

MESTRADO EM SOCIOLOGIA

**Espaço, género e sexualidade em três
contextos de lazer noturno: exploração
etnográfica nos clubes Zoom, Maus
Hábitos e Passos Manuel.**

Alicia Fournier

M

2021



Alicia Fournier

**Espaço, género e sexualidade em três
contextos de lazer noturno: exploração
etnográfica nos clubes Zoom, Maus Hábitos e
Passos Manuel.**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Sociologia, orientada pela Professora
Doutora Lígia Sofia Alves Passos Ferro.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2021

Alicia Fournier

Espaço, género e sexualidade em três contextos de lazer noturno: exploração etnográfica nos clubes Zoom, Maus Hábitos e Passos Manuel.

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Sociologia, orientada pela Professora Doutora Lígia Sofia Alves Passos Ferro

Membros do Júri

Professor Doutor José Manuel Pereira Azevedo
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Doutora Cláudia Maria Barbosa Rodrigues
Investigadora Principal da Agência Piaget para o Desenvolvimento

Professora Doutora Lígia Sofia Alves Passos Ferro
Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Classificação obtida: 18 Valores

Declaração de honra	1
Agradecimentos.....	2
Resumo.....	3
Abstract.....	4
Introdução	5
Desenho do projeto de investigação	10
Enquadramento teórico	13
Sexo e género.....	15
A ilusória aparência de um binarismo dos corpos	15
A performatividade do género	19
O género como efeito de poder e de abjeção dos corpos	20
Subversão da identidade	22
Pensar o espaço e a cidade	25
O espaço urbano.....	25
O lazer e a festa	29
Pensar o género e a sexualidade no espaço.....	33
Heteronormatividade	34
Lazer e identidades LGBTQ+	35
O guetto gay	36
Tensões e desigualdades	37
Contextualização do lazer noturno no Porto	39
Metodologia	46
Notas sobre a etnografia	47
As entrevistas.....	48
A observação participante	50
Sobre o diário de campo.....	53
Materiais audiovisuais	54
Sobre a reflexividade e o lugar do investigador	56
Análise e discussão dos dados	60
Caracterização dos três espaços	60
Corpo.....	65
A apresentação de si.....	65
Movimento e sensorialidade	68
Entre controlo e emancipação	70

Emoções	76
Libertação, coesão e pertença.....	77
Espaço seguro?	80
O espaço emocional: multiplicidade e heterogeneidade.....	87
Identidade	90
Multiplicidade identitária.....	91
Entre inclusão e exclusão	95
Conflitos, descontinuidades e ruturas.....	98
Lutas à venda.....	101
Conclusões	104
Pistas de investigação para o futuro	107
Referências bibliográficas	110
Anexos	115
Anexo 1. Formulário de consentimento informado	115
Anexo 2. Ficha de caracterização sociodemográfica	115
Anexo 3. Perfil das participantes	117
Anexo 4. Guião de entrevista	118
Anexo 5. Grelha de observação	119
Anexo 6. Fotografias.....	121

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, maio de 2021

Alicia Fournier

Agradecimentos

À minha mãe, pelo apoio incondicional e por ser o modelo de mulher forte que precisava ter;

À minha avó, pelo seu feminismo e pela inspiração que representa;

Ao meu avô, pela abertura de espírito, pelas nossas numerosas conversas e ricas trocas de ideias;

Às amigas e aos amigos que estiveram do meu lado em certos momentos desta aventura: o Leo, a Rita, o Nuno, o Tito, o Paulo, o Pipa, a Maria, o Igor, o Guto, a Ana e a todos os outros que cruzaram o meu caminho;

Ao João, por me ter apoiado até ao fim;

À Iah, que ocupou um lugar tão especial na minha vida;

Às participantes, pela disponibilidade, confiança e abertura e por terem tornado este trabalho possível;

À minha orientadora, por me ter guiado tudo em me permitindo a liberdade que precisava, por ter confiado no meu trabalho, pela partilha, pelo incentivo e pela cumplicidade;

Obrigada.

Resumo

Esta investigação incide sobre a festa, o lazer e a noite e o modo como o qual o género e a sexualidade neles se inscrevem. Existiu sempre um vínculo forte entre a cultura LGBTQ+ e a noite, alguns exemplos disto são os *ballrooms*, os bairros e clubes *gay* e os espetáculos de *Drag*. O lazer noturno parece constituir um espaço-tempo favorável à aparição de identidades não normativas cuja presença, visibilidade e existência são por vezes escassas durante o dia. Nesta investigação, encontramos na intersecção entre a noite e o *queer*, pensado aqui como o que questiona a relação supostamente estável entre o sexo, a identidade e a expressão de género e a orientação sexual.

Através de uma investigação que consiste numa exploração etnográfica com o uso de técnicas de recolha de dados tais como a observação participante, o diário de campo e as entrevistas, são estudados três clubes da cidade do Porto, o Zoom, o Maus Hábitos e o Passos Manuel. O objetivo é compreender as relações existentes entre o espaço, o género e a sexualidade e o modo com o qual estes três elementos estão interligados e constroem-se entre si. Mais especificamente, olhamos para as mulheres *queer* e as suas experiências do lazer noturno. Para este efeito foram realizadas entrevistas com pessoas que representam uma grande diversidade do que significa ser *queer*.

Os estudos ao nível nacional que incidem sobre temáticas LGBTQI+ são ainda pouco frequentes, e os que cruzam as dimensões do espaço, do género e da sexualidade são ainda menos. A falta de estudos prévios sobre este assunto constituiu a maior dificuldade bem como a principal razão para a realização da investigação. Tentamos aqui salientar através da análise sociológica certos aspetos e processos próprios às temáticas do espaço, do género e da sexualidade antes pouco visíveis, colocar novas questões e abrir novas pistas de investigação.

Palavras-chave: lazer noturno, etnografia urbana, género, sexualidade, *queer*

Abstract

This research focuses on party, leisure and nightlife and how gender and sexuality are inscribed in them. There has always been a strong link between LGBTQ+ culture and nightlife, some examples of this are ballrooms, gay neighborhoods and clubs and drag shows. Nighttime leisure seems to constitute a favorable space-time for the appearance of non-normative identities whose presence, visibility, and existence are sometimes scarce during the day. In this research, we find ourselves at the intersection between nightlife and queerness, thought of here as that which questions the supposedly stable relationship between sex, gender identity and expression, and sexual orientation.

Through a research that consists of an ethnographic exploration with the use of data collection techniques such as participant observation, field diary and interviews, we study three clubs in the city of Porto: Zoom, Maus Hábitos and Passos Manuel. The goal is to understand the relationships between space, gender and sexuality and how these three elements are interconnected and build each other. More specifically, we look at queer women and their experiences of nighttime leisure. To this end, interviews were conducted with people who represent the diversity of queerness.

The studies at a national level that focus on LGBTQI+ themes are still infrequent, and those that cross the dimensions of space, gender and sexuality are even fewer. The lack of previous studies on this subject was the greatest difficulty as well as the main reason for conducting this research. Here we try to highlight through sociological analysis certain aspects and processes specific to the themes of space, gender and sexuality that were previously not very visible, to raise new questions and open new avenues for research.

Keywords: nighttime leisure, urban ethnography, gender, sexuality, queerness

Introdução

A investigação realizada no quadro da tese de mestrado em sociologia tem por objeto de estudo as relações entre o espaço, o género e a sexualidade. Tomados independentemente, estes elementos foram largamente estudados, especificamente o espaço e o género e, em menor grau, a sexualidade. Contudo, procuramos mostrar as suas articulações a um nível teórico mas também empírico.

Esta investigação é particularmente relevante na área da sociologia com a escassez de estudos que aliam estas três dimensões: espaço, género e sexualidade. Tais estudos são um pouco mais frequentes na área da Geografia, nomeadamente nas geografias feminista, das sexualidades e *queer*, embora ainda constituam campos algo incipientes desta disciplina. A investigação tem por objetivo a compreensão da experiência do *clubbing* das mulheres *queer* na cidade do Porto e das práticas, sociabilidades, interações e normas que a constituem, aspetos do lazer noturnos que tentamos apreender através de três dimensões principais: o corpo, as emoções e a identidade. A escolha de focar o estudo nas mulheres *queer* foi motivada, por um lado, pela necessidade de limitar o objeto de estudo, na medida em que as suas experiências são muito específicas e seria difícil compreender em profundidade as vivências da totalidade da comunidade LGBTQ+ no quadro de um projeto de tese de mestrado e, por outro lado, porque muitas vezes na academia, quando se estuda a comunidade LGBTQ+, estes mesmos estudos muitas vezes focam-se na experiência de homens *gay* ou também de mulheres lésbicas, tornando invisível as vivências de outros indivíduos da comunidade (Lim e Browne, 2007 ; Browne, 2007).

Olhando agora para a produção sociológica nacional, podemos ver que os estudos sobre o género se focam principalmente na questão das desigualdades entre homem e mulher e que os estudos que têm por objeto a sexualidade ou temáticas LGBTQ+ são ainda muito raros. Podemos mencionar aqui a investigação de Saleiro (2013) sobre a diversidade de género, o trabalho de Brandão (2010) sobre o homo-erotismo feminino e a construção social da identidade e os trabalhos de Santos (2014) sobre o género, a sexualidade o corpo, a cidadania sexual e várias questões LGBTQ+.

Podemos questionar o que esta falta de visibilidade - ou quase ausência - académica das temáticas LGBTQ+ reflete da sociedade portuguesa. Será que traduz uma falta de visibilidade desta parte da população na sociedade? Será a causa de um certo tabu que ainda exista sobre o assunto? Ou, pelo contrário, reflete uma ausência de conflito, de marginalização e de tensão social que tornaria menos relevante um tal objeto de estudo? Ou será simplesmente a consequência de uma academia ainda nova que ainda tem muito espaço para o surgimento de novos objetos de investigação?

Boaventura de Sousa Santos (2002) sugere uma “sociologia das ausências” que corresponde a uma “uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe” (ibidem, p. 246). Ana Cristina Santos (2014) identifica as temáticas LGBTQ+/queer como uma destas ausências.

“O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças. [...] Há produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional” (Santos, 2002, pp. 246-247).

De qualquer forma, a falta de pesquisas prévias sobre tais temáticas constitui a maior dificuldade, bem como o principal motivo para conduzir esta investigação e tentar humildemente contribuir para preencher o vazio da produção académica e sociológica sobre esta temática.

Para além do interesse académico que esta investigação apresenta, a escolha do objeto de estudo também foi motivada pelo percurso pessoal da investigadora. Um dos seus principais interesses inclui a etnografia urbana, uma metodologia muito aplicada no âmbito da sociologia e da antropologia, pela qual rapidamente desenvolveu um interesse particular, sem dúvida influenciado pelo seu percurso de vida durante o qual conheceu várias cidades. A investigadora nasceu em Marselha e viveu em duas cidades belgas, Bruxelas e Liège. Começou o seu percurso universitário nesta última e continuou-

o em Budapeste e depois no Porto. Aprendeu assim a conhecer estas cidades, a viver nelas enquanto seguia os seus estudos de antropologia e sociologia e desenvolvia trabalhos universitários que na maioria se inscreviam no campo da etnografia urbana.

No Porto, a investigadora integrou-se rapidamente num grupo de estudantes de arquitetura que lhe ensinaram muito sobre a cidade, sobre as transformações que a atravessaram e ainda a atravessam, sobre as suas dinâmicas relativas às políticas urbanas e sobre vários dos seus espaços e lugares, alguns apresentados como “alternativos” e que, para usar um termo diferente, tinham algo de escondido e de secreto. Muitas das pessoas deste grupo de estudantes também são atores culturais no Porto: pertencem a coletivos, são músicos, poetas, pintores e pertencem à noite e à festa. Com a ajuda deles, a investigadora encontrou no lazer noturno uma reconfiguração das ruas e dos espaços, das relações, das dinâmicas, das práticas, poesia e política.

Aprendeu imenso destas pessoas que poderíamos chamar “informadores privilegiados” se a descoberta e a experiência do Porto fossem um projeto de investigação, o que foi de um certo modo na medida em que correspondia a uma certa construção de conhecimento sobre o que se iria depois tornar o seu terreno de investigação.

A investigadora encontrava-se numa posição particular, estando simultaneamente dentro e fora, no centro e nas margens, sendo atriz e espetadora. Aprendeu a conhecer diversos espaços, a compreender as suas dinâmicas subjacentes, estando integrada neles através das pessoas que os frequentavam. Mas também, ao mesmo tempo, sem pertencer completamente, nomeadamente por causa do seu estatuto de estrangeira e (por um tempo) o seu desconhecimento da língua.

Estes processos simultâneos de socialização com os habitantes do Porto, de descoberta da cidade e da aprendizagem da língua permitiram à investigadora desenvolver uma compreensão particular da cidade, ter um certo olhar e construir um determinado conhecimento, às vezes mais profundo do que em outros lugares onde não seria à priori estrangeira, sentindo-se às vezes mais “em casa” no Porto do que em outras cidades do seu país de origem. Todos estes processos de questionamento, de

compreensão e de incorporação geraram uma grande curiosidade por esta cidade e os seus espaços urbanos, as suas dinâmicas e os seus habitantes.

Para além do seu gosto pela etnografia urbana, a investigadora desenvolveu por alguns anos um interesse pelas temáticas *queer* e feministas e pelas questões de género, isto antes de começar os seus estudos em sociologia e antropologia, estas reforçando depois os seus conhecimentos e capacidades de análise sobre estes diferentes assuntos. A sua perspetiva do mundo e das coisas transformou-se pouco a pouco quando começou a questionar-se, primeiro, sobre a temática do género e, depois, sobre a da sexualidade. Desenvolveu assim um olhar específico sobre a sua própria experiência e começou a compreender que a sua experiência do mundo foi, desde que nasceu, influenciada para não dizer condicionada pelo seu género e a percepção que os outros tinham dele. Com o início dos seus estudos universitários constatou que isto constituía a base da sociologia e aprendeu a colocar palavras sobre estes diferentes processos e a localizar a sua experiência individual na sociedade. Isto é, a fazer a ligação entre o mundo e ela.

Foi ao longo do mestrado em sociologia na Universidade do Porto que a investigadora começou a conectar as três dimensões principais desta tese de mestrado: o espaço, o género e a sexualidade. Estas constituíam os seus interesses principais na sociologia e começou então a explorar as suas relações, não para os estudar enquanto elementos completamente dissociáveis e autónomos, mas sim enquanto interligados e interdependentes.

Foi por estes motivos que a investigadora chegou a esta proposta de investigação, que procura compreender as relações entre o espaço, o género e a sexualidade através do estudo etnográfico do lazer noturno na cidade do Porto. A investigação, na medida em que envolve a experiência dos indivíduos, baseia-se em três dimensões chave para permitir uma compreensão complexa e múltipla: o corpo, as emoções e a identidade. As leituras realizadas ao longo deste projeto de investigação, seja sobre o espaço urbano, os estudos de género ou *queer*, articulam de forma mais ou menos explícita estas três dimensões, sempre presentes na experiência humana dos fenómenos sociais. Foi a partir das experiências, observações e também das leituras realizadas no contexto da tese que se formou esta tríade analítica e que foi reforçada ao longo da investigação à medida

que se mostrava relevante na compreensão e na análise dos dados. Não constitui um esquema de análise muito rígido no qual seríamos tentados a forçar os dados a encaixarem-se e permite, ao mesmo tempo, abordar um mesmo objeto com um olhar múltiplo, observá-lo de vários ângulos e compreender as suas diferentes facetas.

Desenho do projeto de investigação

Esta exploração etnográfica tem por objetivo a compreensão da experiência do *clubbing* das mulheres *queer* na cidade do Porto.

Tem por objetivo principal explorar as relações entre espaço, género e sexualidade através da compreensão, em primeiro lugar, das práticas, sociabilidades, interações e normas que constituem a experiência do lazer noturno das mulheres *queer* e, em segundo lugar, da articulação relevante das dimensões do corpo, das emoções e da identidade que constroem o espaço-tempo do *clubbing*, tal como o modo através do qual elas são moldadas e/ou condicionadas por este.

Os objetivos específicos seguintes estruturam a investigação são os seguintes:

- Estabelecer uma caracterização dos três espaços em questão (tipos de eventos, de música, funções do espaço, o público...);
- Compreender o papel do corpo na experiência do *clubbing* das mulheres *queer*;
- Compreender as emoções implicadas no espaço-tempo do *clubbing*;
- Explorar a questão da identidade no lazer noturno e o papel deste na construção identitária das mulheres *queer*;
- Identificar dinâmicas de reprodução e de resistência entre o espaço do clube (e, de forma mais geral, o lazer noturno) e o espaço urbano diurno/o quotidiano.

É importante salientar que este modelo de análise não procura homogeneizar a experiência do *clubbing* das mulheres *queer* (é importante tomar em consideração a individualidade de cada pessoa), nem recusar a relevância de certas variáveis como a da etnia ou da classe social (acrescendo aqui também o género e a orientação sexual).

À maneira de Teixeira Lopes et al (2010) cujo estudo sobre as mulheres *clubbers* posiciona-se entre a teoria clássica das subculturas e a linha pós moderna e pós-estruturalista radical, parece relevante escolher uma abordagem híbrida que permita “as possibilidades de objetivação de conexões estruturais” (ibidem, p.24) - pela adoção de uma postura interseccional - “como de linearidade e fragmentação, sem pretender forçar a realidade empírica a encaixar-se artificialmente numa das perspectivas” (ibidem).

Escolher uma abordagem interseccional é importante no sentido em que permite considerar o modo como as diferentes relações de poder se alimentam entre si, se opõem e se constroem mutuamente. Contudo, propor uma análise que tenha em conta de forma exata e exaustiva todos estes efeitos de poder é provavelmente impossível. Com isto não mostramos a inutilidade da postura interseccional, pelo contrário - nesta investigação procuramos compreender o género e a sexualidade em relação com outros vetores – mas salientamos a complexidade (ou até a impossibilidade) de uma tal tarefa.

“Indeed, it may not be possible to think any of these notions or their interrelations without a substantially revised conception of power in both its geopolitical dimensions and in the contemporary tributaries of its intersecting circulation. On the one hand, any analysis which foregrounds one vector of power over another will doubtless become vulnerable to criticisms that it not only ignores or devalues the others, but that its own constructions depend on the exclusion of the others in order to proceed. On the other hand, any analysis which pretends to be able to encompass every vector of power runs the risk of a certain epistemological imperialism which consists in the presupposition that any given writer might fully stand for and explain the complexities of contemporary power. No author or text can offer such a reflection of the world, and those who claim to offer such pictures become suspect by virtue of that very claim” (Butler, 1993, pp.18-19).

Precisamos agora chamar a atenção sobre o uso do termo *queer* que aqui não é usado simplesmente como termo que abrange todas as identidades LGBTQ+, mas que procura questionar a relação aparentemente estável entre o sexo, o género, o desejo sexual e a prática sexual (Lim e Browne, 2007), na medida em que uma abordagem *queer* permite ir para além das oposições binárias entre homem e mulher mas também entre heterossexual e homossexual.

Pode, portanto, parecer paradoxal falar de “mulheres *queer*”. No entanto, também é possível argumentar que a recusa da diferenciação impede apontar as desigualdades e reforça a invisibilidade de certos indivíduos: “Sem conceptualizar as mulheres, de alguma forma, como um grupo, não é possível conceptualizar a opressão

como um processus institucional, sistemático e estruturado” (Young, cit. por Teixeira Lopes et al., 2010, p.18). Butler, na sua obra *Bodies that Matter* (1993) também se exprima sobre o uso da categoria “mulher”.

“[...] the question never has been whether or not there ought to be speaking about women. This speaking will occur, and for feminist reasons, it must; the category of women does not become useless through deconstruction, but becomes one whose uses are no longer reified as ‘referents’ and which stand a chance of being opened up, indeed, of coming to signify in ways that none of us can predict in advance. Surely, it must be possible both to use the term, to use it tactically even as one is, as it were, used and positioned by it, and also to subject the term to a critique which interrogates the exclusionary operations and differential power-relations that construct and delimit feminist invocations of “women.” This is [...] the critique of something useful, the critique of something we cannot do without. Indeed, I would argue that it is a critique without which feminism loses its democratizing potential through refusing to engage—take stock of, and become transformed by—the exclusions which put it into play” (Butler, 1993, p.29).

É portanto relevante poder falar do indivíduo *queer* tomando em conta simultaneamente a categoria “mulher”, que não será determinada pela investigadora mas sim pelas pessoas que se identificam com ela, tendo o cuidado de não reforçar a oposição binária existente entre as noções de homem e de mulher. Como explica Butler (1993), o objetivo é ter uma utilização tática do termo que não pretende solidificar a categoria mas, pelo contrário, procura abrir os seus usos. Com as limitações da nossa linguagem (seja em francês, em português ou até em inglês), temos de usar as palavras e as categorias existentes, sem que isto impeça propor uma crítica construtiva, ainda mais quando estas são a base de relações de poder, de desigualdades, de marginalização e de exclusão.

Enquadramento teórico

Fazer o enquadramento teórico desta investigação não foi uma tarefa fácil devido à falta de pesquisas - nomeadamente na área da sociologia - que cruzam as dimensões do espaço, do género e da sexualidade. É por isso que não foi escolhida uma teoria ou uma corrente teórica específica para guiar a investigação, mas sim um conjunto de teorias que permitem enquadrar o trabalho na sua complexidade e pensar os seus diferentes aspetos.

O enquadramento teórico começa a partir de uma reflexão sólida do campo da sociologia articulando-se ao mesmo tempo com contribuições de outras disciplinas, nomeadamente da antropologia, da geografia e da filosofia, assumindo-se assim uma postura mais interdisciplinar.

Numa primeira parte, falamos do género e da sexualidade com apoio na teoria de Judith Butler (1993) e de Michel Foucault (1999/1976). Foucault pensa a sexualidade como um dispositivo poderoso de disciplina dos corpos e permite pensar o modo como as relações de poder se constroem. Butler (1993), muito influenciada por Foucault, repensa o género através da desconstrução da conceção do sexo como base natural do género que seria simplesmente o papel social do sexo¹ para conceber o género como anterior ao sexo. Permite repensar as questões de género, de sexualidade, de identidade e de materialidade dos corpos.

Numa segunda parte, focamo-nos na questão do espaço urbano e do lazer noturno através do pensamento de Henri Lefebvre (1981/1974) e de Michel de Certeau (1990/1980). Lefebvre (1981/1974) permite perceber o espaço de várias formas através da tríade espaço percebido, espaço concebido e espaço vivido e permite assim articular o espaço e o social através da conceptualização do espaço como socialmente produzido. Lefebvre ultrapassa a simples materialidade do espaço, o espaço como um recipiente constituído de objetos, como um recetáculo passivo para pensar a sua produção e as relações sociais que lhe são inerentes e também pensar o indivíduo e o seu corpo no

¹ Tal concepção da diade sexo/género é característica do feminismo de segundo vaga com pensadoras como Simone de Beauvoir (Bereni et al, 2012).

espaço. Entretanto, Certeau (1990/1980) percebe o espaço como o resultado de uma interação entre matrizes de poder e trajetórias. Identifica formas de subversão da ordem estabelecida e permite pensar em termos de táticas e negociações quotidianas do espaço.

Numa terceira parte, tentamos compreender o espaço, o género e a sexualidade simultaneamente, com a ajuda das geografias das sexualidades *queer* e feministas. Estas, baseando-se em Butler para a abordagem do género e da sexualidade e o seu conceito de performatividade, em Foucault para pensar as relações de poder e em Lefebvre para a conceptualização do espaço como produto social, permitem pensar a sexualização do espaço e também as práticas, normas e relações de poder implicadas neste processo de sexualização do espaço.

A seguir fazemos uma breve conceptualização do lazer noturno na cidade do Porto no período pós revolucionário, com um foco na implicação das mulheres e mais especificamente das mulheres *queer* nos espaços de lazer noturno, a fim de perceber melhor o contexto da cidade e do país no qual se situa esta investigação.

Sexo e género

A ilusória aparência de um binarismo dos corpos

A abordagem de Butler permite uma perturbação das concepções estabelecidas da díade sexo e género. No feminismo de segunda vaga, o sexo é percebido como a base biológica, enquanto que o género corresponde à construção social baseada neste último, a oposição do sexo ao género sobrepondo-se assim à oposição da natureza à cultura. Esta naturalização do sexo pressupõe a sua anterioridade em relação ao género e consagra-lhe uma dimensão objetiva, não questionável. Todavia, Butler (1993), baseando-se na teoria de Foucault, inverte esta concepção da díade sexo-género. E se o sexo não fosse esta base estável, objetiva, anterior a toda construção social?

Butler (1993) conceptualiza o sexo como uma norma que se inscreve numa “prática regulatória” que produz os corpos que rege.

“Thus, ‘sex’ is a regulatory ideal whose materialization is compelled, and this materialization takes place (or fails to take place) through certain highly regulated practices. In other words, ‘sex’ is an ideal construct which is forcibly materialized through time. It is not a simple fact or static condition of a body, but a process whereby regulatory norms materialize ‘sex’ and achieve this materialization through a forcible reiteration of those norms” (Butler, 1993, pp.1-2).

Portanto, o sexo não é esta condição fixa e estável do corpo, contrariamente às conceptualizações do sexo como elemento biológico, natural, mas é uma norma que precisa constantemente de ser reafirmada para tornar os corpos culturalmente viáveis (Butler, 1993). Butler (ibidem) não quer dizer que o social produz a matéria dos corpos mas sim que esta é percebida através do social. O género, enquanto categoria social, produz o sexo e as categorias sexuais: se concebermos o género como culturalmente construído por um dado biológico e natural, como sabemos que este elemento biológico e natural não seja também construído?

“Não achamos este marcador [o sexo] em estado puro, pronto para uso... para usar o sexo, que é segundo os biólogos composto de vários indicadores mais ou menos correlacionados entre si e cuja maioria são variáveis contínuas -

suscetíveis de graus - é preciso reduzir estes indicadores a um só, para obter uma classificação dicotômica. [...] esta redução é um ato social”² (Bereni et al, 2012/2008, p.38).

Na obra “Les Cinq sexes”³, Fausto-Sterling (2018/1993) argumenta que seria preciso acrescentar três categorias sexuais às de “macho” e “fêmea”. A autora, bióloga por formação, tem mais por objetivo a provocação do que realmente o estabelecimento destas novas categorias de sexo. Esta proposição pretende ser irônica, mas permite na mesma desestabilizar o sistema binário das categorias sexuais.

“[...] de um ponto de vista biológico, existem muitas gradações entre a fêmea e o macho; os critérios variam entre as pessoas, mas algumas afirmam que ao longo do espectro achamos pelo menos cinco sexos - e talvez mais. [...] segundo eu, o sexo é um continuum modulável no infinito que não tem em conta as limitações impostas pelas categorias, nem que fossem cinco”⁴ (Fausto-Sterling, 2018/1993, pp.44-45).

Os corpos mais ambíguos que não podem ser classificados de forma clara no sistema binário macho ou fêmea são geralmente, desde o nascimento, corrigidos, a fim de pertencer a uma das categorias. Isto foi muitas vezes feito sem que o bem-estar sexual constituísse a prioridade (Fausto-Sterling, 2018/1993). A categorização não é feita a partir do critério reprodutivo, mas sim da aparência dos órgãos genitais visíveis e portanto tem por base a percepção dos corpos (ibidem).

“Os órgãos sexuais, o pênis, o clítoris, os seios, a vagina, são envolvidos na sexualidade na qual constituem zonas erógenas particularmente privilegiadas (embora seja possível gozar com um dedo do pé) qualquer que seja o tipo de sexualidade. Na cirurgia corretiva dos corpos intersexos, o critério de prazer não é prioritário. Reduzem clítoris, criam vaginas impenetráveis, multiplicam os exames médicos ao ponto de certas mulheres intersexo se queixarem de frigidez e dizerem manter uma ‘relação ginecológica’ com o próprio sexo, não importa:

² Tradução livre da autora.

³ “Os cinco sexos”.

⁴ Tradução livre da autora.

uma mulher deve ter um pequeno clítoris e uma vagina, mesmo que não sirvam para nada, ou pior: mesmo que se tornem a causa de sofrimento crónico e incapacidade sexual. [...] O prazer e o bem-estar foram sacrificados para um simulacro de aparência, foram infligidas dores e muitas cirurgias [...], isto tudo em nome do benefício da criança”⁵ (Introdução de Molinier em Fausto-Sterling, 2018/1993, pp. 30-31).

