

PROGRAMA DOUTORAL EM FILOSOFIA

Políticas de Identidade Contemporâneas
Das resistências fraturantes aos projetos
interseccionais

Irandina Afonso

D

2025



Irlandina Afonso

Políticas de Identidade Contemporâneas

Das resistências fraturantes aos projetos interseccionais

Tese realizada no âmbito do Programa Doutoral em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

[...] the growing good of the world is partly dependent on unhistoric acts; and that things are not so ill with you and me as they might have been, is half owing to the number who lived faithfully a hidden life, and rest in unvisited tombs.¹

George Eliot, *Middlemarch*.

¹ Em tradução livre - “[...] o bem crescente do mundo depende em parte de atos não históricos; e que as coisas não estejam tão mal para ti e para mim como poderiam estar, deve-se na metade àqueles que viveram fielmente uma vida anónima e repousam em túmulos que ninguém visita” (Eliot, 1891, p. 621).

Sumário

Declaração de Honra / <i>Declaration of Honour</i>	5
Agradecimentos	6
Resumo.....	7
Abstract	9
Notas de tradução	11
Glossário.....	12
Lista de Abreviaturas e Siglas	17
Introdução.....	19
1. Matérias-primas e (des)construções.....	38
1.1. Globalização, Multiculturalismo e Descolonização	51
1.2. Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias.....	90
1.3. O corpo-desafio.....	126
2. Para uma conceptualização das Políticas de Identidade	146
2.1. Que identidade em “políticas de identidade”?.....	167
2.1.1. Novos sujeitos políticos.....	215
2.2. Que política em “políticas de identidade”?	234
2.2.1. Mudança estrutural	254
3. Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade	267
3.1. Acerca do reconhecimento e da redistribuição	282
3.2. Horizontes democráticos	323
Considerações Finais	347
Referências Bibliográficas	362

Declaração de Honra / *Declaration of Honour*

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

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da presente tese.

I hereby declare that this thesis is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

I further declare that I have not used generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out part(s) of this thesis.

Maia, 24 de julho de 2025.

Irlandina Afonso

Agradecimentos

Profundamente grata, e sem que encontre, em palavras, a plena medida do meu reconhecimento, do louvor amável que merecem,
aos meus pais Manuel e Palmira,
ao meu filho João,
ao meu André,
à minha orientadora, Professora Doutora Paula Cristina Pereira.
Ainda o meu perene apreço e gratidão,
ao Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (IF-UP) (UID/00502/2020),
ao Research Group Philosophy & Public Space do IF-UP,
à Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP),
à Fundação para a Ciência e a Tecnologia - FCT, no âmbito do financiamento desta tese através da Bolsa de Investigação em Doutoramento com referência UI/BD/150998/2021 (<https://doi.org/10.54499/UI/BD/150998/2021>). Esta Bolsa foi concedida ao abrigo do Protocolo de Colaboração para Financiamento do Plano Plurianual de Bolsas de Investigação para Estudantes de Doutoramento, celebrado entre a FCT e o IF-UP (UID/00502/2020), sediado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto. O período de investigação financiado decorreu entre 14 janeiro de 2021 e 14 de janeiro de 2025 (48 meses) no RG Philosophy & Public Space do IF-UP.



EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E INOVAÇÃO



Resumo

Em poucas décadas as políticas de identidade extravasaram um restrito círculo intelectual e de intervenção cívica para se inserirem na concretude das preocupações e interesses do quotidiano familiar, escolar e laboral. Tal desenvolvimento sinaliza a transversalidade e conexão, na experiência humana, dos assuntos da identidade, diversificando o encontro da Filosofia Social e Política com dificuldades que hoje se integram em novos modos de dominação e em intentos contra a dignidade humana e o futuro das sociedades democráticas.

As políticas de identidade têm sido, todavia, alvo de criticismos que lhe imputam força fragmentadora do político e do social, propensão para reificar categorias e ineficácia prática (Brown; Fukuyama; Holloway; Rorty). Contra estas considerações, formulamos a tese de que as políticas de identidade são hoje um recurso democrático imprescindível pela mobilização do pensamento-ação em complexidade e no diálogo com a diferença, e que, nas presentes potencialidades, designam uma outra epistemologia política, baseada na corporeidade, donde resultam desígnios universalistas e inovação democrática.

