo e o heterocispatriarcado.

**Homofobia/Bifobia/Transfobia/Interfobia** – Termos que remetem para um conjunto de “sentimentos, atitudes e ações negativas”, motivadas pelo preconceito, que têm como alvo pessoas percecionadas como homossexuais, bissexuais, trans e intersexo (A. C. Santos, Esteves, e Santos 2021, 22–23). Estes sentimentos, atitudes e ações negativas são motivados por uma crença, promovida pelas estruturas sociais e pela cultura heterocisnormativa, de que as únicas formas legítimas de vivência do sexo, gênero e sexualidade são o cisgenderismo e a heterossexualidade.

**Assédio** – Termo que descreve “qualquer ato ou conduta que é indesejada (ofensiva, humilhante e/ou intimidatória) para a vítima” (A. C. Santos, Esteves, e Santos 2021, 23).

**Violência doméstica** – Trata-se de um conceito que descreve formas de violência, cometidas sobre uma pessoa que habite no mesmo agregado familiar ou que, “mesmo não coabitando, seja companheiro/a, ex-companheiro/a ou familiar” (Moleiro et al. 2016, 25)

**Violência nas relações de intimidade** – Trata-se de um conceito que surge da necessidade de alargar o entendimento subjacente ao de violência conjugal, isto é, aquela cometida “por um/a cônjuge / companheiro/a ou ex-cônjuge / ex-companheiro/a sobre o/a outro/a” (Moleiro et al. 2016, 26), para incluir “a violência exercida entre

companheiros/as envolvidos/as em diferentes tipos de relacionamento íntimos e não apenas na conjugalidade em sentido estrito” (Moleiro et al. 2016, 26), o que permite incluir na definição a violência no namoro.

**Microagressões** – Conceito que remete para formas de violência “subtis” e que passam despercebidas por se encontrarem normalizadas em sociedade. Podem incluir comportamentos como comentários depreciativos e insultos baseados em preconceitos (A. C. Santos, Esteves, e Santos 2021).

**Discurso de ódio** – Termo que descreve a “difusão, incitação ou justificação pública, por qualquer meio (escrito, oral, audiovisual, etc.), do preconceito, da discriminação ou da violência contra uma pessoa ou grupo de pessoas em razão, nomeadamente, do sexo, orientação sexual, identidade e expressão de género, características sexuais, origem racial e étnica, nacionalidade, idade, deficiências e/ou religião” (CIG s.d.)

**Bullying** – Termo que descreve uma forma de agressão entre pares que assume um carácter continuado no tempo e implica uma relação de poder desigual, atribuída a fatores como a idade, o estatuto hierárquico ou outros. Trata-se de um fenómeno comum em ambientes escolares, que afeta desproporcionalmente pessoas LGBTQIA+.

**Pinkwashing** – Termo que remete para a “apropriação de temáticas LGBTQIA+ com o objetivo de promover uma organização particular ou estatal”. A apropriação tem o objetivo de promover comercial ou politicamente a organização/Estado em causa, contrastando, muitas vezes, com as suas posições na promoção dos direitos humanos.

**SOGI/SOGIE** – Siglas que remetem para *sexual orientation and gender identity* e *sexual orientation, gender identity and expression*, cuja tradução em português é orientação sexual e identidade de género, e orientação sexual, identidade e expressão de género, respetivamente. Tratam-se de siglas mobilizadas ao nível do discurso sobre direitos humanos queer, de forma a deslocar o foco das identificações específicas para as dimensões em função das quais as experiências deste grupo minoritário variam.

Este Glossário foi contruído através da adaptação de informação a partir de várias fontes, que incluíram:

CIG. s.d. "Glossário". Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género. Glossário: Orientação sexual, Identidade e Expressão de Género e Características sexuais. Acedido a 27 de julho de 2022. <https://www.cig.gov.pt/area-lgbti/glossario/>.

Hines, Sally, e Ana Cristina Santos. 2018. "Trans\* Policy, Politics and Research: The UK and Portugal". *Critical Social Policy* 38 (1): 35–56. <https://doi.org/10.1177/0261018317732880>.

Moleiro, Carla, Nuno Pinto, João Manuel Oliveira, e Maria Helena Santos. 2016. *Violência Doméstica: Boas Práticas no Apoio a Vítimas LGBT*. Lisboa: Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género. [https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/15563/1/Moleiro\\_Pinto\\_Oliveira\\_%26\\_Santos\\_2016\\_Manual\\_Violencia\\_Domestica\\_LGBT\\_CIG.pdf](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/15563/1/Moleiro_Pinto_Oliveira_%26_Santos_2016_Manual_Violencia_Domestica_LGBT_CIG.pdf).

Newton, Esther. 1979. *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Oliveira, João Manuel de, Pedro Pinto, Cristiana Pena, e Carlos Gonçalves Costa. 2009. "Feminismos queer: disjunções, articulações e ressignificações". *Ex aequo*, n. 20: 13–27.

Rocha, Ana, Isaac Rodrigues, Jo C.G. Matos, e Rita Carmona. 2020. "Relatório do Projeto Educação LGBTI 2019". rede ex aequo.

Santos, Ana Cristina. 2020. "A cultura drag foi sempre uma componente essencial do ativismo LGBTQI". Gerador, 2020, sec. Entrevistas. <https://gerador.eu/ana-cristina-santos-a-cultura-drag-foi-sempre-uma-componente-essencial-do-ativismo-lgbtqi/>.

Santos, Ana Cristina, Mafalda Esteves, e Alexandra Santos. 2021. *Como Prevenir e Combater a Violência contra Crianças e Jovens LGBTI+ e de Género Diverso*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra. [https://cdn.website-editor.net/95401bffb81f40a3987d30aee8be2c6f/files/uploaded/handbook\\_PORT.pdf](https://cdn.website-editor.net/95401bffb81f40a3987d30aee8be2c6f/files/uploaded/handbook_PORT.pdf).

Teixeira, Teresa, Rita Grave, Rita Aires, e Carmo G. Pereira. 2021. *Isto Não é Um Glossário: In/definições de Géneros e Sexualidades*. Porto: gentopia - Associação para a Diversidade e Igualdade de Género. <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/136001>.

Tilio, Rafael De, e Mariana de Paiva Pelet Vieira. 2021. "Sistemas de Linguagens Não-binárias em Género e Sexualidades". *Revista DisSoL - Discurso, Sociedade e Linguagem*, n. 13 (agosto): 42–54. <https://doi.org/10.35501/dissol.vi13.835>.

UNESCO. 2017. "Out in the Open: Education Sector Responses to Violence Based on Sexual Orientation or Gender Identity/expression: Summary Report". Geneva: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244652\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244652_por).