Estes corpos ambíguos são transformados de forma a entrar numa das duas categorias existentes porque é impossível pensar que uma criança possa crescer de forma feliz - ou muito simplesmente crescer - se não se define através dela. É este fenómeno que Butler (1993) salienta quando explica que o sujeito advém à existência através da matriz do género, argumento que será tomado de novo posteriormente.

A correção dos corpos que não são classificáveis de forma óbvia ilustra bem o que Foucault chama o biopoder (Fausto-Sterling, 2018/1993). O biopoder (Foucault, 1999/1976) é intrínseco ao desenvolvimento do capitalismo e efetua uma disciplina dos corpos e um controlo das populações e está ligado à biopolítica que “faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana [...]”,⁶ o que permitiu ao poder ganhar o seu acesso até ao corpo. Segundo Foucault, (1999/1976, p.190), estamos numa sociedade normalizadora que é “o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (ibidem).

Os conhecimentos científicos adquiridos (em psicologia, endocrinologia, cirurgia, etc.) permitem à ciência controlar o sexo do humano afim de o fazer entrar no sistema bicategorial sem o qual o individuo não pode desenvolver-se corretamente.

“Também, partindo do princípio de que numa sociedade bicategorizada as pessoas só podem ser felizes e produtivas na condição de estarem certas de pertencer a um só dos dois sexos reconhecidos, então a medicina moderna

⁵ Tradução livre da autora.

⁶ Foucault (1999/1976) destaca quatro grandes conjuntos estratégicos que desenvolveram sobre o sexo dispositivos específicos de saber e de poder: o de histerização do corpo da mulher, o de pedagogização do corpo da criança, o de socialização das condutas procriadoras e o da psiquiatrização do prazer perverso.

alcançou perfeitamente o seu objetivo. Por um outro lado, estes avanços médicos podem ser considerados não como um progresso, mas como uma forma de disciplina. O corpo dos hermafroditas é indisciplinado. Ele não integra naturalmente uma classificação binária; apenas uma operação cirúrgica os pode fazer entrar nela. Mas como é que é um problema se uma ‘mulher’ - ou seja uma pessoa com seios, uma vagina, um útero, ovários e menstruações - tem um clítoris suficientemente grande para penetrar a vagina de uma outra mulher? Como é que é um problema se a bagagem biológica de certas pessoas lhes permite ter ‘naturalmente’ relações sexuais tanto com homens como mulheres? Aparentemente, as respostas residem na nossa necessidade cultural de manter distinções claras entre os sexos. A sociedade torna obrigatório o controlo dos corpos intersexo porque atenuam e ignoram esta grande divisão. Porque os hermafroditas incorporam literalmente os dois sexos, desafiam as crenças tradicionais a respeito da diferença sexual: têm a capacidade de viver um tempo como uma mulher e um tempo como um homem e brandem o espectro da homossexualidade”⁷ (Fausto-Sterling, 2018/1993, pp. 61-62).

Um outro elemento entra aqui em jogo: o da homossexualidade. É possível fazer de novo a ligação com Butler (1993) quando afirma que o sistema binário dos géneros procura manter o imperativo heterossexual. Segundo a autora, as normas reguladoras do “sexo” têm por objetivo “materializar o sexo do corpo para materializar a diferença sexual ao serviço da consolidação do imperativo heterossexual”⁸ (Butler, 1993, p.2), e é a hegemonia heterossexual que permite a inteligibilidade dos corpos, que os torna viáveis. Podemos acrescentar que o sucesso dos processos de redesignação das pessoas intersexo foi muitas vezes medido pela adesão à heterossexualidade, nomeadamente quando o indivíduo se casa e começa uma família (Fausto-Sterling, 2018/1993).

O caso das pessoas intersexo, para além de mostrar o carácter construído das categorias de sexo e a ilusão do binarismo natural dos corpos, ilustra a forma como os corpos são corrigidos, forçados a se encaixarem neste sistema binário com o argumento

⁷ Tradução livre da autora.

⁸ Tradução livre da autora.

de garantir o bem-estar do indivíduo e simultaneamente se tomam riscos de gerar vários sofrimentos. Fausto-Sterling (2018/1993) imagina um mundo onde o conhecimento médico seria posto ao serviço da preservação da vida e não da disciplina dos corpos, onde as intervenções médicas seriam utilizadas apenas para a prevenção de eventuais doenças sérias, às vezes associadas ao desenvolvimento dos corpos intersexos e não para tornar os indivíduos conformes à sociedade. É neste momento que uma “nova ética emergiria no que respeita aos tratamentos médicos, dando espaço à ambiguidade numa cultura que teria ultrapassado a divisão sexual”⁹ (Fausto-Sterling, 2018/1993, p.62). Falamos aqui dos corpos intersexos, mas também é de muitos outros que se trata: é uma questão de sofrimento e de liberdade para muitos sujeitos rejeitados no domínio do objecto - vamos retomar este conceito de Butler (1993) ulteriormente - pela falta de conformidade ao sistema binário da matriz heterossexual que pressupõe um alinhamento estável da materialidade do corpo com o género e o desejo.

A performatividade do género

O conceito de performatividade tal como enunciado por Butler (1993) permite a compreensão do género como socialmente construído. A autora baseia-se livremente no conceito de performatividade de Austin, filósofo da linguagem que opõe dois tipos de enunciados, um enunciado constativo que diz o que é a um enunciado performativo que faz advir o que diz através do processo de o dizer (Cotton, 2016). Acerca do enunciado performativo, Raoul Moati (cit. por. Cotton, 2016, pp.4-5) explica que este tem por função “permitir, através das palavras, agir no mundo: prometer, pedir, evitar, avisar, são tantos atos performativos que realizam uma ação sob o efeito de usos pertinentes da linguagem”¹⁰.

Para tomar um exemplo, quando o padre declara noivos marido e mulher, o enunciado não pretende descrever uma situação, mas criá-la. Um efeito similar ocorre no processo de uma ecografia quando é declarado que o feto é uma menina ou um menino à vista do sexo (e esta interpelação não se limita a isto, pelo contrário, é repetida várias vezes para naturalizar o efeito). Estamos perante a produção de um enunciado

⁹ Tradução livre da autora.

¹⁰ Tradução livre da autora.

performativo que vai produzir restrições no ser em questão. Neste caso, a nomeação constitui o "estabelecimento de uma fronteira e a inculcação repetida de uma norma" (Butler, 1993, p.8) e faz parte do "campo de discurso e de poder que orchestra, delimita e mantém o que chamamos 'o humano'"¹¹ (ibidem).

No entanto, um enunciado performativo não é suficiente para a produção do género: este precisa ser constantemente reiterado para modelar os comportamentos que reproduzem a performatividade do discurso. Portanto, trata-se de uma repetição de atitudes, uma reprodução de socializações e de comportamentos. É importante destacar que estes não possuem nenhuma base natural, não existe um fundamento anterior à produção social e cultural destas normas, nenhum modelo fixo e natural de género ou de sexo: trata-se, de alguma forma, de uma imitação sem modelo real, e, portanto, de uma imitação nunca perfeita.

"Gender performativity is not a matter of choosing which gender one will be today. Performativity is a matter of reiterating or repeating the norms by which one is constituted: it is not a radical fabrication of a gendered self. It is a compulsory repetition of prior and subjectivating norms, ones which cannot be thrown off at will, but which work, animate, and constrain the gendered subject, and which are also the resources from which resistance, subversion, displacement are to be forged" (Butler, cit. por Cotton, 2016, p.13).

O género como efeito de poder e de abjeção dos corpos

A conceção do poder de Butler (1993) baseia-se na de Foucault, que se recusa a uma personificação do poder - ou seja, não há uma instância ou um sujeito todo poderoso que exerce um poder - mas que corresponde mais ao conjunto de relações de forças, múltiplas e não-subjetivas: "o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada" (Foucault, 1999/1976, p.89). Butler (1993) conceptualiza o género como um efeito de poder que cria os sujeitos genéricos. "In this sense, what constitutes the fixity of the body, its contours, its movements, will

¹¹ Tradução livre da autora.

be fully material, but materiality will be rethought as the effect of power, as power's most productive effect" (ibidem, p.2).

Isto permite, mais uma vez, perceber a materialidade dos corpos como materialização da norma regulatória que constitui o género. "'Sex' is, thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the 'one' becomes viable at all, that which qualifies a body for life within the domain of cultural intelligibility" (Butler, 1993, p.2). O sujeito é, portanto, dominado, mas é precisamente a dominação que produz o sujeito. Quando Butler (1993) afirma que o sujeito não precede o género, que não se escolhe o seu género, ela não pretende ser determinista. Exprime, na verdade, a ideia de que o sujeito emerge através da matriz de género e que é deste modo que se torna culturalmente inteligível.

É através da emergência do humano na matriz de género que se cria o domínio do "abjecto". O abjecto corresponde a estas zonas "inviáveis", "inabitáveis" da vida social que são populadas pelas pessoas "que não desfrutam do estatuto do sujeito, mas cujas vivências sob o signo do 'inabitável' é necessário para circunscrever o domínio do sujeito"¹² (Butler, 1993, p.3).

"We see this most clearly in the examples of those abjected beings who do not appear properly gendered; it is their very humanness that comes into question. Indeed, the construction of gender operates through exclusionary means, such that the human is not only produced over and against the inhuman, but through a set of foreclosures, radical erasures, that are, strictly speaking, refused the possibility of cultural articulation" (Butler, 1993, p.8).

É importante salientar que a abjeção não se limita à questão do sexo e da heteronormatividade. Na sua obra *Bodies That Matter*, Butler (1993) evita exemplificar para não arriscar que os exemplos se tornem normativos do conceito do "abjecto". No entanto, numa entrevista realizada na Universidade de Utrecht em 1998, a autora desenvolve um pouco mais este ponto e permite-se tomar alguns exemplos (insistindo que o conceito do "abjecto" não se limita a estes).

¹² Tradução livre da autora.

“The abject for me is in no way restricted to sex and heteronormativity. It relates to all kinds of bodies whose lives are not considered to be ‘lives’ and whose materiality is understood not to ‘matter.’ To give something of an indication: the U.S. press regularly figures non-Western lives in such terms. Impoverishment is another common candidate, as is the domain of those identified as psychiatric ‘cases’” (Meijer et Prins, 1998, p.281).

No entanto, como escreve Foucault (1999/1976) e como retoma Butler (1993), onde há poder, há resistência. As relações de forças criam estados de poder que são sempre localizados e instáveis (Foucault, 1999/1976) e que geram resistência que não se encontram fora do poder mas estão, pelo contrário, incluídas nele.

“As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis” (Foucault, 1999/1976, p. 91-92).

Subversão da identidade

É precisamente na performatividade, na reiteração das normas de gênero que surgem as possibilidades de uma subversão. Derrida afirma que a possibilidade de falha do performativo é precisamente a sua hipótese (Cotton, 2016), e é isso mesmo que constata Butler (1993) quando afirma que o sexo é produzido, bem como destabilizado, ao longo da repetição das normas.

“As a sedimented effect of a reiterative or ritual practice, sex acquires its naturalized effect, and, yet, it is also by virtue of this reiteration that gaps and fissures are opened up as the constitutive instabilities in such constructions, as that which escapes or exceeds the norm, as that which cannot be wholly defined or fixed by the repetitive labor of that norm. This instability is the Reconstituting possibility in the very process of repetition, the power that undoes the very effects by which ‘sex’ is stabilized, the possibility to put the consolidation of the norms of ‘sex’ into a potentially productive crisis” (Butler, 1993, p.10).

Como mencionado anteriormente, o gênero é uma imitação sem modelo: não existe um fundamento real ao sexo e ao gênero. É precisamente por isso que as imitações nunca são perfeitas. Existe sempre uma certa problemática (Butler, 1993) na imitação destes modelos sem fundamento, portanto, nunca é possível conformar-se completamente às normas. A subversão destas repousa na imperfeição da reprodução de modelos que são, de qualquer modo, inalcançáveis, porque não têm fundamento. Esta subversão pode levar à desconstrução do gênero a fim de destabilizar os processos de dominação em ação contra as variações de gênero, de sexo ou de sexualidade.

Butler (1993) pretende ser profundamente anti-essencialista e explica que não existem identidades estáveis (no sentido em que, por exemplo, nunca somos só homem ou mulher, somos sempre algo outro, pertencemos sempre a outras categorias produzidas pela dominação e pelo poder). No entanto, é às vezes a partir da reivindicação destas identidades que é possível libertar-se, como por exemplo a de ser mulher, de ser *gay*, na medida em que estas permitem enfrentar as exclusões que as constituem para as resignificarem, como é o caso das práticas *queer* (ibidem).

“The contentious practices of ‘queerness’ might be understood not only as an example of citational politics, but as a specific reworking of abjection into political agency [...]. The public assertion of “queerness” enacts performativity as citationality for the purposes of resignifying the abjection of homosexuality into defiance and legitimacy” (Butler, 1993, p.21).

A resignificação das categorias, a subversão das normas de gênero e a

desestabilização das relações de dominação são essenciais a fim de dar a sua importância aos corpos encadeados ao domínio do objecto. As políticas *queer* e feministas estão precisamente ligadas a “desidentificação com estas normas regulatórias através das quais a diferença sexual é materializada”¹³ (Butler, 1993, p.4) e facilitam a “reconceptualização de quais corpos importam, e quais corpos ainda vão emergir como questões críticas” (ibidem).

Butler (1993, p.23) procura entender “como o que foi excluído ou banido do adequado domínio do ‘sexo’ - sempre que este domínio esteja protegido através do imperativo heterossexual - pode ao mesmo tempo ser produzido como retorno perturbador” e como isto pode criar “a oportunidade para uma rearticulação radical do horizonte simbólico no qual os corpos importam”¹⁴. É exatamente disto que se trata: da materialidade, da visibilidade, da legitimidade, do sofrimento e da liberdade dos corpos.

¹³ Tradução livre da autora.

¹⁴ Tradução livre da autora.

Pensar o espaço e a cidade

O espaço urbano

Agora vamos olhar para a questão do espaço, que pode parecer à primeira vista independente das dimensões do gênero e da sexualidade. Esta ideia é muitas vezes acompanhada de uma representação do espaço como algo cujo único papel é conter, que só constitui uma estrutura imaterial neutra independente de toda dimensão social. Lefebvre (1981/1974) permite, contudo, pensar o espaço de outra forma, argumentando que este é socialmente construído e produzido por diferentes forças às vezes contraditórias: as forças de regulação, de dominação, mas também as forças de criação e de emancipação. Lefebvre (ibidem) apresenta uma concepção tripla do espaço: o espaço percebido, o espaço concebido e o espaço vivido.

O espaço percebido corresponde ao espaço que existe de forma empírica, um espaço sensível, perceptível, mensurável, descritível, produzido e reproduzido pelos humanos, revelador da dialética entre os humanos e o espaço (Lefebvre, 1981/1974). Este espaço corresponde à produção e à reprodução de relações espaciais, ao modo como o espaço produz as práticas e como estas o produzem retrospectivamente. Lefebvre, numa entrevista com Rogers (2002), toma o exemplo de uma cerca, explicando como o espaço desta foi produzido, e como o espaço produz de volta a ação humana. Existe a tendência a pensar esta barreira como algo neutro, que só existe e está lá, quando, na verdade, ela foi colocada no lugar por alguém e tem um impacto nas nossas ações.

“For example, [...] the fence frames the pathway we can take while on this most pleasant walk — we can’t walk through it — we can only walk along it. Look at your dog there. She moves under the fence as if it isn’t there — her activity isn’t constrained by the fence. But ours is. The fence frames our activity in many subtle ways — it, and the lovely little ecosystem it has created, is not a neutral stage but an integral part of what we are able to do, what we actually do, and what we’ve done in the past” (Lefebvre em entrevista a Rogers, 2002, p.25).

Pensar o espaço percebido permite revelar a dialética existente entre os

humanos e o espaço, coisa impossível se pensarmos o espaço como neutro (Lefebvre, 1981/1974).

“Looking at this fence in terms of *espace perçu* reveals the dialogic, back-and-forth between humans and space that is so important. This is what gets lost if we treat space as a neutral, pregiven container of our actions, and shows how important space is” (Lefebvre em entrevista a Rogers, 2002, p.31).

O segundo tipo de espaço pensado por Lefebvre (1981/1974) é o espaço concebido. Este é possivelmente o espaço dominante. Corresponde aos signos, aos códigos, aos discursos produzidos pela ideologia dominante (Lefebvre, 1981/1974) - a do capitalismo neoliberal. É o espaço ideológico e institucional, pensado pelos tecnocratas, pelos cientistas, pelos urbanistas e que envolve relações de poder, de controlo e de produção (ibidem).

“It is important to remember that this second space [*espace conçu*] contains the manner in which the elements observed in *espace perçu* are conceived or represented. It is not an empirical world of social practices, but a conceptual world of representations of these and other things” (Lefebvre em entrevista a Rogers, 2002, p.34).

O terceiro espaço pensado por Lefebvre é o espaço vivido. Como Lefebvre (1981/1974) explica, é o espaço diretamente vivido, o espaço dos habitantes e dos utilizadores. Não é o espaço percebido, espaço empírico ligado à produção da prática social, nem o espaço concebido ligado às representações do espaço, mas sim o espaço que constitui a troca entre os humanos e o seu mundo espacial.

“It is the here-and-now of lived existence that frames *espace vécu*. As you can see it is something different from our first two spaces by virtue of the manner in which it foregrounds active life within its bounds. [...] Yet, while it is different from *espaces perçu* and *conçu*, it also encompasses them. Perceived and conceived spaces are important components of a person’s lived experience, hence *espace vécu* is BOTH distinct from AND encompasses the other two spaces” (Lefebvre em entrevista a Rogers, 2002, p.36).

O espaço vivido é, portanto, um espaço terceiro que abrange os dois primeiros. É segredo, misterioso, extraordinário, e só pode ser entendido pela experiência vivida no aqui e no agora (Rogers, 2002). Deste modo é um espaço passivo e ativo, lugar de subjectivação e de dominação bem como de emancipação e liberação (ibidem). É preciso ter um cuidado especial com o uso destes três conceitos que podem perder relevância se forem usados como modelo abstrato.

“While the triad is a way of reducing the problem of space to study it, you must take pains to ‘unreduce’ it and try to grasp the totality of space. [...] Academics tend to overestimate their writing and theories, and in so doing wring the life out of lived experience. Only if we can keep the triad together, through the encompassing nature of *espace vécu* can we hope to engage space in a fullsome and generative way” (Lefebvre em entrevista a Rogers, 2002, pp.38-39).

Existe, portanto, a necessidade de articular, através destas três concepções do espaço, os símbolos complexos, os códigos e as normas e a prática espacial. Este modelo constitui mais do que uma grelha teórica e classificativa, é primeiro uma forma de abordar o espaço de forma não somente teórica, mas sobretudo empírica (Buire, 2019).

Lefebvre (1981/1974) pensa o espaço como uma construção social complexa e interroga os seus processos de produção tendo uma concepção múltipla do espaço. O autor destaca as contradições do espaço, os seus conflitos, bem como o seu carácter político - as representações do espaço são produzidas e controladas por uma elite e são essenciais no processo de reprodução da dominação do capitalismo (ibidem). Lefebvre (ibidem) considera o espaço urbano como o campo de reprodução do capitalismo, da colonização pelo mercado, mas também como o lugar de resistência, de emancipação e de libertação. Também não pensa o indivíduo como um “prisioneiro passivo” do espaço no qual se encontra, pois ele possui uma capacidade para a ação de reapropriação do espaço (ibidem).

“Inscrita num cenário industrial ou pós-industrial, a personagem urbana, através do seu quotidiano, é capaz de contrariar a organização hierárquica, estática, anónima e neocapitalista da sociedade moderna ou pós-moderna e capaz de

contrariar o cotidiano reprodutor de espaços abstratos e tempos lineares” (Rodrigues, 2016, p.57).

Lefebvre (1981/1974) pensa uma cidade onde seria possível uma emancipação, uma liberação contra as forças de regulação/reprodução do espaço urbano (neo)capitalista, nomeadamente através do cotidiano, na sociabilidade de todos os dias. É assim que emerge, segundo Lefebvre (1981/1974), a pessoa total “que pode operar rutura - nomeadamente por via festiva, boémia e lúdica - com a alienação advinda de uma repetição linear e hierárquica do cotidiano” (Rodrigues, 2016, p.10). Lefebvre pensa a cidade como *oeuvre*, redesenhada pela personagem urbana, que se move “pela força da sua própria criação, ela redesenha o espaço para que este a reflita e a sirva, ela revela e rebela a produção do espaço urbano” (Rodrigues, 2016, p.9).

Michel de Certeau (1990/1980) propõe uma visão da cidade, do espaço urbano e do cotidiano que podemos, de uma certa forma, aproximar da de Lefebvre. O autor salienta dois modos de ver a cidade: de cima e de baixo. A primeira constitui um panorama, um olho totalizante que corresponde aos urbanistas e assim relaciona-se ao espaço concebido de Lefebvre (1981/1974), enquanto a segunda é onde não há mais visibilidade, onde vivem as práticas ordinárias da cidade (Certeau, 1990/1980). Ele descreve os cidadãos como os “caminhantes cujo corpo obedece aos cheios e vazios de um ‘texto’ urbano que escrevem sem o poder ler”¹⁵ (ibidem, p.141). Segundo o autor, a poesia existe no espaço urbano, a cidade é escrita pelas personagens urbanas sem poder ser lida, ela é múltipla, sem autor nem espectador, “uma cidade transumante, ou metafórica, insinua-se assim no texto claro da cidade planificada e legível”¹⁶ (ibidem, p.142). Lefebvre (1981/1974) e Certeau (1990/1980) opõem a planificação e a conceção às práticas, à vida urbana, que colocam em evidência as contradições que existem no seio da cidade.

Certeau (1990/1980, p.146) propõe focar-se nas práticas do espaço onde “se brinca (com) a disciplina” e assim expor a contradição entre o modo coletivo da gestão e o modo individual de uma reapropriação (processos que escapam à disciplina sem no

¹⁵ Tradução livre da autora.

¹⁶ Tradução livre da autora.

entanto estar fora do campo onde é exercida) e vai assim em direção a uma “teoria das práticas quotidianas, do espaço vivido e de uma preocupante familiaridade da cidade”¹⁷ (ibidem, p.16).

Como Lefebvre (1981/1974) e Certeau (1990/1980), Agier (2004) também salienta as contradições que permeiam as cidades, que foram criadas com o objetivo de juntar muitos indivíduos numa mesma zona (reduzindo assim o custo do trabalho). Existe um desejo de momentos de comunidade, mas as cidades “colocam a maior parte da nossa existência em quadros impessoais, sistemas de proteção, organizações solitárias e narcisistas”¹⁸ (ibidem, p.11). Assim, “toda comunidade, toda colocação em comum está portanto do lado da resistência a esta ordem urbana da solidão e da negação do mundo comum”¹⁹ (ibidem).

A cidade, segundo Agier (2004) é feita de ausências de sentido, de fragmentações, de exclusões e de política. O espaço urbano pode às vezes constituir o lugar de encontro que Agier (ibidem) chama “comunidades do instante”²⁰ onde o indivíduo foge da sua condição solitária para se conectar e recriar o coletivo, ato intrinsecamente político. O autor toma o exemplo dos carnavais, das manifestações, de *gay prides*, instantes onde o político começa.

O lazer e a festa

O lazer noturno e a festa são intrínsecos à cidade. Hoje em dia, observamos a criação de polos de lazer noturno que tomam a forma de *party districts*, e são numerosos os bares, clubes e outros espaços que abrem até ao amanhecer. Aqui, embora o lazer seja apenas estudado na sua dimensão noturna, é importante compreender o lugar que este ocupa no quotidiano do indivíduo.

O lazer pode ser definido como um tempo livre da rotina de todos os dias, um momento de contemplação, não-produtivo (até não-económico) e de hedonismo (Rodrigues, 2016). O lazer opõe ócio e trabalho, *homo lundens* e *homo faber* (ibidem).

¹⁷ Tradução livre da autora.

¹⁸ Tradução livre da autora.

¹⁹ Tradução livre da autora.

²⁰ Communautés de l’instant (Agier, 2004).

“O *homo ludens* inscreve-se na esfera do não-fazer, da ociosidade e do hedonismo. Ele não produz, mas usufrui e contempla. Pode dizer-se que o lúdico é condição humana, e o *homo ludens* liberta-se do trabalho e do quotidiano na sua linearidade [...]” (Rodrigues, 2016, p.23).

O lazer pode ser pensado em termos de não trabalho que se opõe à injunção de produtividade do sistema capitalista neoliberal, permitindo assim romper com ou libertar-se da alienação do trabalho (Rodrigues, 2016). No entanto, com a indústria do lazer na sociedade capitalista neoliberal, o lazer é mercantilizado e “temporalizado”. Para tomar o exemplo do lazer noturno, este toma lugar aos fins de semana, em certos lugares, a certas horas. Sair a noite torna-se uma rotina, uma atividade enquadrada que está integrada numa lógica de consumo. O lazer pode, portanto, permitir sair da alienação do quotidiano bem como pode servir para a sua reprodução.

O espaço urbano noturno, e com ele o lazer noturno que constitui hoje uma faceta essencial das cidades - como Rodrigues (2016) observa, visível na iluminação dos *party districts* - não fogem das tensões e contradições envolvidas no espaço urbano diurno: as tentativas de controlo, de mercantilização, de regulação, de normalização, acontecem também na cidade e na vida noturna. O lazer noturno mantém, todavia, o seu potencial emancipador, podendo ser fonte de resistência.

“Harmonizar o quotidiano com o festivo, o alternativo e o diferente, é fazer revolução urbana: contrariar, e até inverter, a força da hegemonia que, no seu funcionamento, focaliza e fomenta determinados aspetos da vida social e reprime outros” (Rodrigues, 2016, p.11).

A festa, intrínseca ao lazer noturno, é um espaço-tempo de excesso e de partilha que também possui um potencial emancipador, que constitui um espaço-tempo que permite libertar todos os desejos contidos pelo controlo social, é um espaço-tempo dionisíaco onde não há outro fim do que o prazer (Rodrigues, 2016). Lefebvre pensa a “fête” no seu potencial revolucionário, e se bem que a festa que acontece no lazer noturno urbano seja diferente da conceptualizada por Lefebvre,²¹ esta mantém certas

²¹ Quando Lefebvre pensa a “fête”, o autor toma os exemplos de festas populares, carnavales ou

qualidades como a transgressão, a alteração do estado de consciência, a loucura, o excesso, o prazer, o desejo, o riso, o ritual, bem como uma grande estimulação sensorial (ibidem).

Após o anoitecer, a vida noturna pode, portanto, ser o espaço-tempo de aparição de personagens, práticas e identidades alternativas e subversivas, bem como pode tornar-se o objeto de tentativas de criação de lucro, de regulação e de homogeneização (Rodrigues, 2016). Na noite aparece o lazer noturno, também contraditório, com um poder tanto emancipador como homogeneizador. Estas diferentes facetas do lazer noturno e, de uma forma mais abrangente, do espaço urbano - ou seja, práticas, identidades, sociabilidades, mas também regulação, lucro e homogeneização - só podem ser compreendidas através de uma conceção múltipla do espaço como aquela pensada por Lefebvre, uma conceção que ilumina ao mesmo tempo os domínios do material, da experiência e do simbólico.

Lefebvre (1981/1974) pensa um espaço diferencial, explicando que o espaço só terá propriedades emancipatórias a partir do momento em que as diferenças não serão minimizadas ou tornadas triviais, como é muitas vezes o caso num contexto neoliberal. De facto, a diferença pode em princípio ser valorizada - este fenómeno vem de mão dada com a estetização e a “hipsterização” dos espaços e modos de vida urbanos (Rodrigues, 2016) -, e o aspeto cosmopolita da cidade é muito destacado na cidade diurna, mas também noturna, sem, todavia, realmente produzir mudanças e diferenças significativas.

De acordo com Rodrigues (2016, p.25), “Os espaços de lazer aparecem como espaços que escapam ao controlo e à ordem estabelecida, como espaços de *play*, de gozo, como um vasto contra-espaço”. O espaço do lazer torna possível a aparição do liminar que permite a aparição do alternativo, do marginal, de sociabilidades e normas outras (Rodrigues, 2016). A liminaridade, conceito que se deve a Van Gennep, foi criado para descrever os rituais de passagem (Cabral, 2000) e constitui “um exercício de afirmação por negação dos princípios classificatórios que instituem a ordem social”

festivais.