Partimos de identidades não-normativas (Alcoff; Butler) como as identidades de género não-binário, *queer* e intersexo, e partimos também da identidade de “raça”. Porque apresentam um argumento político concreto contra a dominação e injustiça estruturadas - o corpo. Estigmatizado, inconformado, intersectado por sistemas potencialmente opressivos. O corpo produto e produtor de relações sociais e de poder (Foucault). A génese e o alvo da mudança (Merleau-Ponty). O corpo da alteridade (Lévinas). Imperfeito e sofredor, um “mínimo” denominador comum humano.

Sendo denominador comum, engloba qualquer identidade, não só as da partida, e funda perspectivas para um agir ético-político renovado porque reconhece que é enquanto situação corpórea no mundo, e não enquanto subjetividade lógica ou noção abstrata, que se experiencia o poder, as estruturas e as representações (Benhabib; Young) e se materializam modos outros de fazer face a condições de indignidade e diminuir a precariedade.

Palavras-chave: política de identidade, corpo, liberdade, prática democrática, justiça social.

Abstract

Identity politics has moved in just a few decades beyond the intellectual sphere of specific civic engagement, to take part in concrete concerns and interests of family, school and work life. This development highlights not only the connections between identity issues in human experience but also diversifies the intersection of social and political philosophy with challenging new forms of domination and of human indignity which compromise the future of democratic societies.

However, identity politics has been subject to criticism, accused of fragmenting politics and society, of categorical reification and being ineffective in practice (Brown; Fukuyama; Holloway; Rorty). By contrast, the present thesis argues that contemporary identity politics is an essential democratic resource, encouraging the mobilisation in complexity of thought and action, in dialogue with difference. Furthermore, it is posited that in their current potentialities, identity politics designates an alternative political epistemology based on corporeality, from which universalist principles and democratic innovation may emerge.

We depart from non-normative identities such as non-binary, queer and intersex gender identities (Alcoff; Butler). We also consider “race” identity because, altogether, these identities present a relevant political argument against structured domination and injustice - the body. Stigmatised and non-conforming, the body is intersected by potentially oppressive systems. It is both the product and the producer of social and power relations (Foucault). It is the origin and the target of change (Merleau-Ponty). The body of alterity (Lévinas). Imperfect and suffering, the human “minimum” common denominator.

As a common denominator, it encompasses any identity, not just those we departed from, and grounds perspectives for renewed ethical-political action, acknowledging that subjection to power, to structures and representations is experimented not as logical or abstract notion of subject but as a corporeal situation in the world (Benhabib; Young), which can further materialise other ways of diminishing indignity and precariousness.

Key-words: identity politics, body, freedom, democratic practice, social justice.

Notas de tradução

Sempre que possível consultámos obras na língua original dos autores optando, não obstante, pela nossa tradução para português com o propósito de manter fluidez na leitura, evitando a simultaneidade, no corpo de texto, de línguas diferentes como o português, o inglês, o espanhol e o francês. A exceção a este princípio pode encontrar-se em notas de rodapé e epígrafes para preservar a riqueza expressiva e dos sentidos, muitas vezes específicos do autor, que se perderiam na tradução.

Na impossibilidade de consultar todas as obras na sua edição original, procuraram-se as edições em português ou, na ausência destas, as versões em línguas por nós conhecidas.

Relativamente a termos e a conceitos que consideramos poderem denotar ambiguidade na tradução, optámos por manter o conteúdo original junto da forma traduzida, entre parênteses retos.

Glossário²

Algumas designações usadas na tese podem requerer esclarecimento.

Trata-se, em alguns casos, de noções polissémicas e também por isso mais propensas a serem usadas fora de contexto, ou para veicular significados imprecisos que, além de comprometer o sentido nuclear lexical, podem promover representações preconceituosas de pessoas e das suas identidades.

Não se pretendeu fixar definições, mas elucidar o que estamos a referir quando empregamos os termos nesta tese.

São apresentados em seguida por ordem alfabética.

Designação de Género

Diz-se de uma atribuição de género especificamente no momento do nascimento e por inspeção dos genitais exteriorizados do recém-nascido - uma vulva indicará que o bebé é uma “menina” e um pénis indicará que é um “menino”. Na idade adulta, tais termos alteram-se para “mulher” e “homem” respetivamente, comportando expectativas de papéis sociais específicos de género.