(ibidem, p.865). Turner, retomando o conceito de Van Gennep, vai mais longe com este conceito, aplicando-o não somente aos processos de de transição, mas usa este de maneira que permite a compreensão de fenómenos marginais ou antiestruturais (Cabral, 2002). Rodrigues (2016, p.212), baseando-se na definição de linearidade de Turner, argumenta que “a sociedade se constrói num processo dialético e identifica a liminaridade, sempre presente na vida social, como situação na qual se está, ao mesmo tempo, fora e dentro do tempo, fora e dentro da estrutura social”. A liminaridade é intrínseca à experiência social da vida urbana noturna, ou notívaga, para usar a expressão de Rodrigues (2016) e está ligada ao potencial emancipador da cidade noturna, pois permite a transformação e a desordem social rompendo com as normas sociais diurnas (ibidem). Para além do seu carácter transgressivo, também privilegia a aparição e a consolidação da alternativa social, política e artística e, de forma mais ampla, a mudança social (ibidem).

É nesta ideia de liminaridade que permite transgressão, desordem, alternativa política, artística e social, que o objeto desta investigação toma o seu lugar, procurando compreender como se articulam género e sexualidade no espaço-tempo do lazer noturno. É uma observação semelhante àquela que Pimenta (2018) faz no seu artigo na revista *Dédalo* da Faculdade de Arquitetura do Porto.

“A cidade-corpo noturna não é a mesma cidade-corpo que se vive diurna. À noite pertence o ócio. A festa e a boémia. À noite pertence também a colagem de cartazes da próxima manif, as Slutwalks, as tertúlias de poesia, o teatro, o cabaret, o jazz. À noite pertence a vida sexual não-normativa, o queer, o drag. Tudo isto é apenas um fragmento de toda a vida que habita a noite” (Pimenta, 2018, p.28).

Pensar o género e a sexualidade no espaço

A geografia, e nomeadamente as geografias *gay* e lésbica, das sexualidades feminista e *queer* exploram as relações entre espaço, género e sexualidade. Os estudos destas geografias são muitos, às vezes justapondo-se, bem como tendo as suas especificidades, e podemos extrair deles certas noções, ferramentas de análise e pensamentos relevantes para a conceptualização do objeto de estudo desta investigação.

Um dos principais contributos é o destaque da forma pela qual o espaço se constitui através das práticas e como este as molda de volta. O espaço é de facto sexualizado: por isto não designamos os espaços onde atividades sexuais explícitas acontecem, mas sim a forma pela qual os espaços do quotidiano são estruturados pela sexualidade (Lim & Browne, 2007). Da casa até aos espaços públicos, o espaço não é neutro, mesmo que seja a perceção que se pode ter dele (ibidem). O espaço é sexualizado, regido por normas implícitas que regulam as atitudes e comportamentos e influenciam a nossa forma de viver o espaço.

“[...] sexuality – its regulation, norms, institutions, pleasures and desires – cannot be understood without understanding the spaces through which it is constituted, practiced and lived. Sexuality manifests itself through relations that are specific to particular spaces and through the space-specific practices by which these relations become enacted” (Lim & Browne, 2007, p.4).

Alguns destes campos da geografia, nomeadamente a geografia *queer*, usam o conceito de performatividade de Butler (1993) no sentido em que a reiteração das normas de género (e de sexualidade na medida em que estas servem para reforçar o imperativo heterossexual) constitui o espaço: este não é simplesmente um recipiente, uma caixa vazia na qual decorrem certas ações, mas, pelo contrário, é constituído por estas mesmas (Lim & Browne, 2007; Browne & Bakshi, 2011). “Work on sexualities in this mode challenged how the everyday repetition of heterosexual relations becomes normalised such that quotidian space is not assumed to be sexual at all” (Lim & Browne, 2007, p.9). Todavia, de uma forma mais geral, a geografia não olha só para a forma pela

qual o espaço é sexualmente hierarquizado, mas também estuda a forma pela qual outras categorias intervêm na hierarquização do espaço (tal como a classe e a etnia). Como Butler (1993), Lim e Browne (2007) evitam conceptualizar as categorias das sexualidades (como por exemplo “*gay*” e “*lésbica*”) como unificadas: a identidade não é estável, pelo contrário, é constituída por diversas categorias que se articulam entre si, nunca somos apenas “*gay*” ou “mulher”.

Heteronormatividade

Um dos principais conceitos mobilizados nestes diferentes campos de estudo é a heteronormatividade. Este pode ser definido como aquilo que permite à heterossexualidade passar como natural, normal e então, por oposição, o que faz da homossexualidade um desvio (Lim & Browne, 2007) e a coloca no domínio do abjecto, para usar o pensamento butleriano (Butler, 1993).

“Heteronormativity allows heterossexuality to go unmarked and unremarked upon – to be thought of as normal – by making homosexuality operate as heterossexuality’s binary opposite. Homosexuality is made to function as the marked, abnormal Other of heterossexuality. The categories of ‘heterossexuality’ and ‘homosexuality’ are, thus, mutually constitutive and cannot be understood autonomously. The intelligibility of the categories of ‘heterossexuality’ and ‘homosexuality’ is also reliant upon the opposition between ‘male’ and ‘female’ and upon the supposedly natural sexual desire between these two sexes” (Lim & Browne, 2007, p.8).

Como referido anteriormente, o espaço é sexualizado e é produzido pela reiteração de certas normas que regulam as condutas percebidas como aceitáveis ou não. A heteronormatividade torna aceitáveis as condutas heterossexuais, atribuindo-lhes um efeito naturalizado de modo a que não sejam questionadas (Lim & Browne, 2007). Um espaço heteronormativo pode ser uma casa, uma rua, um club, ou seja, todo espaço público ou compartilhado. Lim e Browne (2007) ilustram isto a partir do exemplo da casa: para alguns, esta pode configurar um lugar de conforto, um lugar privado onde uma pessoa se pode retirar da vida social, mas para outros - nomeadamente para

peessoas *gay*, lésbicas, bissexuais e trans - a casa pode constituir um espaço alienante devido à suposição de heterossexualidade ou de cis-identidade²² que existe nas relações com a família. Portanto, o espaço em si não é *gay* ou hétero, mas é produzido através da repetição de certos símbolos, ações e representações (da heterossexualidade, na maioria dos espaços) fazendo com que um espaço percebido como neutro por pessoas heterossexuais é, muitas vezes, heteronormativo.

Lazer e identidades LGBTQ+

A festa e os espaços de lazer - nomeadamente noturnos - constituíram o objeto de certos estudos no campo da geografia, designadamente quando se trata de os conectarem às identidades LGBTQ+. A festa toma lugar num contexto pós-industrial onde o prazer ocupa um lugar central nas identidades individuais (Browne, 2007). Segundo Browne (ibidem), o “hedonismo individualizado” permitiu um maior grau de liberdade em termos de sexualidade e uma maior tolerância a quem vive fora da heterossexualidade. Todavia, a maior liberdade e a maior ênfase no prazer não foram desenvolvidas de modo linear para todos (ibidem).

Mais ou menos no fim do século 20, os territórios *gay* foram pensados como espaços de liberdade, de tolerância e de expressão identitária em oposição aos espaços heteronormativos muitas vezes percebidos como hostis ou perigosos (Browne & Bakshi, 2011). Realizaram-se muitos estudos sobre a sociabilização e o lazer dos indivíduos LGBTQ+, e mais especificamente sobre os espaços comerciais *gay*. De facto, os espaços recreativos urbanos gays e lésbicos são considerados importantíssimos para a experiência da sexualidade porque muitos deles permitem passar tempo com pessoas que partilham sexualidades parecidas (e, assim, fazer encontros e/ou sentir uma pertença) num espaço híbrido público-privado sem supervisão heterossexual (Cattan & Vanolo ; 2014).

Estes diferentes estudos, embora tenham contribuído muito para a compreensão da sexualização do espaço e da construção da identidade, têm a tendência de, por um

²² O termo cis-género pode ser definido como um tipo de identidade onde o sexo assinado ao nascimento corresponde à identidade de género de uma pessoa.

lado, focar-se na experiência de homens cis-gênero e *gay* (Lim & Browne, 2007 ; Browne, 2007 ; Browne & Bakshi, 2011) - eles sendo majoritariamente representados em espaços comerciais *gays* - e, por outro lado, a conceitualizar o espaço ou como *gay* ou como hétero (Browne & Bakshi, 2011).

O guetto gay

O clube gay foi muitas vezes pensado como uma ilha²³ no meio de um mar heteronormativo, ou ainda como um ghetto gay. Embora as questões de segurança, liberdade e expressão identitária sejam relevantes na questão do lazer (neste caso noturno) das pessoas LGBTQ+, isto tende a reforçar uma visão binária da conceptualização do espaço, definindo-o como ou *gay* ou hetero (Browne & Bakshi, 2011 ; Cattán & Valono, 2014).

Cattán e Valono (2014) propõem com o contributo da geografia das emoções pensar o bar *gay* como “arquipélago” que implica emoções, performances, materialidade, espacialidade e imaginação. A geografia das emoções permite compreender o modo como o espaço é vivido e, nomeadamente, o espaço do *clubbing*, conceptualizando-o como um espaço poroso cujos limites se estendem para além da materialidade dos bares e dos clubes e opondo-se assim à metáfora da ilha na sua conceptualização fechada ou do ghetto gay.

A metáfora do ghetto *gay* é demasiado simples para compreender os processos implicados na produção deste espaço. Como foi mencionado anteriormente, o espaço é performativo: isto implica que embora sexualizado, não é necessariamente heterossexual ou homossexual no sentido em que as duas características fossem mutuamente exclusivas como se existisse um espaço apenas heterossexual e um espaço apenas homossexual, pois as normas são sempre recriadas, negociadas e contestadas pelas práticas que se operam no seio espaço.

²³ Metáfora popular no discurso sobre pessoas *gay* e lésbicas que descreve certos espaços de exceção positiva (em termos de segurança por exemplo) no quadro de um espaço negativo maior (Cattán & Valono, 2013).

Para além da crítica das metáforas da ilha ou do ghetto gay, é preciso salientar que muitos dos estudos que dizem abranger a comunidade LGBTQ+ baseiam-se, na verdade, sobre a experiência de homens *gay* e às vezes mulheres lésbicas (Lim & Browne, 2007 ; Browne, 2007), tornando invisíveis outros indivíduos da comunidade ou até generalizando a experiência de uma parte desta última à comunidade inteira. Não é raro ver estudos sobre a comunidade “LGBTQ+” cujos relatos são de homens *gay*, ou ainda investigações que pretendem entender a experiência de mulheres não-hetero mas cujas participantes são todas lésbicas e cis-género. Isto dá uma falsa ideia das coletividades LGBTQ+, fazendo-as parecerem homogêneas e ignorando assim as relações de poder que as animam (Browne & Bakshi, 2011). De uma forma geral, e não só no campo académico, quando se fala de experiência LGBTQ+, é muitas vezes a de homens *gay* (e brancos, cis-género e de uma certa classe social) que se trata. É em parte a isto que o termo “homonormatividade” se refere.

“[...] the concept of ‘homonormativity’ has a range of meanings and is used to understand how homosexuality is constructed within class, racial and ethnic norms. As Nast (2002) has stressed, some white, middle class gay men have achieved a certain degree of ‘liberation’ because of their inclusion into more mainstream capitalist social relations, whilst many working class gays and queers of colour are still denied access to these privileges. Homonormativity, in this sense, has been used to extend the queer analysis and contestation of the practices and privileges of those gays and lesbians (in the main) who are prepared to assimilate on the basis of largely capitalist and heteronormative values” (Lim & Browne, 2007, p.12).

Efetivamente, quando é questão de libertação, de visibilidade e de acesso a certos espaços, muitas desigualdades e tensões existem em função da etnia, da classe, da idade e da existência de deficiência (Browne & Bakshi, 2011). A experiência do espaço (e nomeadamente do espaço de lazer noturno) é longe de ser homogênea. A noção de homonormatividade deve no entanto ser usada com cuidado. A noção de homonormatividade não pode causar a simplificação das relações de poder e de

compreensão do privilégio (Browne & Bakshi, 2011).

“One aspect that has been criticized is how, in the gay/queer debate, it has been assumed that queer anti-normative lives are resistant, transgressive and diverse, in contrast to the homogeneity of ‘gay privilege’ and the desire to be ‘the same’ or ‘normal’” (Browne & Bakshi, 2011, p.182).

Contudo, é preciso pensar os processos de exclusão e marginalização envolvidos nos espaços considerados como *gay* (e, portanto, para alguns, visto como fonte de libertação e emancipação). É possível estabelecer um paralelo com a análise de Rodrigues (2016) que fala de trivialização das diferenças: as diferenças de um indivíduo são consideradas mais aceitáveis quando este se encontra integrado em relações sociais neoliberais (Lim & Browne, 2007). O neoliberalismo pode promover certas diferenças a partir do momento em que estas se integram no sistema neoliberal e não apresentam uma verdadeira subversão (Rodrigues, 2016).

A cidade noturna e o espaço do *clubbing* podem ao mesmo tempo constituir espaços de emancipação, de libertação, de expressão e de aparição de identidades noturnas temporárias diferentes das baseadas na profissão e nos estatutos económicos, profissionais e culturais diurnos (Rodrigues, 2016).

“Assim, mais tardiamente ou não, as designadas minorias, contam com a cidade noctívaga como terreno para o seu desenvolvimento, libertação e afirmação. A cidade noctívaga através das sociabilidades que proporciona e na liminaridade que aceita, sempre protegeu, por via de determinados espaços, a expressão das minorias, onde se incluem também as minorias artísticas/musicais, e a não discriminação e tolerância” (Rodrigues, 2016, p.114).

É preciso salientar de novo a conceção do espaço urbano como contraditório e produzido por forças que se opõem. O espaço urbano noturno, bem como os clubes, podem ser tanto fonte de regulação como de emancipação, tanto de homogeneização como de diferenciação (Rodrigues, 2016), e tanto de discriminação como de inclusão.

Contextualização do lazer noturno no Porto

A fim de compreender o contexto no qual tem lugar esta investigação e também a evolução, por um lado do lazer noturno no Porto e, por outro lado, do envolvimento das mulheres e, de forma mais específica, das mulheres *queer* no *clubbing*, vamos traçar brevemente a história do lazer noturno no período pós-revolucionário e comentar sobre os espaços de lazer noturno LGBTQ+. O objetivo não é traçar de forma detalhada a história do lazer noturno ou dos bares e clubes LGBTQ+, para isso seria preciso realizar uma investigação extensiva sobre o assunto, como por exemplo Rodrigues (2016) fez sobre o *party district* do Porto. Pretendemos aqui permitir ao leitor posicionar o objeto da pesquisa no seu contexto histórico e entender, em traços gerais, como o lazer noturno se constituiu ao longo do tempo e qual é o lugar das mulheres *queer* nele.

É depois da revolução de 1974 que o lazer noturno se democratizou em Portugal e começou a fazer parte do quotidiano das personagens urbanas (Rodrigues, 2016). Portugal abre-se ao resto do mundo (embora o processo já tenha começado ao final da década de 60 e início de 70), há uma maior difusão de ideias e de influências estrangeiras, e o país entra numa fase de liberalismo económico com, nomeadamente, a integração de Portugal à Comunidade Económica Europeia em 1986 (Guerra, 2010; 2018). Constatamos uma maior mobilidade social, um crescimento da comunidade estudantil que constitui então uma figura central do lazer noturno (Rodrigues, 2016) e o surgimento de profissões intelectuais, científicas e também criativas (Martins & Guerra, 2018).

Algumas alterações operam-se ao nível dos modos de consumo e do lazer, tanto na sua maior intensidade quer na sua natureza: há uma procura constante de novas modas, novos estilos, sensações e experiências que transformam os modos de vida, principalmente nas grandes cidades portuguesas e na juventude (Martins & Guerra, 2018). Uma cultura juvenil nasce de mão dada com uma vontade de abraçar novas sensibilidades estéticas, uma procura de cosmopolitismo, de liberação dos costumes e o surgimento de valores como a mobilidade, a flexibilidade, a relativização, a fusão, a imprevisibilidade, características de uma era pós-moderna (ibidem).

É neste contexto de rutura com o passado e a tradição que ganha forma um circuito noturno nas grandes cidades e que muitos espaços de lazer noturno e cenas musicais surgem - com uma importante influência artística de fora, nomeadamente dos Estados Unidos da América (Guerra, 2010). Com estas mudanças sociais, políticas e económicas, o lazer noturno ganha em acessibilidade e visibilidade, quando era até então reservado a uma elite e principalmente transgressivo (Rodrigues, 2016).

Podíamos falar de uma certa forma do surgimento de subculturas, conceito que foi desenvolvido pela escola de Birmingham com o surgimento de culturas juvenis nos anos 70 e 80 na cultura britânica (Teixeira et al., 2010). O conceito de subcultura permite pensar as relações entre juventude, estilo e gosto musical (Bennet, 1999) e podia ser definido como “um grupo com certas características culturais que lhe permitem ser distinguido de outros grupos e da sociedade mais ampla da qual emergiu”²⁴ (Muggleton, 2007, p.4877). As subculturas podem ser pensadas mais especificamente como “formas de resistência face à cultura dominante, expressões autênticas da juventude e da classe operária, descomprometidas relativamente a lógicas de comercialismo” (Teixeira et al., 2010, p.20). Na questão da subcultura existiria então um vínculo entre classe e gostos musicais, estilo de vida e pertença a uma cena específica. Contudo, não parece evidente que este conceito possa ser usado hoje em dia como ferramenta analítica relevante para entender a juventude, a música e o estilo - voltaremos a este ponto na análise dos dados - na medida em que impõe linhas de divisão e categorias sociais que são às vezes difíceis de verificar de forma empírica (Bennet, 1999).

Para voltar à cidade do Porto, a espacialização do lazer noturno não sempre assumiu a forma do atual *party district* na baixa. Pelo contrário, no fim dos anos 80 e início dos anos 90, os espaços de lazer noturno encontravam-se principalmente perto do rio ou do mar com um uso noturno das esplanadas (Rodrigues, 2016). Podemos também identificar a zona da Foz e da Boavista como zona de lazer noturno importante a partir do fim dos anos 70 com o surgimento de novos estabelecimentos, esta sendo dominada por uma classe económica alta (ibidem). A zona da Ribeira, no entanto, inscreve-se num

²⁴ Tradução livre da autora.

registo mais popular e eclético e constituiu dos anos 70 até aos anos 90 uma zona essencial do lazer noturno no Porto (ibidem. Nos anos 70 e 80, e mais no interior da cidade, os centros comerciais constituem também espaços culturais e de sociabilização importantes¹ (ibidem). Quanto à baixa onde toma forma o atual *party district*, era nos anos 70, 80 e 90 associada à “vida de café” e inscrevia-se num circuito noturno que podia começar ao fim da tarde na baixa para se prolongar ou acabar mais tarde na Ribeira (ibidem).

No fim dos anos 90, a zona da Ribeira que constituía até então um polo do lazer noturno no Porto, começou a esvaziar-se na sequência de novas políticas urbanas que estabeleceram um novo centro da vida noturna: a Zona Industrial (Rodrigues, 2016). Passamos então “de um ambiente artístico e de construção de cenas musicais alternativas” (ibidem, p.116) para “um consumo massivo no qual as indústrias das bebidas, as indústrias do entretenimento noturno e as indústrias musicais encontraram o seu nicho de desenvolvimento seguindo diversas estratégias de capitalização dos espaços” (ibidem). A zona industrial constituiu um centro do lazer noturno até 2007 com o acontecimento da “noite branca” que corresponde, como o escreve Rodrigues (ibidem) a um “processo criminal associado a crimes violentos, a gangs locais e/ou aos grupos de seguranças dos estabelecimentos”. Estes eventos de 2007 criaram um sentimento de insegurança que teve um papel importante na redefinição da Baixa como centro de lazer noturno e na criação do *party district* tal como o conhecemos² (Rodrigues, 2016).

A Baixa divide-se em duas colinas principais: a colina ocidental e a colina oriental com, no meio, como zona de demarcação, a Avenida dos Aliados. A face noturna - mas também diurna - da colina oriental é associada às artes, à cultura, o facto de ter aí a Faculdade das Belas Artes não sendo anódino e constitui-se, portanto, como o centro de espaços de lazer noturno “alternativos” ou *underground* (Rodrigues, 2016). Alguns dos espaços constitutivos do lazer noturno da colina oriental são a Tendinha dos Clérigos, os Maus Hábitos, o Passos Manuel, Gare e, mais recentemente, o Ferro. Por seu lado, a colina ocidental simboliza o atual *party district*, nomeadamente com as galerias de Paris, zona *hype* onde se encontram muitos bares e discotecas e onde se anota um grande uso da rua (ibidem). Todavia, é preciso evitar colocar nas respetivas colinas as etiquetas

“alternativo” e “*mainstream*” porque, por um lado, cada uma se constitui de espaços diversos, alternativos e comerciais e, por outro lado, esta divisão alternativo/mainstream é mais complexa do que parece e por assim dizer não sempre evidente.

É para a colina oriental que olhamos nesta investigação, já que os três espaços estudados, Maus Hábitos, Passos Manuel e Zoom encontram-se na Rua de Passos Manuel, localizada nesta colina, os dois primeiros estando situados na parte superior da rua um em frente ao outro e o terceiro na parte inferior da rua.

Agora que fizemos esta breve contextualização do lazer noturno no Porto, podemos olhar mais especificamente para os espaços de lazer noturno LGBTQ+. Estes apareceram nos anos 80 e 90 na Baixa e Rodrigues (2016) salienta alguns: o Moinho de Vento, o Bustos, o Glam (ou Boys’r’us) e o Sindicato, todos fechados atualmente. Estes espaços eram geralmente associados à música pop e à música pimba, com certas exceções como o café na Praça que estava mais associado à música eletrónica e era frequentado por um público amplo porque encerrava tarde e permitia uma certa liberdade e emancipação (ibidem).

Contudo, estes bares *gay* eram maioritariamente dominados por homens (Rodrigues, 2016) e bem que constituindo espaços de liberdade, de expressão identitária e de pertença para uma parte da comunidade LGBTQ+, tal provavelmente não era o caso para o resto. Para tomar um exemplo, sabemos que as mulheres se integraram mais tardiamente no lazer noturno e no *clubbing* (Teixeira et al., 2010), a mulher sendo por muito tempo limitada ao espaço privado, ao lar, e o espaço público permanecendo principalmente no domínio do homem. Podemos então perguntar o que advém das mulheres homossexuais que, para além de serem mulheres, pertencem a uma minoria sexual, quando os homens homossexuais já dispõem de um número reduzido de espaços onde sociabilizar e se exprimir livremente (emocionalmente, afetivamente ou sexualmente). Como escreve Rodrigues (2016, p.250), “Sublinhe-se que a afirmação homossexual feminina na cidade noctívaga se faz num compasso mais lento por comparação à afirmação homossexual masculina”. É com o tempo que os espaços se vão diversificando, que as mulheres entram no lazer noturno e que começam a aparecer

festas com uma maior participação das mulheres (*queer*), quer ao nível da participação nas festas⁵ quer ao nível da produção destes eventos (ibidem).

Hoje, embora existam clubes *gay* como o Zoom (espaço que se diz “misto” e “hetero-friendly”) e também o Café Lusitano, o lazer noturno das pessoas *queer* e mais especificamente das mulheres *queer* não se reduz a estes espaços. Vários bares e clubes que não possuem o label LGBTQ+ são frequentados por esta comunidade. Podemos salientar aqui o Passos Manuel, o Café au Lait, que Rodrigues (2016) também identifica como espaços GLS²⁵ mas também o Maus Hábitos e, espaço que emergiu no início desta investigação, o Ferro. Estes espaços são de facto considerados como alternativos, abertos a diversos grupos sociais e, mesmo que não se definindo através do label LGBTQ+, constituem espaços de sociabilização importantes para as pessoas da comunidade.

Entra agora em jogo a questão de cena, essencial na compreensão do lazer noturno e dos seus espaços.

“Toma-se a cena enquanto conjuntura na qual a música, o seu álibi, é ultrapassada juntando-se a ela um conjunto de códigos, práticas e identidades partilhadas que veiculam culturas e são disseminadas, nomeadamente por via mediática, ditando modos de estar, de dançar, de ouvir, de apresentar e de consumir” (Rodrigues, 2016, p.120).

Embora a questão de cena não constitua o objeto de uma análise aprofundada no quadro desta investigação, esta foi crucial na escolha dos três espaços estudados. Efetivamente, podíamos ter escolhido espaços abertamente LGBTQ+ que, na cidade do Porto são bares ou clubes *gay* comerciais que passam maioritariamente clássicos da música pop e da *dance music*, propõem espetáculos de *drag* e são muitas vezes dominados por homens *gay*. Trata-se aqui de uma cena distintiva própria à cultura *gay* e associada a um certo tipo de música e que implica “o glamour, a libertação, a exuberância e a expressividade” (Rodrigues, 2016, p.121). Longe de negar as especificidades de diferentes espaços que pertencem a uma mesma cena, pareceu

²⁵ Gays, lésbicas e simpatizantes.

interessante abranger várias cenas a fim de compreender os diferentes modos com os quais se constituem as relações entre espaço, género e sexualidade bem como as normas, sociabilidades, interações e práticas próprias aos três espaços.⁷ Também teria sido redutor falar da experiência do lazer noturno das mulheres *queer* e olhar apenas para os bares e clubes *gay*, dado que esta é muito mais diversa e estende-se para além destes espaços ou nem os engloba.

O lazer noturno na cidade do Porto é constituído por várias cenas, muitas podendo ser associadas a um mesmo espaço (pensamos aqui no Maus Hábitos que é extremamente diversificado) e estas influenciam os modos de sair a noite, de apresentação e de consumo. Contudo, as cenas e as identidades que lhes são ligadas não estão ao abrigo de dinâmicas de homogeneização ou de mercantilização (Rodrigues, 2016).

“As cenas correm também o risco de se diluírem ou serem absorvidas e até silenciadas pelas indústrias do lazer noturno e seus consumos. O dito mainstream/comercial e a entrada no quotidiano linear parecem [...] ser o destino inevitável de algumas cenas. Porém, estas contemplam, mesmo dentro de uma linearidade, momentos, lugares, experiências e expressões inovadoras, democráticas, contestatórias e emancipatórias. A cena faz então parte do domínio fenomenológico da cidade noctívaga. Os espaços que as albergam, a sua generalização, popularização e multiplicação e as identidades que agregam provocam uma reação nos noctívagos invictos. A manutenção de um registo alternativo ou purista da cena coexiste com o seu registo mais dominante” (Rodrigues, 2016, pp.120-121).

Aparece de novo este movimento entre homogeneização e diferenciação como previamente visto no capítulo “Pensar o espaço urbano”. Isto constitui um aspeto sem dúvida contraditório, mas que é intrínseco ao lazer noturno de hoje que se encontra entre linearidade, regulação e possibilidades de subversão e de emancipação, entre a existência por um lado de *niches*, de cenas específicas, e da mercantilização destas e a tendência à homogeneização.

“Com a passagem da produção fordista para a produção flexível e pós-fordista, emergem micro nichos de oportunidades que acompanham a hibridação e multiplicação de culturas. No caso da cidade noctívaga e dos seus lugares, a captação de fluxos sobrepõe-se às qualidades noctívagas essenciais que são, tal como outros domínios do quotidiano, mercantilizados. Coexiste a diversidade de mercados e o consumo de massas que alimenta o mainstream” (Rodrigues, 2016, p.119).

É no seio deste contexto particular com as suas dinâmicas, especificidades e contradições que se encontra esta investigação.

Metodologia

A escolha de uma metodologia de caráter qualitativo pareceu mais adequada para o objeto desta investigação, dado que esta procura sobretudo explorar as representações, as significações e as práticas das participantes da investigação. Uma investigação qualitativa permite captar a voz dos participantes e também compreender as suas perspetivas acerca dos seus ambientes (Creswell, 2014) e também favorece um desenvolvimento mais aprofundado das questões identitárias, culturais e emocionais que constituem o objeto da investigação.

Como modelo e metodologia de investigação foi escolhida a etnografia, incluindo várias técnicas de recolha dos dados tais como a observação participante com o uso do diário de campo, as entrevistas e a fotografia social. A etnografia permite ganhar acesso aos comportamentos, às interações e representações de um certo grupo (Creswell, 2016) e procura entrar no dia a dia das pessoas observadas, ou melhor, neste caso, no “noite a noite”, como diria Rodrigues (2016).

Tentamos alcançar uma perspetiva holística tendo como base o particular, focando-se no modo como os indivíduos descrevem e conceptualizam o seu mundo. Cruzamos aqui várias técnicas de recolha de dados para beneficiar de um pluralismo metodológico. A observação dá ao pesquisador um acesso privilegiado às práticas, aos comportamentos e às interações, enquanto a entrevista permite, mais especificamente, ter acesso aos discursos, às palavras e às representações. Parece, portanto, essencial nesta investigação cruzar estes dois aspetos (discursos e práticas) para beneficiar de uma compreensão mais completa do objeto de estudo. Ao longo da investigação foi realizado um vai e vem constante entre teoria e empiria. No fim da investigação foram incorporados os pontos de vista das participantes (emic) e da pesquisadora (etic).

Durante a investigação foi preciso adaptar as técnicas de recolha de dados. Devido ao contexto pandémico, os três espaços estudados foram encerrados em março de 2020 e não abriram desde então, pelo menos na sua configuração de club. Isto impediu não somente a realização da segunda fase de observação participante, mas também a execução de um trabalho de fotografia e filmagem suficientemente

aprofundado para permitir a elaboração de uma análise sociológica deste. Foi necessário adaptar-se e encontrar estratégias para continuar a investigação apesar do encerramento dos espaços estudados. A ênfase foi colocada nas entrevistas, nos relatos e nas lembranças de várias pessoas que frequentavam estes diferentes espaços. Por isso foi decidido falar mais de uma exploração etnográfica do que de uma etnografia, tal como era o objetivo inicial, a fim de corresponder mais fielmente à natureza da investigação.

Notas sobre a etnografia

A etnografia é, para além de uma metodologia, “*um modo de existir e um estilo de habitar as ciências sociais*” (Fernandes, 2002, p.23) que se situa “*entre a arte e a ciência*” (ibidem).

“Do lado da arte, existe o treino do olhar com minúcia com que se treinam um escultor ou um arquiteto; convoca a capacidade narrativa e o domínio de textos semelhantes aos do novelista - e não há verdadeiro etnógrafo que não habite a escrita pelo lado de dentro; exige a análise e a extracção de formalismos própria ao ensaísta. Do lado da ciência, não dispensa as aprendizagens *standard* próprias à tradição de qualquer comunidade científica; e, por muito que se diga dela ser um modo personalizado de trabalho empírico, chamando o investigador à participação e ao envolvimento, não dispensa o cultivo da imparcialidade nem a procura do rigor [...]” (Fernandes, 2002, pp.23-24).

Mais do que somente uma forma de recolher dados, Pink (2001) define a etnografia como uma forma de criar e representar o conhecimento que está baseado na própria experiência do pesquisador. O objetivo da etnografia não é produzir uma verdade absoluta, mas uma verdade provisória, como costuma ser em qualquer processo de pesquisa científica. Procura oferecer uma versão da experiência da realidade do pesquisador, uma versão que seja a mais fiel possível ao contexto no qual o conhecimento foi produzido (ibidem). Como escreve Velho (1978), a antropologia (e mais especificamente aqui a etnografia) identifica-se com técnicas como a observação participante ou a entrevista e privilegia o contacto direto e pessoal.

“Insiste-se na ideia de que para conhecer certas áreas ou dimensões de uma sociedade é necessário um contato, uma vivência durante um período de tempo razoavelmente longo, pois existem aspectos de uma cultura e de uma sociedade que não são explicitados, que não aparecem à superfície e que exigem um esforço maior, mais detalhado e aprofundado de observação e empatia” (Velho, 1978, pp. 123-124).

É precisamente por isso que foi escolhida tal abordagem, pois a noite, bem como as questões do género e da sexualidade no seu seio, não são visíveis por todos e abrangem experiências íntimas, pessoais, as quais podiam dificilmente ser compreendidas sem contacto próximo e relações de empatia.

As entrevistas

Nove entrevistas de tipo individual e semi-diretivo foram realizadas com mulheres *queer* que frequentavam um ou mais dos espaços observados (anexo 7).²⁶ Seis delas ocorreram pessoalmente enquanto as outras três foram feitas por escrito e, portanto, *online*. Todas as entrevistas foram realizadas entre meados de maio e o fim de outubro. Tentámos diversificar as participantes, seja ao nível da idade (isto apresentando alguns limites porque o público dos clubes é maioritariamente jovem), de identificação de género, de orientação sexual, de nacionalidade e também do papel no espaço (artistas, trabalhadoras, consumidoras). Em todos os casos, as pessoas entrevistadas possuem um certo conhecimento de um dos clubes e um perfil relevante para o objeto de estudo. Encontra-se no anexo 3 uma grelha que reúne os dados sociodemográficos das pessoas entrevistadas, estabelecida a partir da ficha de caracterização sociodemográfica (anexo 2).

Um guião de entrevista semiestruturado (anexo 4) foi realizado previamente a fim de determinar as diferentes temáticas para serem tratadas com as participantes. A decisão de optar por entrevistas semiestruturadas em vez de não-estruturadas foi devida à densidade e complexidade dos assuntos abordados: a identidade constitui uma

²⁶ Para Passos Manuel, Maus Hábitos e Zoom foram recolhidos respectivamente 5, 6 e 7 testemunhos, mais ou menos aprofundados, pois certas entrevistas abordaram vários espaços mas focalizaram-se mais sobre um ou o outro, dependendo da frequência com a qual a participante frequentava os espaços.

questão ampla e para manter o foco no lazer noturno e no espaço, pareceu preferível manter uma estrutura embora dispondo de uma certa flexibilidade.

É preciso agora fazer alguns comentários sobre as características sociodemográficas das participantes. Embora o grupo seja em muitos aspetos heterogéneo e assim tenhamos acesso a uma pluralidade de perspetivas, isto não impede que haja certos aspetos a serem tomados em conta na leitura da análise dos dados.

Uma primeira característica do grupo de pessoas entrevistadas é que oito delas são brancas, elemento que pode influenciar muito as perspetivas e as experiências do lazer noturno. Há somente uma participante negra, e este atributo revelou-se particularmente relevante na sua experiência do lazer noturno. Embora a perspetiva desta participante seja incluída na análise e na discussão dos dados, é impossível generalizar a sua perspetiva, pois seria preciso conduzir outras entrevistas com pessoas negras e assim ter acesso a vários relatos. É importante levar em consideração que a maioria dos dados recolhidos provêm de entrevistas realizadas na maioria com pessoas brancas e, portanto, reflete maioritariamente um certo tipo de realidade que não é necessariamente a realidade de todos.

Em seguida, a maioria das pessoas entrevistadas têm um diploma de ciclo superior e/ou estão a realizar estudos universitários, muitas vezes na área das artes ou das humanidades, elemento que pode influenciar o modo de contar as vivências, de exprimir os sentimentos e de dar um sentido às suas experiências. Isto denota-se nomeadamente no vocabulário usado bem como na forma de interagir com a pesquisadora, ponto que será retomado posteriormente.

Finalmente, é importante salientar que a identificação com a categoria “mulher” é relativa. Esta categoria está aqui utilizada de forma livre, na falta de outra palavra e de outra categoria. Como Butler (1993) o explica, a questão não é de saber se devemos falar ou não de “mulheres”, mas sim de compreender como esta categoria se constituiu como referência e como a podemos ressignificar, como nos podemos libertar dela, nomeadamente através do seu uso enquanto categoria política. Nesta investigação, a

categoria mulher é pensada de forma que abrange uma diversidade de experiências e não somente como uma identidade de género, por um lado por falta de outras palavras, e por outro lado para não invisibilizar os processos de dominação que implica. A categoria mulher envolve relações de poder e de dominação, desigualdades, discriminações e corresponde a experiências específicas que se diferenciam da experiência dos homens cis-género. De algum modo, as pessoas entrevistadas ainda possuem certo um vínculo com esta categoria²⁷ (seja ao nível da socialização e/ou da percepção que os outros têm delas e as discriminações que isto implica), apesar de se identificarem como não-binárias ou de género fluido, por exemplo.

A observação participante

A observação participante foi realizada num período de cinco meses e meio nestes três espaços: Maus Hábitos, Passos Manuel e Zoom, tendo decorrido em festas principalmente ao fim de semana, com algumas exceções durante os feriados e em festas específicas como o Carnaval. As observações foram divididas em duas fases, a primeira com um propósito exploratório, de setembro até meados de dezembro de 2019, e a segunda de meados de janeiro até ao fim de fevereiro de 2020. Esta segunda fase de observações mais estruturadas devia prolongar-se até o fim do mês de maio, todavia isto não foi possível devido ao encerramento dos clubes no início do mês de março de 2020.

A observação participante consiste em recolher dados pela observação neste caso participante através da presença física do pesquisador no terreno.

« Getting data (...) by subjecting yourself, your own body and your own personality, and your own situation, to the set of contingencies that play upon a set of individuals, so that you can physically and ecologically penetrate their circle of response to their social situation, or their work situation, or their ethnic situation, or whatever.” (Goffman, 1989, p.125)

Isto permite ter acesso às práticas, às interações e à linguagem corporal,

²⁷ O tema da investigação foi sempre apresentado de forma clara e as participantes decidiram ser incluídas nela, sabendo que se tratava de um trabalho sobre as mulheres *queer*, com uma perspectiva abrangente da categoria, deixando a possibilidade de colocar uma outra identidade de género.

elementos que não são necessariamente acessíveis ao pesquisador na realização de entrevistas. As primeiras observações realizadas numa fase exploratória da investigação podem corresponder ao que Pétonnet (1982) chama “observação flutuante”.

“Ela consiste em permanecer vago e disponível em toda a circunstância, em não mobilizar a atenção sobre um objeto preciso, mas em deixá-la flutuar de modo a que as informações a penetrem sem filtro, sem a priori, até ao momento em que pontos de referência e de convergências apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes”²⁸ Pétonnet (1982, p.39).

Numa primeira fase da investigação, com um âmbito principalmente exploratório, as observações foram realizadas de modo muito livre, o objetivo sendo manter-se disponível para ter acesso a diversas informações, sem querer focar-se em elementos específicos à partida. Isto constitui um processo às vezes confuso porque não se sabe muito bem o que observar, ainda mais em contexto noturno onde as informações e os estímulos são muitos e podem sobrecarregar o pesquisador. Todavia, ao longo das observações, é possível destacar certas regularidades, o que permitiu aqui estruturar melhor as incursões no terreno com a ajuda de uma grelha de observação (anexo 4) usada numa segunda fase de observação.

A observação participante é uma técnica particularmente sensorial que envolve o corpo e todos os sentidos do pesquisador. É um processo através do qual o pesquisador recolhe dados acerca do ambiente e dos indivíduos estudados de modo aprofundado e complexo.

“É neste contexto emocional onde o estado do corpo domina até o ponto, às vezes, de impedir o desenvolvimento do pensamento, que se formam mais ou menos conscientemente as primeiras representações que vão posteriormente constituir o fundamento do saber. Um saber sobre o Outro, mas também, um saber sobre si”²⁹ (Caratini, 2012, p.55).

O que Caratini (2012) explica é que cada observação é o resultado de uma

²⁸ Tradução livre da autora.

²⁹ Tradução livre da autora.

comparação entre as representações do pesquisador, a sua cultura, os seus costumes e os das pessoas estudadas, e que cada observação se baseia neste olhar subjetivo. A observação participante não é, então, um processo teórico na medida em que se baseia na experiência sensível e no olhar da pessoa que observa. Esta permite ao pesquisador aprender muito com o processo de auto-reflexividade, ainda mais se este for reconhecido como parte essencial do trabalho de investigação e beneficia de uma análise em profundidade (ibidem).

É importante salientar que quando Caratini (2012) fala sobre o “Outro”, a antropóloga baseia-se principalmente nas pesquisas etnográficas realizadas no estrangeiro onde foi imersa num país e numa cultura diferente da sua. No entanto, não é o caso nesta investigação: o “Outro” mistura-se com o “eu”, e estes dois tipos de conhecimento - sobre o “Outro” e sobre si - cruzam-se, juntam-se e misturam-se. Outra vez, isto reforça a importância de tomar em conta a subjetividade do investigador, as emoções que surgem na pesquisa de terreno, não para as tomar como dados objetivos, mas para a partir delas estabelecer um certo conhecimento, uma vez integradas num processo de reflexividade.

Rodrigues (2016), no processo que se chama “ritmanálise”, insiste também na importância dos sentidos e das emoções e apresenta o corpo do investigador como um metrónimo. Embora o ponto aqui seja a etnografia, estes dois métodos não são, na verdade, tão distintos: ambos salientam a importância da sensorialidade e incluem uma dimensão subjetiva própria ao investigador. O corpo do investigador serve como “[...] ponto de partida, como forma de entrada nos ritmos que se pretende analisar e que nele se entrecruzam.” (Rodrigues, 2016, p.52) O investigador encontra-se “na separação mínima entre poesia e ciência, é o reverso do observador passivo e distanciado que integra a sua observação em premissas fechadas, racionais e estáticas” (ibidem).

Esta atenção chamada para os sentidos e os ritmos é particularmente relevante nesta investigação já que o espaço urbano e a vida noturna são constituídos de espaços vibrantes e intensos em termos de estímulos sensoriais e ritmos, tal como se pode entender a partir do seguinte excerto de texto.

“Assim, este estudioso do ritmo deve mobilizar-se no sentido de escutar uma rua, um espaço público, uma esplanada, uma praça, um bar da cidade noctívaga e procurar entender a forma como são orquestrados esses lugares e que personagens estão envolvidas na sua orquestração; ele deve captar analiticamente os ritmos urbanos num movimento entre subjetividade e objetividade, contemplando as coreografias da cidade ao mesmo tempo que a coreógrafa. Entende as suas cenografias, coreografias, sonoplastias, assim como os seus processos de produção” (Rodrigues, 2016, p.53).

A sensorialidade que já constitui um elemento importante da etnografia é aqui um elemento crucial que foi mobilizado ao longo das observações. O corpo do investigador é uma ferramenta essencial na recolha de informações e estas, integradas num processo de reflexividade, permitem captar as diferentes dinâmicas, emoções e sensações que compõem o espaço, e assim opera um deslocamento entre poesia e ciência, entre o subjetivo e o objetivo, entre o micro e o macro, entre o corpo e a espacialidade (Rodrigues, 2016).

Sobre o diário de campo

Os dados foram recolhidos através das notas de terreno, inscritas no diário de campo e também através do registo audiovisual (elemento que retomaremos posteriormente). O diário de campo é uma técnica específica central a toda etnografia, no sentido em que “O texto é um ponto de fixação das realidades que os órgãos dos sentidos captaram - mas é também o lugar da construção do seu significado sócio-cultural [...]” (Fernandes, 2002, p.24).

O diário de campo não é somente constituído de observações, também pode conter os sentimentos produzidos ao contacto com o ambiente estudado e a sua vida social (Fernandes, 2002). O conteúdo do diário de campo é heterogéneo, pode conter descrições mais factuais, relatos de certos eventos, de certas interações e conversas mas também memórias sensoriais, emoções, sentimentos, desenhos, fotografias, pistas de análise e às vezes ligações à teoria (ibidem). O diário de campo constitui uma peça central da etnografia e acompanha o pesquisador ao longo da sua investigação. É

também uma aprendizagem constante, bem como o processo da etnografia, que não se aprende nos livros mas sim através da experiência (ibidem).

Nesta investigação, o diário de campo constitui-se principalmente de observações “em bruto” que surgiram na realização das observações, mas também de reflexões e questionamentos redigidos de modo sistemático após os eventos observados. Numa primeira fase, as informações foram recolhidas de forma não-estruturada, muito livre, para depois serem reorganizadas, o que levou à redação de uma grelha de observação usada numa segunda fase de observações para recolher dados de modo mais estruturado. No entanto, o encerramento dos espaços estudados colocou um termo às observações, o que impediu a continuação da redação do diário de campo no seu sentido mais rigoroso (notas, relatos e questionamentos do investigador a partir das observações realizadas). A escrita do diário de campo que idealmente deve, na etnografia, constituir a fonte de dados principais, foi interrompida relativamente cedo na investigação se contarmos o tempo de adaptação necessário para o domínio desta ferramenta.

Materiais audiovisuais

O uso da fotografia e, de uma forma mais geral, de materiais audiovisuais, constituem uma técnica ainda controversa em sociologia. Esta é, na verdade, um pouco particular porque situa-se “na tensão entre os limites da ciência, da tecnologia e da magia” (Ferro, 2005, p.379). É atribuída uma dimensão subjetiva (e, por isso, controversa) à imagem. É verdade que uma fotografia é o objeto de uma escolha: o que colocamos num plano e o que deixamos por fora. Existe sim uma questão em relação à objetividade, mas é possível afirmar o mesmo com os outros métodos sociológicos, e defendemos aqui que “a neutralidade axiológica é uma ilusão de alguns que pretendem fazer as ciências sociais segundo o molde das ciências naturais” (ibidem, p.381).

A fotografia, embora nunca completamente objetiva - como todo outro método de pesquisa nas ciências sociais, podemos argumentar - permite, contudo, fixar no tempo um momento que aconteceu, mesmo efêmero, e trazer assim um conhecimento, uma versão da realidade que se encontra fora das palavras. Ferro (2005, p.378) escreve

que “Se nos confinamos à linguagem verbal, ignoramos os restantes códigos que regem sistemas de comunicação específicos. O sociólogo deve aprender a ler, a escrever, mais também a ver, a ouvir, etc”.

O uso de elementos audiovisuais ainda tem muitas vezes um propósito apenas ilustrativo ou se encontra em oposição ao texto escrito (Pink, 2001). Contudo, seria sem dúvida mais interessante focar-se na relação que existe entre conhecimento visual e conhecimento verbal (ibidem). Esta investigação inscrevia-se inicialmente nesta perspetiva: construir ligações entre os diversos materiais tais como a fotografia e o vídeo, as notas de terreno registadas no diário de campo, o discurso das participantes e a escrita teórica mais formal. Como Pink (ibidem) explica, usar estes diferentes meios permite representar a “história” da pesquisa de várias maneiras.

“Therefore the photographs did not simply ‘illustrate’ the field notes, and the video was not simply ‘evidence’ of conversation, interviews or actions. Rather, images and words contextualized each other, forming not a ‘complete’ record of the research but a set of different representations and strands of it” (Pink, 2001, p.96).

No entanto, o encerramento dos espaços estudados impediu a realização deste objetivo inicial. A câmara usada para gravar e fotografar foi adquirida no início do ano de 2020 e com a limitação de tempo não foi possível recolher a quantidade de materiais suficiente a partir dos quais propor uma reflexão sociológica rigorosa. Contudo, sendo a fotografia uma técnica de recolha de dados que permite rever e reinterpretar (Ferro, 2005), os materiais audiovisuais recolhidos foram usados de outro modo. Com o encerramento dos clubes e, portanto, o desaparecimento do terreno, tal foi, na verdade, muito útil, a fim de conservar um acesso aos eventos passados e aos espaços inacessíveis com o suporte das fotografias e dos vídeos. Estes permitiram imersões no contexto do lazer noturno, ter um acesso às memórias, a certas sensações através do aspeto visual, auditivo e também emocional na medida em que as imagens e os vídeos carregam muitas vezes emoções para a pessoa que os criou ou a pessoa que está representada neles (Pink, 2001).

Sobre a reflexividade e o lugar do investigador

A reflexividade ocupa um lugar central na etnografia. Esta não é tanto algo que cancela a subjetividade, mas sim que procura entender como os dados recolhidos podem ser influenciados pela presença e pela identidade do pesquisador, tomando em conta questões como, por exemplo, a etnia, a idade, a classe social e o género.

“Rather than existing objectively and being accessible and recordable through ‘scientific’ research methods, reality is subjective and is known only as it is experienced by individuals. By focusing on how ethnographic knowledge about how individuals experience reality is produced, through the intersubjectivity between researchers and their research contexts, we may arrive at a closer understanding of the worlds that other people live in. It is not solely the subjectivity of the researcher that may ‘shade’ his or her understanding of ‘reality’, but the relationship between the subjectivities of researcher and informants that produces a negotiated version of reality” (Pink, 2001, p.20).

Em vez de ver a subjetividade do investigador como um elemento que é preciso evitar, podemos considerar este como um aspeto intrínseco ao conhecimento etnográfico bem como à sua interpretação e à sua representação (Pink, 2001).

Um elemento central que temos de considerar é a questão da distância (Velho, 1978). Onde o investigador se situa em relação ao objeto de estudo e aos participantes da investigação? A questão da distância é complexa: “O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas, até certo ponto, conhecido” (ibidem, p.26). Efetivamente, podemos ver vários grupos e várias pessoas no quotidiano, cruzá-los na cidade e dispor assim de uma certa familiaridade mas isto não significa que exista um grande conhecimento das suas vidas, crenças e representações (Velho, 1978). Em função da classe, de onde nos encontramos na hierarquia social, esta familiaridade pode vir com um olhar específico, consequente dos preconceitos e representações que temos sobre um certo grupo de pessoas. Podemos tomar o exemplo de um grupo de homens velhos que se juntam todos os dias para jogar cartas num jardim no centro do Porto onde vive

a investigadora. São familiares, a investigadora vê-os todos os dias, contudo, ela não possui muitos conhecimentos sobre as suas vidas.

Agora, em relação a esta investigação, podemos dizer que existe uma certa familiaridade na medida em que a investigadora conhece os espaços, já os tem frequentado. Todavia, como foi mencionado na parte introdutória do projeto, a posição da investigadora foi sempre particular, simultaneamente dentro e fora, no centro e nas margens, nomeadamente por ser estrangeira e não ter o português como primeira língua (a distância reduzindo-se com os progressos no domínio da língua, mas nunca desaparecendo). Isto cria uma distância apesar da familiaridade e do certo conhecimento construído ao longo do tempo. Efetivamente, a pesquisadora não conhece estes espaços e esta cidade há muito tempo (alguns anos, mas não cresceu nem fez todo o percurso universitário lá). Não viveu lá enquanto mulher *queer* durante muito tempo, como algumas das participantes.

Contudo, a não-familiaridade - relativa neste caso³⁰ - não traduz um desconhecimento ou uma distância completa. Um dos maiores pontos que precisamos tomar em consideração é o fato de que a investigadora também ser percebida como mulher e pertence a uma minoria sexual. Isto cria uma maior aproximação, não necessariamente uma familiaridade mas um conhecimento e, com certeza, uma identificação. Podíamos levantar o problema de objetividade ligado à posição de pesquisadora com o seu objeto de estudo, mas a relatividade da noção de objetividade na etnografia já foi tratada e hoje parece estabelecido o facto de que toda verdade se inscreve num contexto específico e é provisória. Isto não quer dizer que o rigor científico não importa, pelo contrário, mas simplesmente que a ideia que o investigador tenha de ser completamente exterior ao seu objeto de estudo para alcançar a objetividade foi desconstruída e invalidada (por um lado porque foi desconstruído o conceito de objetividade em si, por outro lado porque as questões da distância e da familiaridade são mais complexas do que isto). Poderíamos também perguntar se exterioridade implica necessariamente objetividade. No caso de um homem cis-género e

³⁰ Para além da questão da nacionalidade, outros aspetos sociais aproximam a investigadora das participantes, tais como a idade ou o facto de serem estudantes por exemplo.

heterossexual (e, assim, uma pessoa a partida exterior a este objeto de estudo) fazer uma investigação sobre mulheres *queer*, poderíamos afirmar que a sua posição é mais objetiva? Em relação a questões identitárias como estas, não parece que haja uma posição que permita ter um olhar completamente neutro, pois o facto de ser homem e de ser heterossexual envolvem perceções específicas, parcialidade e não neutralidade.

Podemos salientar o facto de que a identidade (de género e sexual) pode ter ajudado a investigadora na sua investigação, nomeadamente no acesso às pessoas com as quais conduziu as entrevistas. Para além disto, a investigadora sentiu uma certa informalidade, um certo conforto e uma simetria na interação com as participantes, simetria às vezes complicada de alcançar devido à posição de pesquisador e também a outras características como a nacionalidade, a classe, a etnia, o género ou a orientação sexual. Isto é ainda criticado na antropologia, disciplina que foi desenvolvida no âmbito do projeto colonial e cujos princípios correspondiam a uma construção de saber de um pesquisador (muitas vezes um homem branco ocidental) sobre o *Outro* (Traoré, 2015). A posição do pesquisador é particular, a investigação procura estudar este *Outro* e envolve uma relação de poder, ainda mais visível quando o objeto de estudo incide sobre minorias (neste caso sexual e/ou de género). O pesquisador, no termo da sua investigação, produz um conhecimento, uma verdade (temporária e contextual) sobre o *Outro*. Toda tentativa de narração da experiência do *Outro* envolve relações de poder (ibidem).

Contudo, a investigadora sentiu que as fronteiras entre o académico e o privado ou pessoal foram atenuadas e que esta relação de poder desapareceu, por um lado porque as participantes foram consideradas como indivíduos e não somente fontes de informações e de dados que devem ser tratadas de forma “neutra”, por outro lado porque as pessoas entrevistadas são na maioria estudantes ou artistas *queer* da idade da investigadora e muitas têm um conhecimento sobre as problemáticas do género ou da sexualidade (isto foi perceptível no vocabulário usado por elas, apesar do cuidado com a redação de perguntas simples e sem termos específicos relativos ao objeto de estudo que podiam não ter sido compreendidas). Isto tira um pouco da formalidade das entrevistas que, por vezes, pareceram mais uma conversa e um momento de partilha do

que uma entrevista séria (sem todavia perder o foco das perguntas e dos assuntos). Como foi mencionado, isto colocou a investigadora numa posição ambígua, mas também lhe permitiu uma abertura, seja no acesso às pessoas ou nas coisas que lhe foram contadas, já que a proximidade proporcionou empatia e o estabelecimento de uma relação de confiança.

A investigadora aproveitou esta posição particular, dentro e fora, “o Outro que observe o Outro” para retomar as palavras de Traoré³¹ (2015, p.33), o Outro que escreve o Outro, para tentar representar da forma mais fiel as experiências, os relatos, as perspectivas que lhe foram partilhadas, para falar não no lugar das pessoas que contribuíram para esta investigação mas com elas, para desconstruir os retratos simplificados e olhar para a diversidade das experiências e ainda mais evitar as representações vitimizantes. A investigadora acredita que a proximidade do pesquisador com o seu objeto de estudo - ainda mais quando este abrange temáticas particularmente sensíveis e/ou pessoas que pertencem a certas minorias ou que estão envolvidas em relações de poder no quotidiano - pode constituir uma vantagem na compreensão e na representação deste, a partir do momento em que o investigador tenha consciência da sua posição particular e que esta seja claramente explicitada.

³¹ A antropóloga escreve isto acerca do tema pós-colonial de que não se trata aqui e com o qual não queremos estabelecer um paralelo direto, as duas questões tendo implicações específicas que não procuramos comparar.

Análise e discussão dos dados

Caracterização dos três espaços

A fim de compreender melhor os dados recolhidos, é essencial estabelecer uma caracterização dos três espaços estudados durante a exploração etnográfica. Situam-se todos na mesma rua, na colina oriental do *party district*. Maus Hábitos e Passos Manuel encontram-se um em frente ao outro na parte superior da rua e o Zoom está localizado no fundo de um beco sem saída na parte inferior da rua. A entrada do Zoom está um pouco escondida, enquanto que a entrada dos dois outros espaços se encontra à face da rua. Maus Hábitos e Passos Manuel foram criados no início dos anos 2000 e o Zoom alguns anos mais tarde, por volta de 2010 (Rodrigues, 2016).

O Maus Hábitos é um espaço de intervenção cultural onde são organizados diversos eventos tais como exposições, concertos ou festas, e inclui também um espaço de restauração. A programação é diversificada, diferentes noites temáticas são organizadas por diferentes coletivos e entidades, da pop à *dance music*, passando pelo hip-hop e pelo funk. O espaço tem várias funções e está aberto tanto em horário diurno como noturno. De dia funciona como café e restaurante e é possível ver exposições ou conferências. De noite, o espaço pode ser um lugar onde se janta, onde se bebe um copo antes da festa e, mais tarde, em função dos eventos, funciona como sala de concerto ou clube, fechando por volta das seis da manhã.

O público dos Maus Hábitos é por estes motivos muito diversificado. Se olharmos apenas para o seu lado noturno, o público deste espaço é relativamente novo, embora seja difícil categorizá-lo por causa da diversidade dos eventos propostos, organizadores e estilos de música. É efetivamente um dos aspetos mais marcantes das observações, mas também das entrevistas: o espaço não possui uma clientela homogénea. Assim, é difícil vincula-lo a um determinado tipo de público. As regularidades operam-se mais ao nível dos organizadores e artistas mais do que ao nível do espaço em si, por estarem relacionados com um certo tipo de público. A presença de um público LGBTQ+ depende por isso muitas vezes do tipo de evento organizado, embora o Maus Hábitos pareça constituir, no imaginário de cada um, um espaço LGBTQ+ *friendly*, nomeadamente com

a natureza dos eventos organizados (podemos citar alguns exemplos como a *groove ball* inspirada na cultura dos *ballrooms*, festa que já não existia no início desta investigação, a Beyoncé Fest, a Shugga Lickurs, a Slutwalk e a Kebraku) que dão uma atenção particular à promoção de artistas mulheres, LGBTQ+ e outros.

Em termos espaciais, o Maus Hábitos encontra-se no último piso de um grande prédio composto por um grande parque de estacionamento. É relativamente grande, a parte acessível ao público constitui-se de uma sala de concerto principal com uma pista de dança, dois espaços exteriores, um grande corredor também usado como espaço onde as pessoas se sentam, bebem, fumam e conversam e a sala de restaurante que pode ser transformada num segundo *dancefloor* à noite. As entradas são geralmente pagas para eventos específicos (muitas vezes à volta dos cinco euros, às vezes três euros), o acesso à sala do restaurante que se transforma em bar e pista de dança à noite sendo muitas vezes gratuito. Ocasionalmente, eventos livres são organizados. As casas de banho são divididas entre mulheres e homens e esta divisão é maioritariamente respeitada.

O segundo espaço, o Passos Manuel, é um cinema antigo que hoje em dia ainda tem esta função, mas é também usado como sala de espetáculo para concertos ou performances e também como bar e clube, a sala de cinema em si sendo acessível só para a projeção de filmes ou na configuração do espaço como sala de espetáculo. Na sua configuração de clube, são organizados maioritariamente eventos de música eletrónica, promovendo uma diversidade de artistas e vários estilos musicais no espectro da música eletrónica. Os eventos organizados ao fim de semana são pagos, todavia o acesso ao bar à semana e aos eventuais concertos é livre. Quando funciona em registo de *clubbing* costuma fechar por volta das cinco da manhã.

Também é difícil caracterizar a clientela deste espaço. Seria muito simples dizer que o público é constituído apenas por jovens *ravers* que ouvem música techno (como foi sugerido numa entrevista). Efetivamente, entre a semana e o fim de semana, a clientela muda, e o público é particularmente diversificado em termos de idade. É preciso salientar que, apesar da presença de frequentadores regulares, o público também pode mudar em função dos artistas que tocam em certos eventos:

efetivamente, quando um *lineup* reúne artistas *queer*, podemos observar uma maior presença de frequentadores LGBTQ+.

Dos três espaços da pesquisa, este é sem dúvida o menor, composto pelo bar na parte de cima e da pista de dança e casas de banho na parte de baixo, constituindo uma espécie de cave (anexo 6). As casas de banho não são mistas embora a divisão não seja respeitada e estas servem também de espaço onde as pessoas vão para descansar um pouco, para fazer uma pausa, onde se juntam e se sentam e conversam. Na parte de cima encontram-se os privados, espaços escondidos atrás do bar e a partir dos quais é possível ver a sala de cinema. O Passos é de uma forma mais geral pouco iluminado em comparação com os outros dois outros espaços. Este elemento, em conjunto com a sua configuração espacial, criam um ambiente intimista.

O terceiro espaço, o Zoom, é um clube gay definido como “hetero-friendly” que propõe festas pop e house acompanhadas de espetáculos de drag e *gogo dancers*. Este abre ao fim de semana com música pop na sexta feira, e *house* no sábado.

O público é maioritariamente novo e compõe-se em grande parte de homens *gay*, especialmente ao sábado, a sexta-feira sendo o dia onde é possível ver uma maior presença de mulheres. A programação do Zoom é extremamente regular: os DJs da sexta-feira e do sábado não mudam salvo raras exceções e a *playlist* muda pouco de semana para semana. O público também é mais homogêneo e regular do que nos outros espaços. Contrariamente ao Passos e ao Maus Hábitos, o Zoom corresponde a uma cena específica (a cena *gay mainstream* e comercial) que é possível encontrar em vários países com os mesmos códigos de vestimenta, o mesmo tipo de espetáculo e sobretudo as mesmas músicas que tocam na maioria dos clubes gays comerciais em todo o mundo.

Em termos de espaço, o Zoom é um antigo armazém e compõe-se de uma grande pista de dança com um palco onde atuam as *Drag Queens*, e por trás a cabine do DJ. A parede da pista de dança é coberta de espelhos e dos três espaços é o mais iluminado, com bolas de discoteca e focos de luz de várias cores em movimento (anexo 6). Sem querer dizer que se trata do espaço com a estética mais trabalhada (o Passos também tem uma estética particular, apenas mais sóbria), é o espaço mais colorido, mais

iluminado, mais teatral, metaforicamente, mas também literalmente com os espetáculos de *Drag*. Acima da pista de dança encontra-se uma plataforma com um bar e de onde é possível observar o espaço inteiro e fazer uma pausa, o espaço de baixo estando geralmente cheio de pessoas e onde não é possível ter muito espaço pessoal. As casas de banho são mais ou menos mistas, encontram-se no mesmo lugar, não há uma divisão na fila e a pia é a mesma para todos, mas uma das cabines é reservada para as mulheres e o resto para os homens.

Estes três espaços foram escolhidos porque constituem espaços LGBTQ+, como é o caso do Zoom que se apresenta abertamente como clube gay, ou LGBTQ+ *friendly*, como é o caso do Maus Hábitos e do Passos Manuel que, embora não reivindiquem esta designação, são considerados como espaços alternativos que permitem tipos de sociabilidades e expressões identitárias alternativas. Rodrigues (2016) identifica certos espaços que correspondem a esta característica, nomeadamente o Passos Manuel, mas poderíamos acrescentar sem dúvida a esta lista o Maus Hábitos.

“Destaca-se ainda neste contexto, uma série de espaços e festas que, não fazendo do GLS a sua marca, normalmente representados como alternativos, também são representados como GLS – como, por exemplo, o Passos Manuel, o Armazém do Chá e o Café Au Lait. Estes espaços e festas apresentam-se enquanto lugares de liminaridade ‘positiva’, de afirmação e expressão contra cultural” (Rodrigues, 2016, p.249).

Existem outros espaços de lazer noturno LGBTQ+ no Porto, como o café Lusitano, mas que não foram escolhidos como lugares de investigação. Este último fazia inicialmente parte dos espaços a serem estudados, mas depois de algumas observações no terreno, decidimos retirá-lo. Efetivamente, este constitui mais um bar do que um clube e assume então uma tipologia completamente diferente que dificilmente se relacionaria nesta investigação. Também foi constatado que um certo número dos indivíduos que frequentavam este espaço iam depois ao Zoom que abre a partir da meia noite. Isto constitui uma dinâmica comum nos modos de fazer a festa: escolhe-se um bar para beber, conversar, encontrar pessoas e depois, quando o bar fecha, dirige-se para um clube para encontrar outras pessoas, dançar, e acabar a noite mais tarde.

Todavia, embora a ideia de cartografar as trajetórias noturnas e estabelecer assim uma relação entre certos bares e clubes seja particularmente interessante e relevante na compreensão do lazer urbano noturno, isto não faz parte desta investigação e para a levar a cabo parece importante delimitar as ambições deste projeto e também o número de espaços estudados. É nomeadamente por este motivo que foram escolhidos os três espaços mencionados previamente que se configuram todos de modos diferentes - elemento importante na medida em que permite beneficiar de uma certa riqueza de dados - e ao mesmo tempo apresentam uma grande proximidade espacial, para além de serem espaços importantes das sociabilidades noturnas LGBTQ+.

Corpo

“De manhã, saindo para trabalhar, desenhava-se a imagem cruel do espelho: cansada, infeliz. Difícil de se mostrar e passear neste corpo do qual o mundo exterior não gostava, que não compreendia. À noite, na pista de dança, os nossos corpos voltavam a ser um corpo só. Um corpo lésbico, corpos que importam” (Casalino em Coffin, 2020, p.190).

O corpo e a sua materialização, como já foi visto no capítulo “Sexo e gênero”, são elementos que surgem de forma sistemática nas questões do gênero e da sua performatividade, das relações de poder ou ainda da construção da identidade. Como escreve Elizabeth Grosz (cit. por Amaral e Macedo, 2020, p.25) “‘os corpos articulam discursos, sem necessariamente falarem, porque são codificados com e como signos’, articulando ‘códigos sociais’”. O corpo constitui, portanto, um objeto de análise essencial, o mais micro talvez e, portanto, o mais próximo, o primeiro sítio da experiência, das emoções e da construção da identidade (também podemos considerar o corpo como a expressão material da identidade). Adrienne Rich escreve “Começar, assim, não por um continente, por um país ou por uma casa, mas pela geografia mais próxima - o corpo. (...) A política de localização. Tentar ver, como mulher, a partir do centro” (ibidem). Parece essencial olhar para o corpo na medida em que pode trazer um outro nível de compreensão, profundo, rico e complexo. A questão do corpo surgiu em vários momentos nas entrevistas, de forma direta ou indireta, mas estava sempre presente na descrição das experiências e das vivências.

A apresentação de si

Um ponto essencial que surge em relação ao corpo está ligado às maneiras de o apresentar no lazer noturno, de uma pessoa se apresentar aos outros e, portanto, à apresentação de si (Goffman, 1973). Uma das primeiras questões é se este está vestido e maquiado de forma específica em contexto de lazer noturno ou não, se existem diferenças na sua apresentação de dia e de noite. Os *looks*, as roupas, as maquiagens e as formas de se apresentar parecem à partida assumir uma importância particular na noite. Efetivamente, o lazer noturno é o lugar de excentricidade e parece mais permissivo ao nível das possibilidades de apresentação de si. Ana, uma das entrevistadas

que trabalhou como empregada de bar em dois dos espaços estudados, explica que a questão da apresentação de si é extremamente presente na noite.

“A questão do corpo é muito importante. Porque mesmo a nível de afirmação, da forma que tu te vestes, da forma como o teu corpo fala quando saís à noite é extremamente importante para ti... não é importante para nada, é importante na medida em que é uma parte de cada um de nós. Tantas pessoas que se vestem à noite de uma forma extremamente específica, que se sentem mais à vontade para vestir certas coisas, nem sei bem porquê, não sei se é a escuridão, se é o contexto...” (Ana, 24 anos, 29 de Junho de 2020)

Existe uma certa liberdade e vontade de se vestir de forma diferente, talvez mais específica no contexto de lazer noturno. O que contam várias entrevistadas vai no sentido desta observação, nomeadamente através do uso de roupas diferentes ou maquilhagens mais excêntricas.

“Acho que sou capaz de me maquilhar mais à noite, e ter roupas com cores mais vibrantes e assim, mas eu também me visto assim de dia às vezes. Mas sim, talvez vá mais arranjada e mais maquilhada, provavelmente sim.” (Sofia, 25 anos, 31 de outubro de 2020)

Podemos salientar certas explicações para esta vontade de modificar a forma de se vestir ou de se maquilhar em contexto de lazer noturno. Primeiro, a noite constitui um espaço tempo liminar onde as normas são mais turvas, podem ser mais facilmente quebradas, modificadas e reconstituídas. Isto dá a possibilidade de vestir certas roupas que não se encontram nas normas diurnas. Uma das entrevistadas explica isto em relação às roupas que revelam mais o corpo e, é preciso especificar aqui, o corpo feminino.

“Se você quiser evitar olhares, você acaba não optando por usar shorts e roupas mais curtas. [...] Para você evitar tipo, sabe, desconforto, comentários.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Talvez exista também, como Ana evoca, uma questão de afirmação e, podemos acrescentar aqui, de afirmação cultural e identitária. O lazer noturno é, como foi visto

previamente, constituído por várias cenas. Cada cena é associada a uma série de códigos e identidades, e isto transparece na maneira de se apresentar: roupas, maquilhagens, acessórios... Estes divergem de espaço para espaço, de evento para evento.

No Zoom, podemos observar um grande uso do *glitter*, as roupas são mais arrumadas, existe, para certas pessoas, uma mistura de feminino e de masculino na forma de se vestir ou até uma inversão dos códigos vestuários normalmente associados a um género específico. No Passos, as roupas são maioritariamente mais sóbrias, há menos cores, mais t-shirts brancas, o estilo das pessoas mais novas é mais informal, mais consonante com o seu estilo diurno. As pessoas mais velhas têm às vezes roupas mais arrumadas (nota-se através da qualidade das roupas que traduzem um certo capital económico) e também podemos observar a presença de pessoas cujo estilo se inspira no estilo techno ou da *rave fashion* (que pode ser materializado de várias formas, mas no Passos Manuel afirma-se nomeadamente com a presença de semi-nudez, o uso de *chokers*, o cabelo rapado ou parcialmente rapado, piercings, ou o uso de maquilhagem nos rapazes). No Maus Hábitos, o estilo é dificilmente identificável devido à diversidade de eventos do espaço (são organizadas festas de pop, techno, rock e rap, entre outros). O estilo das pessoas que frequentam o espaço está, portanto, ligado ao tipo de evento organizado. De uma forma geral, em cada um dos espaços, os códigos vestuários de género são respeitados (de forma mais ou menos forte) com, para cada espaço, certas exceções.

Um outro aspeto que parece essencial discutir acerca da apresentação de si em contexto noturno e da rutura operada com o dia é a questão do trabalho. Além da questão da liminaridade e dos códigos específicos às cenas que constituem o lazer noturno, o trabalho impõe muitas vezes limitações acerca das roupas, das maquilhagens e dos estilos. A maioria das pessoas entrevistadas são estudantes ou artistas e portanto encontram-se em ambientes onde os códigos de vestuário são diferente dos seguidos em quadros mais formais como o trabalho numa empresa, como é o caso de Carmen, que explica que o ambiente do trabalho apresenta certas limitações acerca da forma de se apresentar quando diz que “Geralmente, visto-me da mesma maneira, embora me autorize mais coisas numa festa porque há menos limites ligados ao trabalho” (Carmen,

20 anos, 16 de junho de 2020). A questão do trabalho e das limitações que este impõe ao nível da apresentação de si surgiu apenas uma vez, mas isto está provavelmente mais ligado ao estatuto profissional das pessoas entrevistadas do que a falta de relevância deste aspeto.

Embora a questão das roupas e a forma de se apresentar seja importante e interessante, nas entrevistas, muitas das entrevistadas explicam não (necessariamente) mudar o seu *look* em contexto noturno, talvez porque, como foi mencionado, muitas delas são estudantes de letras ou de arte ou ainda artistas e circulam em ambientes onde as normas e os códigos de vestuário são diferentes ou mais flexíveis. Para algumas, embora exista a possibilidade de mudar a forma de se apresentar (em termos de maquilhagem ou roupas por exemplo), isto não é sistemático. Para outras, este aspeto do modo de apresentação permanece idêntico de dia como de noite.

Movimento e sensorialidade

Onde podemos observar a maior variação entre o dia e a noite ao nível do corpo é sem dúvida a postura, na forma de se movimentar no espaço, na linguagem corporal, nos movimentos que parecem mais amplos, ocupam mais espaço, seja através da dança ou na interação com os outros corpos (abraçamos, beijamos, tocamos mais do que em contexto diurno) ou até no barulho que o corpo emite, falando mais alto, exclamando-se, rindo, gritando às vezes. A noite é propícia à exaltação e isto traduz-se de forma corporal.

“Ao nível sensorial, cheiro um odor de tabaco forte, também cheiro o perfume das pessoas. O volume da música é alto, as conversas constituem um barulho de fundo e não consigo distinguir as palavras. A luminosidade é baixa, há apenas uma bola de discoteca que projeta flashes de luz branca, o material do DJ, a luz do bar e das casas de banho que iluminam o espaço. Os corpos tocam-se, não de forma voluntariamente invasiva, estamos todos uns contra os outros com uma outra conceção do que constitui o espaço pessoal. A maioria dos meus sentidos são afiados, estimulados, seja a audição, a visão, o olfato e o tato, mas também às vezes o paladar quando consumo uma bebida.” (Passos Manuel, extrato do

diário de campo)

O corpo é central na experiência do lazer noturno. Os sentidos são estimulados, a sensorialidade é reforçada. A música do clubbing é forte, podemos sentir as vibrações e o espaço pessoal é consideravelmente reduzido, há mais contacto entre os corpos, há cheiros e sabores de bebidas alcoólicas e de cigarros, a vista também é estimulada pelas luzes e cores. Os cinco sentidos são ativados de maneira constante e muitas vezes alterados pelo consumo de diversas substâncias psicoativas.

“E é uma questão que não é racional, é uma questão sensorial, sabe. Na pista eu trabalho muito mais com o meu sentimento do que com o que penso. Então, eu acho que eu diria que à noite, eu tenho um comportamento mais sensorial, e de dia tenho um comportamento mais racional [...]” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

À noite, o corpo mexe de forma diferente, como se tivesse uma maior amplitude de movimento (mesmo dispondo de menos espaço), move-se num ritmo, numa melodia. Na pista, não há mais a palavra e comunicamos de forma diferente: “a música alta, que faz com que seja difícil falar e ouvir, enfatiza o prazer prelinguístico e precognitivo da comunicação sensorial”³² (Cattan et Vanolo, 2014, p.1169). É o que Ana descreve quando fala de “energia” e do “*body language*”: a comunicação acontece de outro modo, não se baseia mais na palavra, mas sim no corporal e sensorial, elementos caraterísticos dos clubes.

“Sei lá, tipo, ouço uma música e vivo muito as vibrações, a energia, as pessoas a minha volta, haver uma ligação entre todas as pessoas que me rodeiam, estamos todos a ouvir a mesma coisa, sem saber quem são essas pessoas, o que elas fazem durante o dia, quem elas são fora daquele espaço, mas tipo naquele momento funciona, e estamos só ali numa partilha de vibrações que nos movem e sei lá, é um bocado excluir toda a palavra, excluir toda a comunicação oral, ali as pessoas só me veem pelo corpo, *total body language*.” (Ana, 24 anos, 29 de Junho de 2020)

³² Tradução livre da autora.

No espaço-tempo do *clubbing*, observamos uma possibilidade de libertação corporal, de se apresentar de forma mais livre, seja através das roupas (ou das maquilhagens, dos acessórios, do cabelo), mas sobretudo através dos movimentos e dos sentidos. A dança, para muitas das entrevistadas, é vista como um aspeto central do *clubbing*, isto permite, como mencionado previamente, uma libertação corporal, o foco estando no corpo e nas sensações.

“E o nosso corpo simplesmente dança como deve dançar, sabe, sem pensar em nada. Sinto que a minha mente esvazia e que o meu coração bate mais forte, sabe, e também ver as pessoas que gosto ali junto comigo... Sinto um pouco de liberdade mesmo. Sinto um pouco de alívio, de me sentir solta das amarras da sociedade.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Entre controlo e emancipação

O *clubbing* é vivido como um espaço-tempo liminar onde as normas, as “amarras da sociedade” são rompidas pelo período de uma noite. Por um lado, porque constitui um momento e um espaço de lazer longe das obrigações diurnas. Por outro lado, porque as normas e formas de controle (aqui, corporais) diurnas são alteradas. É necessário salientar que estas normas e formas de controlo evidentemente aplicam-se de uma forma ou de outra a todos os indivíduos e, efetivamente, cada pessoa pode se sentir mais livre em contexto de lazer noturno. Mas para certos corpos e as identidades que lhes são associadas, estas são mais rígidas, mais presentes, mais violentas, e o grau de libertação que permite o lazer noturno, portanto, não é necessariamente o mesmo para todos.

“Durante o dia, a gente tem que cumprir certos protocolos sociais e da vida, né, de saber estar, de saber se comportar, ser menos... chamar menos atenção, e tal. Eu já não consigo por conta do cabelo, por conta da minha personalidade, enfim. Na pista, eu sinto-me mais livre, mais solta, porque justamente uso a pista para me descolonizar, sabe. Eu tento fazer isso no meu dia a dia, na minha alimentação, no meu pensamento e tudo mais, mas na pista eu sinto que o meu corpo tá sendo ali descolonizado sabe. Essa questão do pudor, essa questão da

roupa, da expressão.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

A experiência do *clubbing* de Viviana é única e, se bem que a questão da descolonização do corpo tenha surgido apenas uma vez, é importante salientá-lo. Enquanto mulher negra, brasileira e bissexual, as normas diurnas, as formas de controlo (nomeadamente corporais) parecem ser vividas de forma muito forte, o que proporciona o grau de libertação experimentado no *clubbing*. Estas formas de controlo são sentidas de maneira mais intensa no espaço público diurno e podem, por exemplo, corresponder a comentários ou olhares.

“Esses dias fez 30 graus, fez muito calor e eu saí com topezinho bem curto e um short. O short não era tão curto. E alguma mulher reclamou, falou assim ‘Olha ela, cheia de calor’. Então sim, sinto que aqui as normas ainda são bem duras, são bem tradicionalistas e que as pessoas se incomodam bastante com o nosso corpo.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

O termo “incómodo” para falar do corpo é muito forte mas também muito justo. É isto que Butler (1993) dizia acerca da abjeção do corpo que, quando não se conforma às normas que permitem a compreensão destes corpos, são encadeados na abjeção, ou seja, não importam.

“Agora a questão material do nosso corpo, a nossa expressão mesmo corporal, muda [de dia e de noite]. Realmente muda e não tem o que fazer porque realmente a nossa existência incomoda, principalmente a brasileira. Se a gente fosse usar as mesmas roupas que a gente usa lá no Brasil, é bem complicado, seria um choque ainda maior do que quando a gente abre a boca e fala alguma coisa.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Estes excertos permitem ver também a estreita ligação que existe entre corpo e identidade quando Viviana diz que “a nossa existência incomoda” e que o corpo e a sua apresentação podem então constituir um choque ainda maior do que a forma de falar, o sotaque ou as expressões. Embora o foco aqui não inclua especificamente esta questão muito interessante e que merece ser investigada em profundidade, permanece muito importante porque, por um lado, está intrinsecamente ligada a outros aspetos como o

do género e da sexualidade e, por outro lado, porque processos similares operam-se com outras questões para além da etnia ou da cultura.

Na realização das entrevistas, várias entrevistadas descreveram o *clubbing* como zona de liberdade onde é possível exprimir livremente a sua identidade de género ou a sua sexualidade, em contraste ao espaço público diurno, como por exemplo a rua, onde o controle dos corpos parece reforçado e tornado hostil para muitos corpos e as identidades que lhe são associadas. A perceção de muitas das entrevistadas é que o espaço urbano diurno permite menos liberdade neste nível, contrariamente ao espaço urbano noturno e, de forma mais específica, nos três espaços estudados.

“As pessoas se sentem confortáveis ali [no Zoom], para expressar a sua sexualidade, manifestar de maneira corpórea, seja na maneira de dançar e sorrir, o seu eu, por vezes silenciado e reprimido em outros âmbitos sociais.” (Aline, 23 anos, 30 de outubro de 2020)

Contudo, esta liberdade vivida no espaço-tempo do lazer noturno e mais especificamente do *clubbing* é relativa. Por um lado, a investigação abrange três espaços que se diferenciam de outros clubes a vários níveis (voltaremos a este ponto posteriormente). É portanto essencial salientar o facto de que a liberdade é sentida a diferentes graus em função do espaço frequentado. Por outro lado, mesmo estes espaços percebidos à primeira vista como mais livres (em termos de expressão corporal aqui) são penetrados por certas formas de controle do corpo que podemos ligar à questão do imperativo heterossexual (Butler, 1993) e são o lugar de conflitos ao nível das normas de género e de sexualidade.

As entrevistadas frequentam estes três espaços especificamente pela liberdade que permitem, nomeadamente ao nível da expressão corporal. Portanto, é impossível induzir esta sensação de liberdade ao lazer noturno no geral. Muitos clubes “mainstream” - embora possamos argumentar que é o caso com clubes mais alternativos também - constituem espaços heteronormativos onde actuam os códigos tradicionais de feminilidade e de masculinidade pelas pessoas que os frequentam, e inscrevem-se numa lógica de engate (Teixeira Lopes et al., 2010), tornando o ambiente desconfortável

ou hostil para as pessoas *queer*.

“Ao ser identificada como LGBTQ+, sob a égide da feminilidade (vestimenta e estereótipos do que é uma mulher hétero), algumas atitudes subtis perpassam pela ideia de reafirmação de heterossexualidade. ‘Nada contra, mas sou hétero.’ Como se toda mulher lésbica se interessasse por essa pessoa, quando sequer existe demonstração disso.” (Aline, 23 anos, 30 de outubro de 2020)

Este exemplo demonstra o modo como o imperativo heterossexual é reforçado através das normas de gênero e dos códigos de feminilidade e de masculinidade que lhe são associados. Certamente, isto acontece a vários graus e, no caso de Aline, ela não enfrentou violência física e não foi fisicamente excluída do espaço, mas este acontecimento mostra como um comentário produz uma reafirmação do imperativo heterossexual. Isto pode apresentar-se de forma mais óbvia ainda, mais explícita com a proibição da entrada a pessoas que não se inscrevem nas normas corporais destes espaços.

“Existe uma seleção de quem vai entrar. A exclusão e os padrões héteros são quase um imperativo. Uma de minhas amigas que teoricamente utiliza cabelos curtos, roupas lidas e tidas como masculinas sob a égide normativa de feminilidade tóxica, foi barrada na entrada de uma dessas discotecas.” (Aline, 23 anos, 30 de outubro de 2020)

Um outro exemplo da ancoragem destas normas em tais espaços é o de Sofia.

“Uma das cenas, por exemplo, nas galerias, é uma cena que sempre me meteu confusão, é tipo, as mulheres pagam menos ou não pagam nada para entrar, e tipo, no meu caso também se aplicaria, mas tipo, já passei por lá algumas vezes e não tinha o cartão de cidadão certo, então tive que pagar mais.” (Sofia, 25 anos, 31 de outubro de 2020)

Por um lado, este exemplo ilustra a lógica de “engate” e a heteronormatividade destes clubes que oferecem a entrada (e muitas vezes bebidas) às mulheres a fim de as atrair ao clube e, através disto, incentivar os homens a entrarem e consumirem. Por outro lado, Sofia, mulher trans, não teve esta entrada de graça (ou uma redução do preço

desta) e esta regra, para além de se inscrever numa lógica heteronormativa, não se aplica do mesmo modo às pessoas cujo corpo não se inscreve, ao olhar do segurança, de forma evidente nas normas de género. A liberdade sentida no lazer noturno, nomeadamente ao nível da expressão corporal, é portanto específica aos espaços frequentados. Como foi visto previamente, muitos espaços proíbem a entrada, discriminam ou tornam a experiência desconfortável para as pessoas cujos corpos não se inscrevem nas normas, seja de género, de sexualidade ou ainda culturais, como o exemplo seguinte ilustra.

“[...] numa balada maioritariamente heteronormativa né, e branca, e aí eu lembro que assim, em termos de roupa, não era tão visível porque era inverno então estava toda coberta e não teve nada mas em termos de dança, a minha dança chamou atenção para o pessoal que estava desavisado, que não estava preparado. E assim de olhos fechados, eu estava dançando e quando abri o olho, todo o mundo fez uma roda em volta de mim assim, me observando, eu fiquei meio constrangida assim nesse sentido. Não de tipo, não de vergonha, mas tipo, nossa isso nunca tinha acontecido comigo, porque as pessoas com quem eu ando já estão acostumadas e também fazem isso, também dançam, então quando descobri a Kebraku, quando descobri o Batidão, e o pessoal feminista, o pessoal LGBT e tais, eu posso...” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Estes três espaços configuram espaços de libertação ao nível do género, da sexualidade e das suas expressões. Contudo, estes espaços não são impermeáveis a certas formas de controle do corpo ou ainda a certas formas de discriminação. A objetificação do corpo da mulher e das relações entre mulheres são fenómenos presentes em cada um destes espaços. Estes elementos surgiram nas observações bem como nas entrevistas. Olhares, toques e comentários são frequentes. A maioria das pessoas entrevistadas mencionaram já ter vivido ou presenciado este tipo de situação num ou em alguns dos espaços estudados, com certamente uma menor frequência do que em outros clubes percebidos como mais heteronormativos.

“Desde rapazes a roçarem-se enquanto danço especialmente no mau é o que mais acontece. Alguns inconvenientes (héteros) que se tentam introduzir no meio quando estou com alguma rapariga. Gays porque são gays que acham que

é okay agarrarem-me nos peitos...” (Rebeca, 32 anos, 22 de maio de 2020)

Estes espaços são complexos, podem constituir espaços de libertação nomeadamente ao nível da expressão corporal, da maneira de apresentar o corpo, de o vestir, de dançar e dos modos de interações com outros corpos também. Contudo, estes espaços não são impermeáveis às “chamadas à ordem”, a formas de controle de certos corpos. Nestes espaços existe um jogo de relações de poder constante através do qual são redefinidas as normas, nomeadamente de género e de sexualidade, e bem que estas pareçam ser diferentes das de outros espaços (as entrevistadas apontam para isto, que existe uma maior liberdade para as mulheres *queer* de existirem nestes espaços), estas também não são fixas, existe sempre a presença de atitudes e comportamentos que se inscrevem no reforço do imperativo heterossexual e por consequência das normas de género, como é o caso da objetificação do corpo da mulher e também do corpo da mulher *queer* e das relações entre estes corpos pelo olhar do homem, como se estas relações existissem não em si, sem homem, mas sim para um consumo masculino.

Isto permite reiterar a ideia segundo a qual o espaço não é hetero ou *queer* na medida em que é constituído por normas que são constantemente redefinidas através dos diferentes corpos, práticas e performatividades³³ presentes no espaço (Lim & Browne, 2007; Browne & Bakshi, 2011). Podemos também olhar para os efeitos produzidos pela presença de certos corpos no espaço. O facto de ver no espaço corpos que não se inscrevem de forma evidente no sistema binário de género ou de observar certas interações acontecerem entre certos corpos permite não só contestar e recriar as normas de género ou de sexualidade (mesmo esporadicamente e de modo localizado) mas também, com a reiteração destes atos e destas presenças, dar visibilidade e assim normalizar estes corpos e interações entre eles. Estas presenças, estes atos constituem negociações do espaço (Certeau, 1990/1980), são formas de resistência como pensadas por Foucault (1999/1976) e retomadas por Butler (1993), que não necessariamente tomam a forma de grandes revoluções, mas podem sim desestabilizar as relações de dominação.

³³ Entendida aqui no sentido de Butler.

Emoções

“Lembro-me de ter passado um longo momento naquela porta. Estava apertada pela emoção, sempre a mesma, entre o desejo irresistível de entrar e o medo incontável que levava a afastar-me deste lugar, sem sequer virar a cabeça. Era como estar frente a frente com a minha própria utopia, a minha impotência, todas as minhas incapacidades. Porque esta porta era o ponto de entrada de um lugar completamente diferente, uma espécie de realidade paralela, que seria parecida com o mundo exterior sob certos aspetos, mas onde as nossas experiências quotidianas seriam invertidas. O negativo da sociedade. Foucault teria chamado isto uma heterotopia. Para mim, era mais prosaicamente uma espécie de beco sem saída. Um lugar onde estava ao mesmo tempo empurrada, protegida, fora do tempo” (Casalino em Coffin, 2020, p. 186).

Sem pretender fazer uma análise sociológica aprofundada das emoções envolvidas no espaço do *clubbing*, é essencial olhar para estas a fim de compreender melhor o modo como este é constituído. As emoções são essenciais na construção da experiência social dos indivíduos. Tomá-las em conta permite uma compreensão mais complexa e completa dos fenómenos sociais.

“An actor whose consciousness is limited to ideas or cognitions and lacking in social values or emotions is inconceivable. For this reason, any description, explanation or sociological understanding of a social phenomenon is incomplete, and therefore false, if it does not incorporate the feeling subject into its study of structures and social processes” (Bericat, 2015, p.495).

Vamos então pensar as emoções como constitutivas da experiência dos indivíduos que participam no *clubbing* e do seu espaço.

“[...] space is saturated with moving and ever-changing emotions, such as love, amusement, or fear. In addition, the source of emotions very often comes from somewhere outside of the body, such as the settings, contexts, and places where relations occur” (Cattan & Vanolo, 2014, p.1159).

Para além disto, na forma de Cattan e Vanolo (2014), vamos pensar o *clubbing* como um “espaço emocional” que se refere às “espacialidades fragmentadas das emoções e o espaço dos clubes e locais de lazer, que funcionam como o campo espacial

onde um contacto noturno emocional entre corpos acontece” (ibidem, p.1159).

Libertação, coesão e pertença

Um dos elementos comuns a todas as entrevistas realizadas, e também o que foi mais salientado, é a sensação de liberdade e de libertação. Os três clubes parecem permitir esta sensação, esta emoção de estar solto, ideia expressada de formas diferentes nas entrevistas, mas com um sentido comum. O *clubbing* foi descrito quase sistematicamente como um espaço e um tempo que permitem uma libertação - de energias, de emoções ou de tensões - que a semana não permite, como uma catarse, de alguma forma.

“Porque a verdade é que, sei lá, é um momento de liberdade, se estiveres rodeado das pessoas certas, se estiveres num espaço em que efetivamente te sentes seguro, tipo, é mesmo bonito se puderes ser aquilo que tu queres ser, fazer aquilo que tu queres fazer, sem judgement [...]” (Ana, 24 anos, 29 de Junho de 2020)

Efetivamente, o lazer noturno permite uma fuga temporária das responsabilidades diurnas e uma certa redefinição de quem somos e do que fazemos. Podemos de uma certa forma falar de identidades diurnas e noturnas - ideia que retomaremos posteriormente na secção seguinte. Os espaços de lazer noturnos parecem constituir espaços que permitem sentir-se bem e relaxar. Isto é devido nomeadamente à natureza do lazer mas também ao espaço-tempo noturno que opera uma dupla rutura com o dia e as obrigações diurnas. As pessoas encontram-se nestes espaços de lazer mas também numa temporalidade - noturna - o que permite esta libertação, como um momento fora do tempo, como uma pausa do quotidiano.

“O Porto diurno é tipo trabalho, as pessoas têm percursos muito mais lineares, estão muito mais ocupadas e de noite as pessoas no máximo, o maior trabalho que têm é tentar estacionar o carro ou chegar ao Porto e depois andam tipo de um lado para outro, a ver e a fumar e a conviver, portanto a impressão que me dá é que é muito mais pacífico, tipo o ambiente é mais warm, e tipo welcoming e assim.” (Sofia, 25 anos, 31 de outubro de 2020)

O que Sofia descreve corresponde a esta especificidade das sociabilidades urbanas que se caracterizam por uma grande proximidade física e, ao mesmo tempo, uma distância social com um contacto quotidiano entre estrangeiros, ambiguidade constitutiva do moderno segundo Simmel (Frúgoli Jr., 2005). Agier (2004) também escreve acerca desta contradição das cidades, caracterizadas pela solidão e pela negação do mundo comum.

“Fundadas para juntar, ligar, aproximar as pessoas e assim reduzir os custos das interações e do trabalho, alimentam o desejo de momentos de comunidade, mas colocam no entanto a maior parte da nossa existência em quadros impessoais, sistemas de proteção e organizações solitárias e narcisistas”³⁴ (Agier, 2004, p.141).

No espaço-tempo do lazer urbano noturno, as sociabilidades são vividas de forma diferente do que no espaço urbano diurno, onde aparece uma disposição e até um desejo de contacto, de encontros e de descoberta do outro.

“Durante o dia isso não acontece, tipo, cruzo com tanta gente na rua mas normalmente são pessoas que não fazem parte do teu ambiente normal. Ou seja, a não ser que estejas numa faculdade, agora sendo uma pessoa jovem que trabalha, a probabilidade de encontrar pessoas na rua e colares é muito pouca. Tipo, estamos sempre a correr durante o dia, a noite é quando aproveitamos para sentar, e tem um tempo para tudo, para mim, para falar com os outros.” (Manuela, 22 anos, 26 de maio de 2020)

Manuela fala de uma “disposição para a festa” para descrever esta disposição ao contacto onde “Falas, ouves, reages, danças, observas, tipo, é bué... tudo acontece” (Manuela, 22 anos, 26 de maio de 2020). No lazer noturno, efetua-se de alguma forma uma rutura com a distância social, no sentido em que observamos um aumento das interações e também da intensidade destas (as pessoas falam, dançam, abraçam-se e beijam-se).

O consumo de substâncias psicotrópicas também tem um papel na disposição ao

³⁴ Tradução livre da autora.

contacto, no relaxamento e na libertação na medida em que amplifica as emoções, transforma as perceções e integra-se neste “momento fora do tempo” que constitui a experiência do *clubbing*. A alteração dos sentidos é uma parte importante da experiência do lazer noturno e do *clubbing*.

“Eu sinto-me ansiosa, tipo quando a noite começa, estou sempre muito ansiosa, muito, tipo, sou bué ansiosa quando saio a noite. Mas tipo, começo a falar, a fluir, a dançar, não sei que, e tipo, dois charutos depois e já estou tipo ok, num outro mundo, completamente diferente [...]” (Manuela, 22 anos, 26 de maio de 2020)

A maioria das pessoas entrevistadas evocam o facto de se sentirem bem, relaxadas, de serem mais sociais também, mais disponíveis ao contacto. Evocam a possibilidade de tomar um tempo para si e para os outros e o facto de se sentir uma certa coesão, uma certa coletividade em comparação com o espaço urbano diurno.

“Quando saio a noite, eu já pressuponho que a maior parte das pessoas com quem vou interagir, quer as que conheço ou não estão lá por lazer, provavelmente estão lá para beber um copo, ou para fumar ou para conviver, ou para ir para uma festa ou um evento qualquer, então a interação é diferente muito mais por aí. [...] E quando saís de dia é muito diferente, quando eu saio de dia para o Porto a maior parte das vezes é a tarde e é para tomar um café com alguém e se calhar ir a uma loja e depois vou-me embora, portanto é uma coisa muito mais individual de dia e de noite é uma coisa muito mais coletiva de sair por lazer.” (Sofia, 25 anos, 31 de outubro de 2020)

De uma certa maneira, os clubes estudados constituem-se como espaços de contacto, de pertença e de sentido (Cattan & Vanolo, 2014). O sentimento de coesão, de pertença e de conexão (consigo mesmo e com outros) surgiu em algumas entrevistas.

“Esse ambiente, ruidoso, de pessoas diferentes, pouco ortodoxas e expansivas, lugar da diversidade, passou a representar um importante lugar para mim, no qual, levava as pessoas que ocupavam um importante lugar na minha vida pessoal.” (Aline, 23 anos, 30 de outubro de 2020)

Um lugar cria-se no espaço, na medida em que consideramos o lugar como “a

identificação ou a ligação desenvolvida por um indivíduo com uma localização particular que influencia a sua identidade em curso” (Wasson, 2007, p.3410). O lugar implica identidades de grupo e/ou vínculos de comunidade entre as pessoas que interagem no seu seio (ibidem). Embora o foco seja aqui nas questões de género e de sexualidade, a identificação pode manifestar-se a outros níveis, como por exemplo na questão da cultura.

"Além de me libertar, eu consigo realmente sentir que nunca saí do Brasil, sabe, que o Brasil está aqui, que eu consigo me sentir mais incluída. Me sinto mais normal, em casa. Eu não preciso explicar a minha existência, eu não preciso explicar as minhas gírias, não preciso explicar as minhas manias, então... É isso. Acho que é um reforço da minha existência, as festas." (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Espaço seguro?

O espaço-tempo do *clubbing* (e especificamente do *clubbing gay* e LGBTQ+ *friendly*) proporciona uma liberdade em termos emocionais e comportamentais e constitui-se como exceção do resto do espaço urbano heteronormativo. Como foi referido na parte anterior sobre o corpo, o espaço-tempo do *clubbing*, na sua configuração heteronormativa, pode ser vivido de forma desconfortável ou até violenta para as pessoas que não se inscrevem nas normas hetero ou da binaridade de género.

"[...] num lugar chamado MoreClub, não sei se já ouviu falar, fica nas galerias, o antro hetero né, fui lá e eu estava ficando com uma menina. A gente estava ficando e a gente estava se beijando e veio um cara e tipo colocou a mão na gente como se ele também quisesse participar sabe. E eu fiquei cega, fiquei cega de raiva, fiquei tipo 'nossa, não acredito o que está acontecendo' e aí disse 'mano, o que você está fazendo e tal?' E aí ele me puxou e foi a maior confusão porque os amigos dele vieram defender ele e tal aí falei 'não, cara, vamos embora daqui que aqui não tem como ficar, tipo, que absurdo né?' E aí foi isso, acho que foi um tipo de agressão bem violento no meu entender. Desde então evito muito ir para lá né, as vezes eu vou quando não tem nenhuma outra alternativa né, mas como

agora têm surgido outros bares tenho ido em outros lugares e tal que não são tão heteronormativos.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Este acontecimento revela vários elementos: primeiro, a objectificação das relações entre mulheres por um homem com uma manifestação física disto através do toque. Segundo, ilustra a violência e a insegurança que tais espaços - que podemos caracterizar de heteronormativos - representam para as pessoas que não se inscrevem em tais normas de sexualidade ou de género bem como as emoções que constroem a experiência do clubbing - aqui, a raiva - e em que medida os clubes gays ou LGBTQ+ *friendly* podem constituir-se como espaços de liberdade para as pessoas da comunidade LGBTQ+.

Os clubes *gay* (e, porque no Porto são poucos, incluímos também os espaços LGBTQ+ *friendly*) são percebidos como espaços seguros que permitem aos indivíduos sentirem-se bem (Cattan & Vanolo, 2014). Este sentimento de segurança em tais espaços verifica-se nas entrevistas. Efetivamente, as entrevistadas explicam sentirem-se seguras ou mais seguras do que em outros clubes vistos como heteros.

O sentimento de segurança está intrinsecamente ligado ao sentimento de liberdade na medida em que um sentimento de segurança física e emocional permite construir um sentimento de liberdade de expressão de si. Ambos sentimentos provêm pelo menos em parte de uma menor exposição ao julgamento social, ou seja, às atitudes e aos olhares heteronormativos que restringem e às vezes ameaçam o indivíduo.

“A impressão que tenho é que passam aqui muitas pessoas das áreas de humanidades e de artes, pessoal *queer*, pessoal alternativo, por aí, e mesmo que eu não fale com essas pessoas, sempre me sinto mais confortável a volta dessas pessoas do que outros grupos normalmente. Normalmente sinto-me menos julgada, olham menos para mim e misturo-me mais com a multidão do que em outros grupos.” (Sofia, 25 anos, 31 de outubro de 2020)

Este elemento, a menor exposição ao julgamento social, está diretamente ligada ao nosso próximo ponto: o facto de encontrar no espaço indivíduos que também não se encontram nas normas heterossexuais ou da binaridade de género - mas também

podíamos falar de outras normas, como as normas culturais - é crucial no sentimento de segurança percebido no espaço, muito mais do que a presença de seguranças no espaço - que pode reforçar bem como diminuir o sentimento de segurança. A presença de indivíduos com os quais é partilhada uma certa identificação influencia diretamente a percepção do espaço como seguro ou não.

“Sinto-me segura. Sim. Porque assim, mesmo tendo a segurança do pessoal que é pago para isso, eu sei que as pessoas ao meu redor se acontecer alguma coisa vão me proteger mesmo as vezes nem se conhecendo sabe. Só realmente por pertencer à mesma comunidade, de pertencer a mesma vivência sabe. Não a mesma vivência mas tipo ter algumas questões ali que são comuns né. Tipo, se for uma mulher brasileira ela vai me ver com empatia e vai ver que tipo, se eu sofrer alguma violência ela vai entender o que eu estou sofrendo, se for uma menina lésbica ela também vai entender o que estou sofrendo então é bem esse sentimento, de segurança.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

O Zoom, o Passos Manuel e, até certo ponto, o Maus Hábitos têm uma equipa ou parte da equipa que são indivíduos *queer*. Para além disto, uma grande parte do público é constituído por pessoas que pertencem a certas minorias e isto pode criar uma certa empatia e um sentimento de segurança na medida em que existe a esperança que se alguém fosse sofrer alguma violência por causa disso, existiria uma maior compreensão e portanto uma maior probabilidade de intervenção.

Também é preciso acrescentar que nestes espaços, embora nem todas as pessoas pertençam a uma certa minoria, existe uma maior consciencialização acerca destes assuntos. Um exemplo disto é o Maus Hábitos, no qual foi organizada uma festa da Kebraku que, nos eventos Facebook, escreve mensagens acerca da discriminação e posiciona-se claramente.

“Na Kebraku nenhum tipo de violência, desrespeito, preconceito, abuso ou assédio será tolerado! Somo uma festa de respeito e liberdade, ou seja, respeita AS MINAS, AS MONAS, OS MANOS e AS MANAS, respeita geral e o baile todo. Vivemos e praticamos o amor consentido”. (Página Facebook da Kebraku, evento

“Kebraku Carnaval” du 24 février 2020)

No espaço físico da festa também foram colocados nas paredes cartazes com “Dicas para curtir uma festa transante” que incluem o “Não é não” e “Respeite a diversidade”, o que remete para a questão do consentimento e do respeito das várias minorias presentes do espaço.

“São três espaços que escolheste que são bué toleráveis com isso, com tudo, enquanto outros espaços no Porto já te sentes um pouco menos protegida, mas nesses espaços sentes-te tão protegida às vezes... Tipo, as pessoas sabem que não podem ser desrespeitosas com isto.” (Manuela, 22 anos, 26 de maio de 2020)

Este extrato mostra a importância da consciencialização: em vez de dizer “as pessoas não vão ser desrespeitosas com isto”, é aqui a questão de “saber que não podem ser desrespeitosas com isto”. O facto de ter envolvidos no clube um público LGBTQ+, mas também uma equipa e, elemento crucial, organizadores que promovem artistas que pertencem a várias minorias (como é o caso da Kebraku) e/ou consciencializam acerca das questões de respeito e de diversidade, contribuem para criar um espaço vivido como seguro.

A segurança, para muitas das pessoas entrevistadas, depende efetivamente mais do público e do tipo de evento do que da presença de seguranças no espaço.³⁵ Aliás, estes podem, para certas pessoas, criar um sentimento de insegurança, como é o caso de Sofia e de Sara.

“Há seguranças em discotecas e bares que parece que são um bocado mais rudes e frontais e confrontacionais, mais confrontacionais do que precisavam de ser. E o meu medo é sempre com seguranças, seja tipo com segurança privado ou público, o meu medo é sempre que esse pessoal é tipo mais preconceituoso, [...]. E tenho sempre medo que eles, se vão meter-se com alguém ou se vão intervir com alguma situação, se for uma pessoa *queer* provavelmente vão ser mais violentos.” (Sofia, 25 anos, 31 de outubro de 2020)

³⁵ É importante salientar o facto de, nas observações, os seguranças serem sistematicamente homens.

“Fisicamente, sim, [sinto-me segura] até porque nem sequer tem seguranças. Pode parecer um pouco estranho, um pouco paradoxal mas se não tem se calhar é porque não é necessário. Outros sítios já não me sinto. Tipo o Zoom. Já vi lá pessoas serem agredidas. E tem seguranças, portanto, pronto. É mesmo necessário? Se calhar, pa, se calhar, sim... Não sei...” (Sara, 44 anos, primeiro de junho de 2020)

Contudo, esta opinião não é partilhada por todas. Primeiro, há uma diferença que é preciso fazer entre os seguranças de diferentes espaços. Por exemplo, espaços como o Maus Hábitos ou o Zoom não podem ter seguranças que vão ter comportamentos abertamente homofóbicos, sendo que uma grande parte do público é LGBTQ+ e que os eventos organizados pelo espaço se posicionam explicitamente contra tais atitudes e promovem uma certa diversidade.

“Acho que nesses locais especificamente acho que os seguranças não estão nem aí para isso, acho que estão acostumados. Em outros locais sim, acontece um pouco.” (Mónica, 23 anos, 17 de maio de 2020)

Das nove entrevistas, nenhuma situação de conflito com os seguranças foi mencionada (sabendo que o Passos Manuel não tem seguranças). Nas observações, foi possível observar certos comportamentos de objetificação do corpo das mulheres através dos comentários e olhares de dois seguranças com as mulheres que entravam no espaço. Contudo, não foram observadas interações entre eles.

É interessante salientar que nas entrevistas, quem manifestou menos confiança ou mais medo em relação aos seguranças, foram uma pessoa trans e uma pessoa não binária, ou seja, pessoas que não se inscrevem de forma evidente no sistema binário de género. Contudo, para poder afirmar que tal correlação existe entre a trans-identidade e o medo dos seguranças, seria preciso investigar de modo mais aprofundado a questão dos seguranças e do público *queer*, que não constitui o objeto de estudo desta investigação.

Para voltar à questão do sentimento de segurança, é importante matizar a perceção do espaço *gay* ou LGBTQ+ friendly como espaço seguro. Por um lado, era mais

justo dizer que não são percebidos como completamente seguros, mas sim mais seguros do que outros espaços descritos como heteronormativos, este sentimento baseando-se então numa comparação com outros espaços onde já foram vividas discriminações e violências. Por outro lado, porque o espaço *gay*, o Zoom, é precisamente vivido como um espaço agressivo e pouco seguro por algumas das entrevistadas.

“Senti-me mais insegura no Zoom. Acho que a abordagem lá é muito mais direta, acho que é um lugar muito mais de flirt, de engate, e tipo, houve uns apalpões, às vezes há uns olhares, e isso não me deixa tão confortável.” (Ana, 24 anos, 29 de Junho de 2020)

O Zoom, o único clube *gay* dos três espaços, pode efetivamente para alguns constituir-se como um lugar de encontro e de flirt porque se baseia no agrupamento de pessoas principalmente *gay* (mais também lésbicas e bissexuais) e, portanto, de indivíduos que partilham uma mesma sexualidade ou pelo menos que não são heterossexuais. Na procura de um parceiro romântico ou sexual, o clube *gay* constitui um lugar de encontro importante porque junta indivíduos que não pertencem a sexualidade dominante (a heterossexualidade) num mesmo espaço, já que o espaço heteronormativo não favorece estes encontros.

“[...] se calhar a finalidade da frequência desses espaços pode ser diferente de ires porque queres ouvir um DJ, se calhar neste espaço LGBT específico vais lá porque queres fazer outra coisa. E isso pode criar uma tensão entre as pessoas que lá estão. Acho que tem muito a ver com a intenção com a qual as pessoas fazem as coisas.” (Sara, 44 anos, primeiro de junho de 2020)

No espaço do Zoom as dinâmicas de *flirt* são mais presentes e isto sente-se nomeadamente ao nível do olhar e da atitude. Nas observações no terreno foi experienciado algo que pode ser comparado a esta “agressividade” descrita por Ana.

“Sinto que certas pessoas me examinam de cima para baixo, como se tentassem avaliar se representaria uma possível conquista. O olhar é mais insistente, a comunicação faz-se muito a este nível: quando os olhos se encontram e mantêm o contacto visual, é um sinal que existe uma abertura para a interação e um

possível interesse. Isto não é necessariamente diferente de outros clubes mas acontece com mais frequência e uma maior intensidade.” (Zoom, extrato do diário de campo)

Como isto foi descrito por uma das entrevistadas, pode existir no Zoom uma tensão que gera um sentimento de insegurança devido à intenção com a qual as pessoas frequentam o espaço. Efetivamente, com apenas o propósito de se divertir, dançar e beber um copo sem ter a perspectiva de encontro ou de flirt, o espaço pode parecer desconfortável ou dar uma sensação de insegurança.

Este sentimento acerca do Zoom não é partilhado por todas as pessoas que foram entrevistadas, mas podemos sugerir que esta diferença na percepção pode estar ligada ao facto de que o Zoom é frequentado para efetivamente fazer um encontro ou que a pessoa vai ao Zoom com um grupo de amigos que forma assim uma certa barreira com as outras pessoas no espaço, bem mais que quando uma pessoa está só e, portanto, mais acessível.

Um outro elemento importante que é essencial salientar é que embora estes espaços possam constituir lugares de pertença, de contacto, e serem percebidos como seguros por alguns em certos momentos, isto não é a regra para todos nem o tempo todo. Por exemplo, no caso do Zoom, o espaço é controlado por homens cis e *gay*, o que pode às vezes não dar lugar a outros indivíduos. Às vezes, de forma muito literal, como nas casas de banho, onde o espaço é à partida misto, mas é composto por uma maioria de homens onde acontece darem-se relações sexuais.

“Por exemplo, por causa de ser mulher, e por exemplo a situação das casas de banho, aquilo lá é muito controlado por gays, e acho que é muito desconfortável para as mulheres irem lá, por exemplo. Portanto também tem esse agravante que não gosto de ir lá porque acho que o espaço não é dividido, é, quer dizer, mais vale se fosse só para homem, mas não é, supostamente é igual mas há ali qualquer coisa, pronto, não sei [...].” (Sara, 44 anos, primeiro de junho de 2020)

O consumo de substâncias psicotrópicas também pode criar uma distância ou até um sentimento de insegurança para certas pessoas que não consomem ou consomem

outros tipos de substâncias.

“Não é muito frequente chegares a um lugar onde 90 por cento das pessoas estão drogadas, não vais te sentir muito seguro, ainda mais se não estiveres drogado. [...] Não é que os drogados sejam chungas, nada disso, mas é tipo, continuam a ser mais agressivos e uma pessoa que não está na mesma vibe tem muito menos paciência para o que está a acontecer e tipo, é bué desconfortável.” (Manuela, 22 anos, 26 de maio de 2020)

Um outro ponto importante incide sobre as dinâmicas de exclusão que atravessam tais espaços: definem-se como espaços de pertença e de contacto, mas continuam a operar certas formas de exclusão e de marginalização. Isto será explorado de forma mais profunda na secção sobre a identidade.

O espaço emocional: multiplicidade e heterogeneidade

O espaço emocional do club (Cattan & Vanolo, 2014) apresenta-se de forma heterogénea e é constituído por um amplo repertório de experiências. Tendo em conta as suas aparentes contradições (o *clubbing* pode proporcionar um sentimento de segurança bem como de ansiedade, de inclusão bem como de exclusão, de diversão bem como de tédio), caracteriza-se principalmente por uma procura de contacto, de relações, de experiências e por uma predisposição à proximidade com o outro (ibidem).

O *clubbing* que, à primeira vista, poderia representar uma certa forma de escape (na medida em que constituiria apenas uma pausa no quotidiano e nas obrigações) é mais rico e complexo do que isto, nomeadamente em termos emocionais. O espaço emocional e afetivo do clube estende-se para além dos seus limites materiais através das lembranças e das emoções que representa e podem surgir depois do evento ou também na sua antecipação (Cattan & Vanolo, 2014), mas também, poderíamos argumentar, no papel que cumpre na construção do indivíduo e da sua identidade, na medida em que se inscreve num processo de libertação, corporal bem como emocional.

“Acho que o meu coração ele pulsa mais forte quando entro num baile funk, é por isso que saio tanto às vezes. Tipo moro com a minha mãe ainda e ela super reclama assim, todo fim de semana eu saio mas é justamente para aproveitar,

porque a vida é tão dura, a gente tem que trabalhar, tem que lidar com coisas que estão erradas, e a gente já milita, já tenta lutar contra isso e nas festas sinto que é o lugar onde a gente pode realmente relaxar e falar ‘não, isso daqui é a minha utopia de sociedade, é isso que eu quero como sociedade, então eu vou vivenciar isso nem que seja por algumas horinhas.’” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

No caso de Viviana, o *clubbing* (aqui na sua configuração *gay* ou LGBTQ+ friendly) permite viver o que ela considera uma sociedade ideal - sem opressão, mais livre, corporalmente e emocionalmente - e tomar o tempo de respirar no seu cotidiano, que considera como uma luta constante. No caso de Carmen, entrar em contacto com a cultura drag quando começou a frequentar clubes *gays* mudou a percepção que tinha do seu corpo e da sua identidade de género: "Odiava-me enquanto mulher e o universo drag tranquilizava-me em relação a esta aceitação da feminilidade"³⁶ (Carmen, 20 anos, 16 de junho de 2020). Entrar em contacto emocionalmente - e também corporalmente - com outros indivíduos de identidades marginais permite sentir uma coesão, uma pertença. Mas também libertar-se de certos olhares, normas e opressões pelo tempo de uma noite ou às vezes mais, esta experiência deixando as suas marcas na construção da identidade do indivíduo.

Segundo Aline, “Percebe-se que não estamos sozinhos. É também um exemplo de rede de apoio e suporte. Aos curiosos, é perceber que não se está sozinho, que é possível ser 'diferente'” (Aline, 23 anos, 30 de outubro de 2020). Estes espaços (emocionais) construídos a partir do contacto com outros indivíduos LGBTQ+ também permitem sair de uma condição de isolamento que caracteriza as vezes a experiência das pessoas que se situam fora das normas (de sexualidade e de género) e assim apresentar possibilidades de existência fora destas. “[...] the co-presence in space and the sensation of feeling the crowd may also assume a political–aesthetic dimension, a sort of grassroots subversion of the idea of isolation, and/or being part of a minority and the celebration of the multitude” (Cattan & Vanolo, 2014, p.1169).

³⁶ Tradução livre da autora.

As emoções são essenciais na experiência do *clubbing*. Como escrevem Cattán e Vanolo (2014), sem elas, o clube não seria mais do que um recipiente para corpos. Ora, o espaço de uma forma geral é muito mais do que isto. Podemos dizer que o corpo é também emoção: é impossível fazer uma rutura completa entre os dois, nem perceber a identidade, sem estes dois elementos que a constituem.

Identidade

“Entrar nesta discoteca ia se tornar uma experiência meio concreta, meio imaginária de olhar num espelho. Quando tinha a sensação de estar completamente ausente em qualquer outro lugar - uma espécie de sombra frágil e inadequada na cidade, no trabalho ou em família -, percebia nos espelhos da pista a minha própria imagem distintivamente, às vezes tão nítida e clara que se tornava insuportável. Do fundo deste espaço sufocante e iluminado de forma intermitente, a minha posição consolidava-se. Aprendia a olhar esta visão de mim mesma que se encontrava do outro lado da superfície. E este efeito de retorno tornou a minha imagem no espelho, a minha identidade, simultaneamente real e precária porque é obrigada, para ser percebida, a passar por este ponto virtual que era o *Pulp*” (Casalino em Coffin, 2020, p.187).

A identidade é um conceito complexo que, ao longo do tempo, foi sujeito a certas redefinições. A identidade foi durante muito tempo considerada como estável, e o “eu” como construção unificada (Plummer, 2007). Esta forma de ver a identidade corresponde à perspetiva essencialista. Aqui, e como foi visto com Butler (1993), a identidade é considerada como algo que muda, que é instável e múltiplo, na medida em que nunca somos apenas uma coisa ou a outra, a identidade é complexa e em movimento. Efetivamente, numa perspetiva dialética ou discursiva, a identidade possui uma natureza socialmente construída e não uma natureza objetivamente definida (Coupland, 2007). Ela encontra-se sempre em movimento e corresponde à perceção que se desenvolve sobre si em relação aos outros - um processo de auto-consciência de alguma forma - que envolve questões de poder, de conformidade e de diferença (ibidem).

“Sexual and gendered identities help to locate people within sexual and gender cultural frameworks” (Plummer, 2007, p.4246). Muitos estudos foram realizados sobre as identidades *gay* e *lésbicas* que não são completamente relevantes no quadro desta investigação porque, por um lado, as pessoas entrevistadas não se identificam necessariamente ou não somente com estas e, por outro lado, porque nos posicionamos numa perspetiva *queer* do género e da sexualidade que procura ultrapassar as barreiras mulher e homem, homo e hetero e, de uma forma geral, os limites da heteronormatividade.

“Queer theory, then, is a stance in which sexual categories are seen to be open, fluid, and non fixed: both the boundaries of heterosexual/homosexual identities and sex/gender identities are challenged. Indeed, categories such as gay, lesbian, and heterosexual identity become ‘deconstructed.’ There is a decentering of identity” (Plummer, 2007, p.4249).

Multiplicidade identitária

Uma primeira observação é que na noite, e no lazer noturno, surgem identidades que não são necessariamente visíveis durante o dia. Isto tem a ver, por um lado, com as obrigações, o trabalho (geralmente diurno) e as responsabilidades que, como foi visto, são suspensas no tempo de uma noite, o que permite ao indivíduo exprimir-se mais livremente.

“Pá, todos nós somos uma pessoa no trabalho, todos nós somos uma pessoa em casa com família, mas acho que é no clubbing que nós, à noite, é nas festas, é tipo nestes momentos que nós estamos mais perto de nós próprios. Numa boa festa, claro, porque há festas um bocado diferentes, mas para mim, tipo, é incrível.” (Ana, 24 anos, 29 de Junho de 2020)

O *clubbing*, para além de decorrer à noite, quando o sol já se pôs e quando a escuridão invade a cidade - e acaba ao amanhecer quando o sol se levanta - permite um relativo anonimato e uma certa liberdade. Como Ana explica, “[...] estamos todos a ouvir a mesma coisa, sem saber quem são essas pessoas, o que elas fazem durante o dia, quem elas são fora daquele espaço” (Ana, 24 anos, 29 de Junho de 2020). O tempo de uma noite, encontrar-nos entre outros, sem necessariamente saber quem são, dançamos, interagimos, partilhamos emoções, sensações, experiências numa espécie de comunidade temporária, ou comunidade do instante para retomar as palavras de Agier (2004).

O anonimato junta-se à liminaridade: as normas são mais ténues, existe portanto mais espaço para a expressão de si e de identidades sexuais e de género não normativas marginalizadas e inviabilizadas durante o dia. A noite neste sentido constitui-se como espaço-tempo que foge -numa certa medida- dos olhares heteronormativos e da

vigilância heterossexual, revelando assim o seu potencial emancipador. Viviana faz uma observação semelhante quando diz que “[...] parece que é aquela coisa da noite, a família tradicional está dormindo, então a partir da meia noite a gente pode ser quem a gente quiser e tal.” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Como foi visto nas secções prévias sobre o corpo e as emoções, na noite opera-se uma certa identificação (ainda mais presente nos clubes gay e LGBTQ+ *friendly*) que permite sentir-se livre e em segurança e criar um lugar no espaço. Contudo, é importante complexificar esta questão de identificação que não se opera necessariamente de forma linear. Efetivamente, no espaço do clube operam-se identificações, mas também processos de desidentificação e este está portanto longe de ser homogéneo em termos de identidade.

“Se vais ver um concerto ou alguma coisa que gostas, não quer dizer que tenha que ser LGBT. Acho que é uma coisa que não tem nada a ver com isso. E no caso do Passos, assim, acho que é um espaço diversificado, acho que não deve ter assim um rótulo. Não sei, se procurares naquelas listas de roteiros gays na cidade do Porto não sei se lá aparecerá. Pronto, não vou lá para puxar ai pessoal ou para engatar ou assim uma coisa. Não sei em que sentido, mas tem outros tipos de empatia. Até pode ser por partilhar por exemplo o mesmo tipo de gosto musical acho que já é por aí o ponto interessante do que ser só aí LGBT.” (Sara, 44 anos, primeiro de junho de 2020)

Aqui a ênfase é colocada no gosto musical, considerado como uma maneira de desenvolver um outro tipo de empatia do que através da identificação ao nível da sexualidade. Esta empatia, esta identificação, passa pelo gosto da música, pela pertença a uma certa cena musical e pelo consumo de um certo tipo de música e de eventos, mais do que pela identificação em termos de sexualidade (e da comunidade que lhe está ligada). Contudo, não podemos dizer que isto signifique que a sexualidade não seja um elemento relevante: o Passos é um dos espaços de lazer noturno relativamente seguro para as pessoas LGBTQ+ (em parte porque algumas das pessoas que lá trabalham fazem parte desta comunidade, mas também porque a programação conta regularmente com artistas *queer*, o que também atrai um público LGBTQ+).

“Identifico-me... Mas ao mesmo tempo desidentifico-me, tipo... Imagina, eu sou muita coisa. Ouço bué estilos de música, como bué estilos diferentes de comida, vou a lugares bué diferentes, tipo... Viajo em tudo que é diferente [...]. E tipo, uma parte de mim identifica-se, mas a outra parte não.” (Manuela, 22 anos, 26 de maio de 2020)

Este extrato mostra que a identidade é complexa, múltipla, o indivíduo pertence a várias categorias, tem gostos diferentes e pode inscrever-se em várias cenas (é possível vê-lo no caso desta entrevistada que frequenta os três espaços estudados, participa em todo tipo de festas que comportam públicos muito diferentes). Isto torna o processo de identificação complexo, porque nunca se pode inscrever-se completamente numa categoria se isto envolve não se inscrever numa outra. Podemos ligar este aspeto às sociedades de consumo pós-modernas que se caracterizam por afiliações culturais em movimento (Bennet, 1999). Shields (cit. por Bennett, 1999, p.605) conceptualiza um indivíduo cujas “múltiplas identificações formam uma *persona* dramática - um eu que não pode mais ser simplesmente teorizado como unificado”.³⁷

“From this point of view the group is no longer a central focus for the individual but rather one of a series of foci or ‘sites’ within which the individual can live out a selected, temporal role or identity before relocating to an alternative site and assuming a different identity” (Bennett, 1999, p.605).

Isto explica o que Manuela descreve quando diz “eu sou muita coisa”. A identidade é instável e não fixa, é múltipla, composta por numerosos elementos que criam processos de identificação bem como de desidentificação. Certamente, existem identidades mais duráveis como a identidade sexual e de género - embora estas não sejam completamente estáveis ou fixas, como afirma Butler (1993). Contudo, isto não é necessariamente o que une as pessoas num momento como uma festa. É relevante, mas como explica Sara, existem outros aspetos que criam uma identificação, como um mesmo gosto musical (e mesmo que associemos a cultura *gay* a um certo tipo de música, as entrevistas e as observações mostram que este aparente vínculo entre identidade

³⁷ Tradução livre da autora.

sexual e gosto musical e pertença a uma cena não é tão linear). Realçamos que as identidades e processos de identificação são complexos, múltiplos, em movimento e instáveis.

No espaço-tempo do clube coexistem múltiplas identidades. Isto permite questionar o uso do conceito de subcultura que, embora muitas vezes utilizado para descrever o lazer (noturno), não parece tão relevante no quadro desta investigação, no sentido em que este envolve noções de coerência, solidariedade, linhas de divisão e categorias (Bennet, 1999) que não se verificam necessariamente de forma empírica. Efetivamente, as observações no terreno mostram que num mesmo espaço operam-se processos de identificação bem como de desidentificação, os indivíduos não pertencem necessariamente a uma mesma classe social, não se identificam sempre com as outras pessoas presentes no espaço e o agrupamento caracteriza-se mais por uma copresença no espaço-tempo do que por uma pertença comum a uma mesma categoria social. Até no clube gay onde podíamos dizer que existe uma preponderância da pertença comum a uma categoria, isto não é linear nem partilhado por todos. Os indivíduos também podem frequentar outros tipos de espaço e inscrever-se em outras cenas, como é o caso de muitas entrevistadas, o que contradiz a ideia de fronteira estável e de coesão.

O termo de tribo, conceito de Maffesoli aqui utilizado por Bennet (1999), apesar de uma certa coincidência com o conceito de subcultura, parece mais relevante para compreender estes agrupamentos que foram durante muito tempo pensados como subculturas. Efetivamente, estes correspondem mais a agrupamentos no tempo que são caracterizados por limites fluidos e pertenças flutuantes. O indivíduo é mais livre de escolher entre diferentes estilos de vida e de se inscrever em vários. Isto é particularmente visível nos gostos musicais que se formam de forma muito mais fluida: “The nature of musical taste, as with music itself, is both a multi-faceted and distinctly fluid form of expression. Music generates a range of moods and experiences which individuals are able to move freely between” (ibidem, p.611).

Isto não quer dizer que não se opere nenhuma identificação entre indivíduos no espaço-tempo do *clubbing* e que não exista nenhuma correlação sociodemográfica entre eles, mas, na parte empírica desta investigação, foi possível observar que o modo como

o qual se formam estes agrupamentos temporários é muito mais fluido do que rígido, elemento constitutivo das sociedades de consumo pós-modernas que se caracterizam por afiliações culturais em movimento.

Entre inclusão e exclusão

Ainda sobre a questão das identidades no espaço-tempo do *clubbing* e depois de ter desenvolvido a questão do sentimento de pertença, inclusão e de segurança que este pode produzir nos espaços *gay* ou explicitamente/implicitamente LGBTQ+ *friendly*, é preciso olhar para as dinâmicas de inclusão e marginalização que existem ainda assim nestes espaços. O primeiro ponto é sem dúvida um dos mais óbvios, a exclusão económica: para entrar no Zoom é preciso pagar no mínimo cinco euros (a entrada sendo por vezes mais cara), e a entrada no Maus Hábitos e no Passos, embora seja respetivamente gratuita no caso de certos eventos ou à semana, as festas não deixam de ser pagas a maioria das vezes. O preço da entrada constitui um fator decisivo na frequência dos espaços para certas entrevistadas, que participam nos eventos gratuitos ou beneficiam de entrada livre por causa dos seus contactos, como é o caso de Mónica: “O Passos [frequentava] porque era de graça e tinha menos gente que eu conhecia, então sabia que menos gente ia me abordar. E no Maus Hábitos porque tem festa pop. E às vezes porque tinha entrada na Kebraku então...” (Mónica, 23 anos, 17 de maio de 2020).

Uma questão essencial que surge aqui é a do capital simbólico (Bourdieu, 2014/1994). Várias das pessoas entrevistadas não pagam entrada para frequentar certos espaços porque são integradas num campo artístico e cultural específico a estes espaços e/ou têm contactos com as pessoas responsáveis pela organização dos eventos, como é o caso de Ana, Viviana, Mónica e Manuela, que já trabalharam em alguns destes espaços, seja como *barmaid*, fotógrafa ou DJ. O capital simbólico é essencial no lazer noturno e no *clubbing*, na medida em que pode facilitar o acesso a espaços que não são acessíveis a todos. Estes espaços, embora promovam pertença e inclusão, propõem maioritariamente ou somente eventos pagos, e é composto em grande parte por um público que tem um certo capital económico e que pertence a uma classe social favorecida, o que também pode criar um sentimento de desidentificação para quem não

corresponde a este critério.

“Tipo, as vezes anota-se que têm mais dinheiro do que eu de certeza, também se nota em espaços com mais pessoas das artes ou alternativas, nota-se que têm esta estética, mas também se nota que são de uma classe tipo média alta ou classe alta e isso não se relaciona comigo de todo.” (Sofia, 25 anos, 31 de outubro de 2020)

À questão do capital económico acrescenta-se uma questão espacial: em qual medida o sítio onde vivemos facilita ou complica o acesso a estes espaços? Efetivamente, as pessoas que vivem mais longe do centro, na periferia, têm menos facilidade em se deslocar até estes espaços, e isto não constitui uma variável independente da questão do capital económico: a vida num centro urbano custa mais dinheiro e quem lá vive, na população mais nova, é geralmente quem tem os meios.

“[...] tem essa questão de classe né, sinto que as pessoas que vão geralmente são pessoas que moram no centro, que têm um poder aquisitivo maior, e as gays, as bi da periferia já não têm tanto acesso né. Então eu fico pensando assim ‘esse espaço é inclusivo, mas é inclusivo para quem já tem previamente um acesso maior, para quem já pertence a uma classe mais culta, porque é um espaço artístico e tal, e o pessoal às vezes, as mulheres lésbicas da periferia realmente não vejo sabe.’” (Viviana, 24 anos, 8 de junho de 2020)

Esta entrevistada não vive no centro do Porto mas dispõe de um certo capital simbólico (na medida em que é DJ em alguns dos eventos organizados, bem como o são muitas das pessoas ao seu redor), o que lhe permite um maior acesso a estes espaços, na medida em que não paga a entrada de vários estabelecimentos. Sofia, outra entrevistada que não vive no centro do Porto, dispõe de um carro que lhe permite uma certa mobilidade mas, de todas as participantes nesta investigação, é a que colocou mais em evidência a questão do capital económico (na medida em que lhe falta) e que também não dispõem de um grande capital simbólico no ambiente do lazer noturno. Também é a pessoa que sai com a menor frequência (uma ou duas vezes por mês), o que não é independente das variáveis enunciadas.

Uma outra dinâmica de exclusão é visível através da ausência sistemática de um grupo de pessoas: os indivíduos com deficiência.³⁸ Os estudos *queer* muitas vezes chamam a atenção neste ponto que costuma passar despercebido na medida em que os sujeitos *queer* e com deficiência “são envolvidos em sistemas de poder que os produzem como desviante da norma e criam as condições políticas, sociais e culturais da invisibilidade nas quais estão posicionados”³⁹ (Pieri, 2018).

A maioria dos espaços de lazer noturno não dispõem de infraestruturas adequadas ou, simplesmente, não organizam o espaço de forma a que se permita o acesso a pessoas com deficiência motora por exemplo. Algumas ilustrações disto são a entrada do Passos que se faz pelas escadas, bem como o acesso à pista de dança, ou ainda o Zoom que está sempre cheio de pessoas e não tem nenhuma zona que permita um deslocamento fácil. Também o Maus Hábitos, que está localizado no último piso de um grande prédio e, apesar de dispor de um elevador, este muitas vezes não funciona, o que torna a possibilidade de acesso completamente imprevisível para pessoas com uma deficiência motora.

Em todas as incursões etnográficas realizadas ao longo desta investigação foi possível ver somente uma vez pessoas com deficiência motora participar em um dos eventos - que foi organizado no Maus Hábitos - e isto está muito provavelmente ligado ao facto de que uma das DJ que tocava na festa também tinha uma deficiência motora.

“Há três ou quatro pessoas em cadeira de rodas. Isto é provavelmente devido ao facto que uma das DJs também usa uma. Isto traz a questão da acessibilidade do espaço: efetivamente, o elevador do Maus Hábitos muitas vezes não funciona, o que é visto como inconveniente para muitas pessoas, mas impede o acesso para algumas. É a primeira festa onde observo a presença de pessoas com mobilidade reduzida, e isto é muito provavelmente devido à organização da Kebraku que é sensibilizada a esta problemática, e talvez mais especificamente à presença das Kombikats no lineup.” (extrato do diário de campo, Maus Hábitos)

³⁸ Quando falamos de pessoas com deficiência, falamos aqui de deficiências visíveis, tendo em conta que existem deficiências invisíveis.

³⁹ Tradução livre da autora.

A presença de uma diversidade de indivíduos está intrinsecamente ligada aos organizadores - neste caso a Kebraku que se destaca pelo seu trabalho de consciencialização e que toma um posicionamento explicitamente político -e este exemplo reforça a hipótese segundo a qual a diversidade de artistas anda de mão dada com a diversidade de público.

Conflitos, descontinuidades e ruturas

Para além disto, e sem focar muito nesta questão que mereceria uma exploração mais aprofundada, é importante olhar para os conflitos, as descontinuidades e as ruturas - que já surgiram em várias ocasiões anteriores - na medida em que permitem revelar e compreender certas relações de poder e de dominação.

“O estudo de conflitos, disputas, acusações, momentos de descontinuidade em geral é particularmente útil, pois, ao se focalizarem situações de drama social, podem-se estrategista os contornos de diferentes grupos, ideologias, interesses, subculturas etc., permitindo remapeamentos da sociedade. O estudo do rompimento e rejeição do cotidiano por parte de grupos ou indivíduos desviantes ajuda-nos a iluminar, como casos limites, a rotina e os mecanismos de conservação e dominação existentes” (Velho, 1978, pp. 131-132).

Já salientamos o facto de que, em espaço que são em princípio LGBTQ+ ou LGBTQ+ *friendly*, ainda existem tensões em relação à identidade e isto observa-se por certos comportamentos como olhares ou comentários que traduzem uma homofobia talvez mais velada (na medida em que não se trata de uma agressão direta tal como uma agressão física) ou, pelo menos, que reforçam a norma heteronormativa mostrando que certos indivíduos e as interações entre eles não são vistos como “normais”. A maioria das pessoas entrevistadas experienciaram ou observaram este tipo de fenómeno em diferentes graus. Aquilo que surgiu mais vezes foi a questão do olhar e dos comentários dos outros quando se presenciam demonstrações de afeto entre duas pessoas identificadas como mulheres.

“Apesar de serem espaços mais recetivos a esse tipo de comportamentos, nem sempre o seu público reage em conformidade... Já fui abordada por alguns

heteros nesses espaços fazendo comentários desapropriados em relação às minhas atitudes ou às atitudes das pessoas que estavam comigo.” (Rebeca, 32 anos, 22 de maio de 2020)

Um ponto que também surgiu em algumas das entrevistas é a questão da curiosidade sobre a sexualidade da pessoa. *“Parece que de dia as pessoas olham torto e ficam incomodadas, e de noite elas estão para elogiar, para pedir para fazer parte ou algo assim”* (Mónica, 23 anos, 17 de maio de 2020). Embora este tipo de atitude não constitua em princípio uma rejeição do indivíduo e, pelo contrário, seja apresentado como ato inclusivo ou tolerante, isto pode ser vivido de forma invasiva e não deixa de constituir uma maneira de diferenciar o indivíduo, de o colocar na margem e de criar um sentimento de anormalidade. Ao contrário de comportamentos homofóbicos, ligados ao receio e ao ódio, estas atitudes de curiosidade traduzem uma perceção da diferença como algo não assustador, mas sim divertido, o que não deixa de constituir uma forma de perceber o indivíduo como objeto, como algo menos humano: apenas difere o sentimento que o objeto gera no olho do observador.

Como Mónica explica acerca deste tipo de comportamento presente no lazer noturno, *“Meio que parece ser um animal no zoológico”* (Mónica, 23 anos, 17 de maio de 2020). Sara faz uma observação parecida sobre este tipo de acontecimento:

“[...] as pessoas acham que estão a ser simpáticas, mas estão a ser um bocado invasivas na vida das pessoas. Pronto, esse tipo de coisas, aquele pessoal que se cola um bocado, que faz perguntas estranhas, tenho um bocado a sensação de estar ali num circo.” (Sara, 44 anos, primeiro de junho de 2020)

A maioria destes eventos, sejam olhares, comentários ou, como já foi comentado na secção sobre o corpo, atitudes de objetificação das relações entre mulheres, vêm quase sistematicamente de homens, o que revela a presença, para além de um heterossexismo ou até em certos casos de uma certa homofobia, de vestígios patriarcais.

A perceção destes eventos como discriminação muda de entrevistada para entrevistada. Efetivamente, em função da pessoa e do sentimento de segurança percebido no espaço - na medida em que um evento similar em dois espaços distintos

não será vivido da mesma maneira - a percepção do que constitui discriminação ou assédio muda.

“Eu já tive mais que uma vez com pessoas no Plano B e tipo, as pessoas fazem todo o tipo de comentários, tipo, gajos até a virem ter contigo e a dizerem ‘hey, grande gaja que estás a comer’ e eu tipo ‘mano, quem te perguntou?’, é tipo, ‘porque estás a dizer isso?’, tipo, não me conheces de lado nenhum, tás a sexualizar toda uma cena na tua cabeça, e é tipo, chungá, tás a ver... [...] nos Maus Hábitos se calhar já se passou, mas não com pessoas desconhecidas, mais com pessoas conhecidas, o que eu já sei que tipo, se calhar é uma brincadeira, mesmo que não seja uma cena que eu tolero, [...] mas se for eu tipo, ok, bem, é tipo, ‘obrigada por dizeres que tenho bom gosto’, basicamente é assim que funciona.” (Manuela, 22 anos, 26 de maio de 2020)

Uma classificação do que constitui discriminação ou assédio também pode ser estabelecida em função da natureza dos comportamentos heterossexistas em questão. Efetivamente, uma distinção é feita entre comentários, olhares e agressões físicas, pois as agressões verbais parecem muito menos sérias, menos importantes em comparação com um potencial perigo físico.

“Eu não sei dizer se classifico como assédio ou discriminação. Eu acredito que de uma maneira sim. Mas nada, não sei, físico. Ou realmente que podia dizer que é grave. Porque a gente se acostuma a essas coisas. A gente sendo mulher e passando por muita coisa... a gente começa a ter uma classificação para as coisas. E tem gente que passa por coisa muito pior. Então direi que sim, passei por coisas desconfortáveis mas nada que me fizesse tremer pela minha vida por exemplo.” (Mónica, 23 anos, 17 de maio de 2020)

A questão do assédio, não sendo central nesta investigação, constitui contudo um ponto que surgiu de forma quase sistemática e mostra que as normas (hetero)sexistas continuam a atuar de forma mais ou menos explícita no lazer noturno, mas também nos espaços estudados. Estes não constituem um universo impermeável às diversas discriminações e exclusões que já se operam no espaço urbano diurno.

Para além da questão do assédio, é possível observar um controle do espaço e a maior visibilidade de certos grupos identitários (isto verifica-se ainda mais no Zoom do que nos outros espaços), o que às vezes pode tornar a experiência do espaço desagradável para outros grupos identitários ou até torná-los invisíveis. No Zoom, embora as mulheres estejam presentes no espaço, este é composto por uma maioria de homens *gay* cis-género. Para algumas, isto não parece constituir um problema, mas para outras, é um ponto essencial que surgiu durante a entrevista. Como explicava Sara, o facto de o espaço não ser realmente partilhado é um dos elementos que faz com que não goste muito de o frequentar. Rebeca tem uma visão semelhante, que se foca mais na questão da representatividade dos artistas que atuam no Zoom.

“[...] especialmente no Zoom, são muito no sentido de agradar a comunidade gay e só, quando digo gay refiro-me a homens cis que se relacionam com outros homens cis. Há pouca ou nenhuma representatividade das outras pessoas incluídas na sigla LGBTQIA+ e mesmo inclusão dos shows drags surge muito na sequência de agradar essencialmente a comunidade gay. Raramente ou nunca se vê mulheres *queer* no palco, não há visibilidade de *drag kings*. É uma grande falha.” (Rebeca, 32 anos, 22 de maio de 2020)

Efetivamente, no palco do Zoom podemos ver *Drag Queens*, *gogo dancers* e os DJ residentes que, bem como os dançarinos, são homens. Embora os espetáculos de *Drag* apresentem alguma forma de subversão e perturbem de um certo modo as normas de género⁴⁰, o que podemos anotar, como Rebeca o destaca, é a ausência de Drag Kings. Como já foi discutido, existe uma relação entre os organizadores e os artistas promovidos e o tipo de público que participa no evento. Hoje em dia, como Rebeca também explica, a programação do Zoom - dos DJs e dos espetáculos - vai mais no sentido de agradar o G da comunidade LGBTQ+ do que os outros representantes da sigla⁴¹. Às vezes, mulheres

⁴⁰ Existem vários debates acerca do grau de subversão da arte do *Drag*, e embora constitua uma questão muito interessante, este ponto não será elaborado aqui porque não entra no objeto da investigação.

⁴¹ Isto não foi sempre o caso, antigamente, como foi explicado por Rebeca que já frequentava o Zoom há alguns anos, as mulheres participavam em espetáculos apresentados no Zoom. Existem

DJ são convidadas para partilhar o palco com os DJ residentes, mas isto permanece pouco frequente. O principal espaço de lazer noturno no Porto que se diz abertamente LGBTQ+ dirige-se, na verdade, para um público masculino *gay*.

Para além disto, é um espaço que é relativamente caro: o custo da entrada é igual ou superior a cinco euros e o preço das bebidas é maior do que nos dois outros espaços estudados. O clube e a sua programação dirigem-se então para um público masculino *gay* que dispõe de um certo capital económico. Este elemento verifica-se empiricamente ao olhar as pessoas presentes no espaço que, na maioria, são homens brancos com roupas muito arrumadas que traduzem um certo capital económico. Isto pode corresponder a uma certa forma de homonormatividade, no sentido em que é normalizada uma determinada identidade, e que esta beneficia de uma maior integração e aceitação (aqui, o homem cis-género gay branco que dispõe de algum capital económico) devido à sua inscrição em relações sociais mais capitalistas e mainstream (Lim & Browne, 2007).

Parece importante aprofundar esta ideia na medida em que a homonormatividade remete para a assimilação de valores capitalistas, mas também de valores heteronormativos. Porém, sem realizar uma investigação mais aprofundada com os indivíduos que compõem o espaço, não é possível categorizar um espaço como invariavelmente homonormativo, ainda mais quando tal noção pode levar ao desvio de classificar as diferentes identidades LGBTQ+ de acordo com o seu grau de transgressão, procurando então determinar quem é realmente subversivo na sua identidade de pessoa *queer* e quem não o é, o que simplifica as relações de poder e de privilégio.

Contudo, o que podemos afirmar é que o espaço é mais acessível a uns do que a outros: efetivamente, denota-se que há uma menor presença de mulheres lésbicas, bi ou *queer* e de pessoas trans, mas também de pessoas não brancas, com deficiência ou ainda de pessoas que não têm os meios financeiros para frequentar este espaço. Portanto, um espaço que se diz LGBTQ+ não é necessariamente, na prática, um espaço acessível a todas e a todos. Pode, como foi visto, criar um sentimento de pertença para as pessoas que se conseguem integrar, mas, para outros, pode criar formas de exclusão.

Um ponto talvez mais relevante para compreender porque o Zoom parece responder mais ao pedido de um público masculino *gay* é o fenómeno do *Pink Washing*. O Zoom, no seu conjunto, tem uma presença visual muito forte e característica, com muitos espelhos, ecrãs gigantes, luzes que permitem tirar fotografias, muito mais do que no Maus ou no Passos (isto tornando-se óbvio ao visionar os materiais audiovisuais recolhidos durante as incursões etnográficas), com o cartão dado na entrada para indicar as bebidas consumidas no qual está escrito o nome da conta Instagram que convida o consumidor a segui-la (esta sendo frequentemente alimentada). O conjunto destes elementos indicam um valor do *marketing* extremamente desenvolvido e o Zoom, dos três espaços estudados, é o que se inscreve de maneira mais evidente numa lógica neoliberal de consumo e de criação de lucro. Podemos então perguntar se o label LGBTQ+ não funciona em parte como uma marca, uma estratégia de marketing que promove uma imagem progressista, moderna e tolerante e atrai uma clientela específica (aqui, a clientela privilegiada sendo o homem cis, gay com um grande capital económico), para uma exploração do poder aquisitivo da comunidade - o *Pink Money*. Isto aproxima-se de algum modo do que escreve Rodrigues (2016) sobre a trivialização das diferenças, na medida em que a promoção de identidades normalmente marginalizadas se coloca numa lógica mercantil, o que faz com que certos espaços percam uma potencial dimensão política e subversiva.

Conclusões

Em cada beijo, uma revolução.

Ao longo desta investigação, foi possível ultrapassar a conceção do espaço como quadro, forma ou recipiente destinado a receber o que nele colocamos. O espaço é sim a morfologia social, “é então ao ‘vivido’ o que é ao organismo vivo a sua forma mesma”⁴² (Lefebvre 1981/1974, p.112). Olhamos para as questões de género e de sexualidade no espaço, tentando mostrar o modo com que estas dimensões se articulam entre si. Outras dimensões são observáveis no espaço urbano, no lazer noturno e nestes três clubes, todavia, o objetivo desta investigação era olhar para estas duas dimensões muitas vezes esquecidas quando se trata de estudar o espaço.

Espacializar o género e a sexualidade permitiu compreender as variações nas formas com as quais o género e a sexualidade podem ser expressas e vividas em diferentes espaços e lugares, e a análise dos dados, com o apoio do enquadramento teórico, permitiu fazer precisamente isto no espaço do clube (*gay* e LGBTQ+ *friendly*). Na sequência da análise, é possível reafirmar certas hipóteses que surgiram na parte teórica: o espaço não é estável nem neutro, é sempre produzido e reproduzido pelas práticas que nele ocorrem e, por isso, nunca é hetero ou *gay*, no sentido em que as normas espaciais são continuamente reafirmadas, contestadas, negociadas e recriadas.

O clube, e nomeadamente o clube *gay* ou LGBTQ+ *friendly*, é contraditório, atravessado por tensões, conflitos e encontra-se entre inclusão e exclusão. Sem dizer que cria uma identificação total - isto talvez seja impossível na medida em que a identidade é múltipla e não fixa, nomeadamente nos ambientes mais *queer* -, não deixa, no entanto, de produzir certos efeitos, observados aqui nas três partes corpo, emoções e identidade, que Brandão (2010, p.140) salienta acerca do meio *gay* e lésbico: “a redução dos sentimentos de raridade, isolamento e solidão; o acesso a redes sociais de apoio e de pertença [...] e a possibilidade de se situarem do ponto de vista identitário”. Permite também uma relativa rutura para com as identidades diurnas e, neste sentido, pode proporcionar uma libertação temporária bem como favorecer a expressão e a

⁴² Tradução livre da autora.

visibilidade de corpos e identidades marginalizadas no espaço diurno. Contudo, como foi observado, é preciso relativizar estes efeitos, na medida em que não constituem a regra no lazer noturno nem necessariamente dos clubes gay ou LGBTQ+ *friendly*. Como já vimos, a questão da inclusão e da exclusão, e portanto do poder, exercem-se de forma não tão linear.

A análise dos dados também permitiu ilustrar a relação entre o espaço e o poder e perceber os aspetos normativos e vinculativos deste, bem como a maneira com a qual podem ser contestados. No espaço são criados pontos de resistência que permitem desestabilizar os estados de poder. Como afirma Foucault (1999/1976) onde há poder também há resistência e isto se observa no espaço do clube onde são criados pontos e lugares de resistência no espaços que são cruciais na questão da identidade e da sua definição: pessoas ou grupos de pessoas “encontram ou criam lugares alternativos onde estar, ou modos alternativos de estar no lugar, e ao encontrar um lugar ou espaço para se definir, às vezes conseguem desafiar identidades prescritas”⁴³ (Peyrefitte & Sanders-McDonagh, 2018, p.327). É possível observar uma transgressão ou uma subversão da “ordem das coisas”, mesmo temporária, mesmo limitada a um espaço ou a um ponto no espaço que, contudo, deixa as suas marcas no indivíduo. Foi possível ao longo desta investigação realçar alguns destes emaranhados de dominação e de resistência que se operam no seio do espaço do clube.

Espacializar o género e a sexualidade baseando-se nomeadamente numa perspetiva *queer* permitiu sublinhar a forma como são contestadas e desestabilizadas as normas espaciais bem como as relações e estruturas tradicionais do poder na sequência de práticas que não se encaixam no imperativo heterossexual como enunciado por Butler (1993). Os atos transgressivos que ocorrem nestes espaços transformam-no, ao mesmo tempo que acrescentam à sua multiplicidade de sentido (Peyrefitte & Sanders-McDonagh, 2018). O lazer noturno, a festa e o espaço-tempo do clube, longe de constituírem apenas uma forma de escape, de fuga da realidade, são políticos, e foi isso que foi mostrado ao longo desta investigação. No espaço-tempo do clube encontram-se

⁴³ Tradução livre da autora.

desafios, lutas, atos transgressivos, e estes assumem, portanto, uma dimensão intrinsecamente política.

Também foi destacada a necessidade de pensar o clube para além da sua realidade material e, de forma mais macro, de pensar a cidade para além da sua realidade material, estática, tangível - os monumentos, as rotas, as construções -, para perceber uma outra realidade “mais poderosa porque transformadora: as formas de iniciativa social, as alterações de significados, os usos da palavra, cujo espaço das cidades é o quadro às vezes”⁴⁴ (Agier, 2004, p.141). É o que esta investigação procurou fazer, olhando para a imaterialidade do espaço do clube que não podemos tocar, mas que é, no entanto, constitutiva da experiência do espaço pelos diferentes indivíduos.

O *clubbing* que, como já vimos, pode às vezes basear-se em exclusões, criar certas formas de discriminação e privilegiar a homogeneização e a trivialidade das diferenças (Rodrigues, 2016), também proporciona possibilidades de emancipação, de transgressão, de partilha e de criação de uma multiplicidade de sentido num mesmo espaço. Enquanto atividade que coloca em relação indivíduos diferentes, cria conexões e posiciona-se contra a condição de isolamento da cidade. Permite fazer emergir comunidades do instante, ou ainda de movimento (Agier, 2004), que fazem assim experienciar a cidade e constituir um curto instante de política.

O desaparecimento do objeto de estudo devido ao contexto de pandemia derivado da COVID-19, embora tenha constituído uma grande dificuldade, salienta a sua importância através da sua ausência. A investigação localiza-se entre observação, experiência dos espaços e a sua lembrança. Estas realidades, materiais bem como imateriais desapareceram, deixando um vazio na cidade e na vida dos indivíduos, destacando os lugares que ocupava antes. Apesar desta posição complexa em equilíbrio entre o que está presente e o que já não está, o que conhecemos e o que lembramos, foi possível destacar certos aspetos e dinâmicas intrínsecos ao espaço-tempo do clube e à sua experiência. A tríade corpo, emoções e identidade permitiu, por um lado, revelar e compreender certos elementos do *clubbing* e o modo com o qual se operam e

⁴⁴ Tradução livre da autora.

produzem o espaço, tais como questões de controle, de inclusão e de exclusão, de conflitos e de ruturas, de pertença e de identificação ou de criação de sentido. Também permitiu ver que estes três aspetos, corpo, emoções e identidade, não podem ser pensados separadamente e são intrinsecamente ligados.

Pistas de investigação para o futuro

Outras pistas de reflexão surgiram ao longo desta investigação. Para além do *clubbing*, podemos olhar para outros aspetos e espaços do lazer noturno, tais como os cafés, os bares, e também para o lazer diurno - elementos que se tornaram ainda mais relevantes com o encerramento de numerosos espaços de lazer noturno que não abriram em nenhum momento pelo menos na sua configuração de clube desde o início da pandemia - e a forma com a qual a cidade é vivida pelas pessoas LGBTQ+. Podíamos também, e parece importante salientar este ponto, estudar as questões do género e da sexualidade em contexto rural. Muitas investigações incidem sobre as vivências LGBTQ+ no espaço urbano, porém muitas pessoas *queer* vivem fora deste contexto.

Agora, e mais especificamente em relação à situação atual, várias questões surgiram durante as entrevistas, e embora algumas não tenham sido tratadas aqui porque não constituíam o objeto de estudo e mereceriam ser abordadas de forma mais rigorosa e aprofundada, é importante mencioná-las como possíveis pistas de investigação.

Em primeiro lugar, podemos questionar o que o encerramento dos espaços de lazer noturno - e principalmente dos clubes - que constituíam espaços importantes de sociabilidade para as pessoas LGBTQ+ implica para elas. Embora soframos todos do facto de não termos mais acesso a certos espaços de lazer, e termos todos os nossos contactos sociais muito limitados, não deixa de ser relevante questionar o impacto que isto tem especificamente para os indivíduos *queer*. Para pessoas que são invisibilizadas, isoladas e marginalizadas de forma quotidiana no espaço urbano, a importância de certos espaços é muito grande na medida em que estes permitem socializar com indivíduos que partilham certos percursos, experiências ou até simplesmente não apresentam uma potencial ameaça para as pessoas LGBTQ+. Permitem criar um certo sentimento de

pertença e construir outras normas, outros lugares, num espaço urbano onde ainda se experençam, de várias maneiras e com um diferente grau de intensidade, normas heteronormativas e patriarcais. Como é que a cidade em tempos de pandemia é vivida pelas pessoas da comunidade LGBTQ+, que alternativas encontram com o encerramento destes espaços, e qual é o impacto da situação atual nas suas vidas?

Em segundo lugar, e este ponto surgiu devido ao facto de muitas das pessoas entrevistadas serem artistas, relaciona-se com a questão da precariedade do setor artístico e cultural (preexistente à pandemia) que foi salientada por causa da situação atual. Podemos perguntar o que advém dos artistas e organizadores de eventos LGBTQ+ na medida em que estes constituem uma parte ínfima do setor artístico e cultural - ainda mais no Porto, onde aglomera poucas pessoas, e ainda se encontra em expansão. Em que medida esta faixa do setor artístico e os artistas que abrange ficam comprometidos? Esta pergunta pode e deve estender-se a outras partes do setor artístico e cultural, as mais independentes e menos apoiadas pelas instituições, como é o caso de muitos eventos e organizadores artísticos e culturais LGBTQ+.

Estas questões são apenas algumas de muitas outras. Existe uma grande riqueza nas temáticas do género e da sexualidade e mais especificamente dos estudos *queer* e LGBTQ+, nomeadamente quando estas são ligadas à questão do espaço. Um dos objetivos desta investigação é mostrar a relevância e as possibilidades de investigação e de análise das temáticas *queer*, que têm um grande potencial para se tornarem um campo de estudo rico e, através disto, dar uma visibilidade à comunidade LGBTQ+ por vezes esquecida na sociologia portuguesa.

Agora é importante insistir no papel que estes espaços têm para a comunidade LGBTQ+ e mais especificamente aqui, para as mulheres *queer*. Em todas as suas ambivalências, contradições e ambiguidades, eles assumem uma grande importância para esta parte da comunidade na medida em que, na cidade do Porto, poucos espaços de lazer noturno parecem permitir um sentimento de segurança, de inclusão e de coesão. Estes espaços, como foi visto, nem sempre permitem aceder a estes sentimentos, contudo, são percebidos e vividos por muitas pessoas como as melhores alternativas a esta ausência de lugares onde seria possível exprimir livremente os seus

desejos, o seu “eu” ou, simplesmente, seria possível existir plenamente, totalmente, sem vergonha e sem medo. Efetivamente, trata-se de uma ausência e podemos questionar o que esta ausência traduz do espaço urbano, da cidade onde até os espaços que permitem à partida fugir da discriminação, da opressão, do assédio e da violência não o permitem realmente, ou, pelo menos, não completamente.

É essencial ver, pensar e conceber a cidade através dos prismas do género, da sexualidade, mas também da etnia, da deficiência e de muitas outras variáveis que geram desigualdades sociais, discriminações, exclusões e violências, bem como articulá-las entre si. Isto permite revelar muitas dinâmicas que às vezes passam despercebidas ou que até parecem normais. Longe de concluir esta reflexão sobre o espaço, o género e a sexualidade, os resultados desta investigação procuram, pelo contrário, dar início e talvez estimular e incentivar reflexões e possibilidades de futuras investigações.

Referências bibliográficas

Agier, M. (2004). La ville, la rue et le commencement de la politique. Le monde rêvé de Chloé. *Multitudes*, no 17(3), pp. 139-146, doi: 10.3917/mult.017.0139

Amaral, A. L. & Macedo, A. (2020). *Dicionário da Crítica Feminista*. Porto: Afrontamento.

Bennett, A. (1999). Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship between Youth, Style and Musical Taste. *Sociology*, 33(3), pp. 599–617, doi: 10.1177/S0038038599000371

Bereni, L. et al. (2012). *Introduction aux études sur le genre (Deuxième édition augmentée)*. Bruxelles: De Boeck. (Trabalho original publicado em 2008)

Bericat, E. (2016). The sociology of emotions: Four decades of progress. *Current Sociology*, 64(3), 491–513. doi: 10.1177/0011392115588355

Bourdieu, P. (2014). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Editions Points. (Trabalho original publicado em 1994)

Brandão, A. M. (2010). *E se tu fosses um rapaz ?* Porto: Afrontamento.

Browne, K. (2007). A party with politics? (Re)making LGBTQ Pride spaces in Dublin and Brighton. *Social & Cultural Geography*, 8:1, pp. 63-87, doi: 10.1080/14649360701251817

Browne, K. & Bakshi, L. (2011). We are here to party? Lesbian, gay, bisexual and trans leiscapes beyond commercial gay scenes. *Leisure Studies*, 30:2, pp. 179-196, doi: 10.1080/02614367.2010.506651

Buire, C. (2019). "La production de l'espace", une grille théorique pour décoder les territoires du quotidien. In *Citadins-Citoyens au Cap: Espace et justice après l'apartheid*. Presses universitaires de Paris Nanterre, pp. 133-147, doi: 10.4000/books.pupo.4546

Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.

Cabral, J. P. (2000). A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições. *Análise Social*, 34 (153), pp. 865-892, retirado de: <https://www.jstor.org/stable/41011401>

Caratini, S. (2012). *Les Non-dits De L'anthropologie ; Suivi De Dialogue Avec Maurice Godelier*. Vincennes: T. Marchaisse.

Cattan, N. & Vanolo, A. (2011). Gay and lesbian emotional geographies of clubbing: reflections from Paris and Turin. *Gender, Place & Culture*, 21:9, pp. 1158-1175, doi: 10.1080/0966369X.2013.810603

Certeau, M. D. (1990). *L'invention du quotidien, 1: Arts de faire*. Paris: Union Générale d'Éditions. (Trabalho original publicado em 1980)

Coffin, A. (2020). *Le génie lesbien*. Paris: Grasset.

Cotton, N. (2016). Du performatif à la performance : la « performativité » dans tous ses états. *Sens public*, pp. 1-19, doi: 10.7202/1044398ar

Coupland, C. (2007). Identity: the management of meaning. In *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, pp. 2210-2214.

Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches (4th ed.)*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Fausto-Sterling, A. (2018). *Les Cinq Sexes. Pourquoi mâle et femelle ne sont pas suffisants*. Paris: Editions Payot. (Trabalho original publicado em 1993).

Fernandes, L. (2002). Um diário de campo nos territórios psicotrópicos: as facetas da escrita etnográfica. In T. H. Caria (org.), *Experiência etnográfica em ciências sociais*. Porto, Afrontamento: pp. 23-40.

Ferro, L. (2005). Ao encontro da sociologia visual, *Sociologia : revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. vol. 15, pp. 373-398, doi: 10.13140/2.1.2534.4801

Foucault, M. (1999). *História da sexualidade I. A vontade de saber*. 13 edição. Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976).

Frúgoli, JR. H. (2005). O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. *Rev. Antropol.* vol.48 no.1 São Paulo, pp. 133-165, doi: 10.1590/S0034-77012005000100004

Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*. Volume 1, *La présentation de soi*. Paris: Editions de Minuit.

Goffman, E. (1989). On Fieldwork. *Journal of Contemporary Ethnography* 18.2, p123-32, doi 10.1177/089124189018002001

Guerra, P. (2010). *A instável leveza do rock: génese, dinâmica e consolidação do rock alternativo em Portugal*. Tese (Doutorado em Sociologia), Vol. 1 - Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Porto.

Guerra, P. & Martins, A. (2018). O Rock chegou à cidade. As transformações na noite Lisboa da década de 80. *Convergências - Revista de Investigação e Ensino das Artes*, vol. 21 (22). Retirado de: <http://convergencias.esart.ipcb.pt>

Meijer, I. C. & Prins, B. (1998). How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23(2), 275–86, doi: 10.1086/495251

Lefebvre, H. (1981). *La production de l'espace*. Paris: Editions Anthropos. (Trabalho original publicado em 1974).

Lim, J. & Browne, K. (2007). *Geographies of Sexualities. Theory, Practices and Politics*. London: Routledge.

Lopes, J. T. et al. (2010). *Género e música electrónica de dança. Experiências, percursos e “relatos” de mulheres clubbers*. Lisboa: Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género.

Muggleton, D. (2007). Subculture. *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, pp.4877-4880.

Pétonnet, C. (1982). L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien. *L'Homme*, tome 22 n°4, pp. 37-47, doi: 10.3406/hom.1982.368323

Pieri, M. (2019). The Sound that You Do Not See. Notes on Queer and Disabled Invisibility, *Sexuality & Culture* 23(3), doi: 10.1007/s12119-018-9573-8

Pimenta, F.(2018). O elogio da noite. *Dédalo*, 11 edição, pp. 28-29.

Pink, S. (2001). *Doing visual ethnography : images, media and representation in research*. London: Sage Publications.

Plummer, K. (2007). Sexual Identities. In *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. pp.4246-4250.

Rodrigues, C. M. B. (2016). *A Cidade Noctívaga: Ritmografia Urbana de um Party District na Cidade do Porto*. Tese de doutoramento em Sociologia – Cidades e Culturas Urbanas, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Rogers, T. B. (2002). Henri Lefebvre, Space and Folklore. *Ethnologies*, 24 (1), pp. 21–44, doi: 10.7202/006529a

Saleiro, S. P. (2013). *Trans Géneros: Uma abordagem sociológica da diversidade de género*. Tese de doutoramento em Sociologia, Lisboa, Departamento de Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa.

Santos, A. C. (2014). Academia Without Walls? Multiple Belongings and the Implications of Feminist and LGBT/Queer Political Engagement. In Yvette Taylor (org.), *The Entrepreneurial University: Engaging Publics, Intersecting Impacts*. Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, pp. 9-26.

Santos, B. S. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, pp. 237-280, doi: 10.4000/rccs.1285

Traoré, D. (2015). Les théories postcoloniales et leurs enjeux pour une anthropologie racisée: quelques éléments de réflexivité. In Hamrouni, N. & Maillé, C (eds), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe*. Montréal: Remue-Ménage, pp. 25-40.

Velho, G. (1978). Observando o familiar. In Nunes, E. O, *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 1 – 13.

Wasson, L. (2007). Place. In *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. pp.3410-3411.

Anexos

Anexo 1. Formulário de consentimento informado

Investigação no âmbito do Mestrado em Sociologia

Autora: Alicia Fournier

Eu, _____, aceito participar no trabalho de investigação intitulado “Espaço; género e sexualidade em três contextos de lazer noturno: Etnografia urbana nos clubes Zoom, Passos Manuel e Maus Hábitos” no âmbito do Mestrado em Sociologia sob a orientação da Professora Lígia Ferro.

Neste sentido, a minha participação neste estudo é voluntária e posso retirar-me a qualquer altura; fui informado/a acerca dos métodos de registo da entrevista, seja por escrito ou gravação; os dados são confidenciais e a minha identidade não poderá ser revelada; aceito que as minhas perspetivas sejam incorporadas nos resultados do estudo e que possam ser divulgadas pela investigadora somente para fins académicos; a investigadora estará sempre disponível para esclarecer eventuais dúvidas acerca do projeto; este documento e os dados da entrevista serão conservados de forma segura pela equipa de investigação e destruídos no fim do estudo.

Assinatura do/a entrevistado/a:

Assinatura da investigadora:

Data:

Anexo 2. Ficha de caracterização sociodemográfica

Nome

Lugare(s) que frequenta (Passos, Maus Hábitos, Zoom)

Idade

Nacionalidade

Local de residência

- Sempre viveu no mesmo local? Se não, onde viveu antes?

Com quem mora

Estado civil

Profissão

Escolaridade/grau acadêmico

Identidade de gênero

Orientação sexual

Anexo 3. Perfil das participantes

	Função na noite	Idade	Lugar de residência	Nacionalidade	Trabalho	Grau académico	Identidade de género	Orientação sexual	Estado civil
Mónica	Lazer	23	Porto	Brasileira	Estudante	Licenciatura (a fazer)	Queer	Queer	Solteira
Sara	Lazer	44	Porto	Portuguesa	Artista/investigadora	Mestrado	Não-binário	Lésbica	Solteira
Manuela	Lazer e trabalho	22	Lamego	Portuguesa	Freelancer/fotógrafa/DJ	Grau 3 técnico	Género fluído	Pansexual	Casada
Carmen	Lazer	20	Carmoux en Provence (antigamente Porto)	Francesa	Empresária	Secundário	Mulher	Lésbica	Solteira
Rebeca	Lazer	32	Porto	Portuguesa	Artista plástica e performer	Mestrado	/45	Pansexual	Solteira
Viviana	Lazer e trabalho	24	Matosinhos	Brasileira	Estudante/DJ	Licenciatura (a fazer)	Mulher	Bissexual	Solteira
Ana	Lazer e trabalho	24	Senhora da Hora	Portuguesa	Assistente de produção	Licenciatura	Mulher	Bissexual	Solteira
Sofia	Lazer	25	Valbom	Portuguesa	Desempregada	Licenciatura	Mulher trans	Bissexual/pansexual	Solteira
Aline	Lazer	23	Belo Horizonte (antigamente Porto)	Brasileira	Pesquisadora/docente	Mestrado	Mulher	Lésbica	Solteira

⁴⁵ A entrevistada escolheu não colocar nada. A investigadora deixou esta possibilidade a todas as pessoas entrevistadas em relação às categorias de identidade de género e de orientação sexual. Esta investigação inscrevendo-se numa perspectiva queer, seria paradoxal forçar a escolha de um rótulo se não se identificar a nenhum.

Anexo 4. Guião de entrevista

1. Caraterização da noite

- Qual é o teu papel na noite?
- Qual é a tua “rotina” de sair à noite? Quantos dias saís por semana, quais dias?
- Sais só ou com amigos?
- O que fazes antes de sair? Há alguma “preparação” da noite? Como a noite acaba?
- Onde costumas sair à noite, quais tipos de espaços/eventos, com quais tipos de música, etc.
- Como é que escolhes os lugares onde saís?
- O que fazes quando saís à noite?
- Para ti, há diferenças entre o Porto noturno e o Porto diurno? Qual é o lugar do clubbing/das saídas à noite no teu quotidiano?

2. Relação com o(s) espaço(s) frequentado(s)

- Com qual frequência costumas ir ao (escolher: Passos, Maus Hábitos, Zoom)
- Porquê frequentas este espaço? O que gostas nele?
- O que fazes no espaço?
- Quais são os usos que fazes do espaço?
- Qual é a parte do espaço que preferes/na qual estás mais? Porquê?

3. Relação com as emoções e a questão identitária

- Quem são as pessoas no espaço? Identificas-te com elas?
- Há julgamentos sociais ao nível das interações amorosas/sexuais? Como?
- Sentes-te segura/insegura no espaço? Porquê?
- Sente algum tipo de controle à noite? Da segurança, das pessoas, etc.

- Já experienciaste alguma discriminação/situação de assédio neste espaço? Em relação ao teu género ou à tua sexualidade? Se sim, quantas vezes e o que aconteceu?
- Como te sentes quando saís à noite nestes espaços?
- Há diferenças na tua forma de estar durante o dia e durante a noite? Se sim, quais?
- Para ti, o que é diferente quando saís à noite, em termos de emoções, comportamentos, na forma de interagir com as pessoas?

Anexo 5. Grelha de observação

Espaços	Música	Géneros de música
	Descrição do espaço físico	Salas, tamanho, luzes, etc.
	Modos de uso do espaço	Dance floor, casas de banho, entrada do clube, etc.
Atores	Públicos	Quantidade de pessoas/densidade
		Género
		Idade média
		Hexis corporal
	Artistas	Género
		Idade
		Hexis corporal
		Interações com o público
	Seguranças	Quantos
		Posicionamento no espaço
		Hexis corporal

		Interações com o público
	Outros funcionários	Hexis corporal
		Interação com o público
	Proprietários	Hexis corporal
		Interações com o público
Interações e sociabilidades	Tipos de actividade	Dançar, fumar, conversar, beber, consumo de drogas...
	Modos de interação	Sedução
		Amizade
		Agressividade
		Jocosas

Anexo 6. Fotografias



KombiKatz - "Baiana"

Maus Hábitos - Kebraku de Carnaval, 20/02/2020



DJ Phephz, Meia Lua Inteira

Maus Hábitos - Kebraku de Carnaval, 20/02/2020



O bar - última noite de festa

Passos Manuel, 7/03/2020



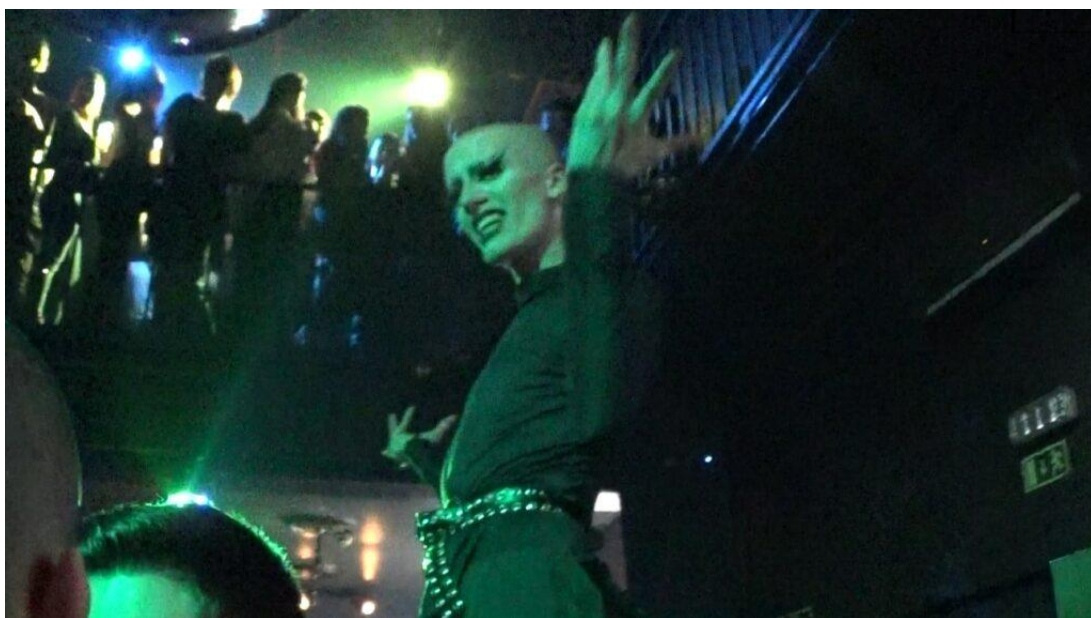
A cave

Passos Manuel, 25/01/2020



Drag Got Talent – It's raining men

Zoom, 1/02/2020



Morgana, Born this way

Zoom, 1/02/2020