Difere de “designação de sexo” porque, neste caso, um recém-nascido é categorizado de “feminino” ou de “masculino”, pretendendo aludir a uma diferença “estritamente biológica”, também baseada na inspeção dos órgãos genitais externos, que está ainda patente nos termos biológicos correspondentes - “fêmea” e “macho”.

² Para este glossário recorreu-se a informações não-autorais e de índole pública, como as disponíveis nas páginas da Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género https://www.cig.gov.pt/wp-content/uploads/2014/01/325_332_t3c_capGLOSSARIO.pdf; da United Nations Free & Equal <https://www.unfe.org/en/know-the-facts/challenges-solutions/intersex>; da APA <https://www.apa.org/pi/lgbt/programs/safe-supportive/lgbt/key-terms.pdf>; e, ainda, do European Institute for Gender Equality <https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/overview> [accedidas em 15 de maio de 2023 e em 10 de setembro de 2024].

Expressão de Género

Entende-se aqui a apresentação de uma pessoa, enquanto manifestação visível da sua identidade de género que é apercebida por outros através, por exemplo, da escolha de vestuário e de acessórios, do comportamento, dos gestos e da modulação da voz. Expressa aspetos do género ou do papel de género que podem não coincidir com a atribuição de sexo e de género à nascença.

Género Não-Binário

Diz-se de qualquer identidade de género que não se enquadre exclusivamente nos termos de um binário homem/mulher. Inclui, assim, pessoas com uma identidade de género específica, mas diferente de “homem” e de “mulher”, pessoas que se identificam com dois ou mais géneros - bigénero ou pan/poligénero -, e pessoas que não se identificam com nenhum género – ou a-género.

Porque se refere a identidades, e não a condições biológicas ou de nascimento, poderá incluir pessoas intersexo e que não se identifiquem com qualquer das categorias do nexu binário.

Identidade de Género

É definida como a experiência individual de género de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao género que lhe foi atribuído à nascença, e inclui o sentido pessoal do corpo – o que pode envolver, se livremente decidido, a modificação da aparência e/ou função corporal por meios médicos e cirúrgicos. Pode relacionar-se com expressões de género que vão do vestuário e do discurso, aos maneirismos.

Criou-se o termo “cisgénero” para designar as identidades de género que coincidem com a designação de género à nascença, e “transgénero” para aquelas identidades de género que não se alinham com a designação atribuída à nascença.

Intersexo

Designa um conjunto de condições associadas a desenvolvimento de características sexuais físicas menos frequentes, seja da ordem da anatomia sexual e dos órgãos reprodutores, seja da ordem de padrões hormonais e cromossómicos. Precisamente porque abrange elementos invisíveis ou que se desenvolvem apenas a partir da puberdade, nem sempre a condição intersexo é identificável à nascença. Os bebés podem ter genitais externos que parecem claramente enquadráveis no “sexo feminino” ou no “sexo masculino”, mas as suas estruturas genitais internas – como cromossomas e hormonas - podem ser diferentes, estar malformados ou até ausentes. A confirmação das características intersexo pode, portanto, acontecer tanto na infância, quanto mais tarde, como na puberdade ou na idade adulta.

O termo “hermafrodita” e “pseudo-hermafrodita” - que precederam historicamente o termo “intersexo” -, ainda são referidos na vez de intersexo, mas como derivam do léxico da Botânica e da Zoologia, nomeando características que podem nem constar no humano, contribuem amiúde para a incompreensão da condição e dos seus efeitos multidimensionais, assim como para a estigmatização das pessoas.

Para tentar evitar aquelas imprecisões, recorre-se ainda à designação “DSD” - “diversity or disorder of sexual development” ou, em português, “diversidade ou desordem de desenvolvimento sexual” -, proposta desde 2006.

LGBTQIA+³

Trata-se de um termo genérico que designa todas as pessoas que têm um género ou sexualidade ditos não-normativos.

A sigla pode surgir com variações, de acordo com os usos, como o acrescento, no final da sigla, de “P” – pansexual - e/ou de “N” - não-binário. Também a ordem em que

³ Informação obtida a partir da página “Ciberdúvidas da Língua Portuguesa”, <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/idioma/lgbt/5129> [acedida em 30 de julho de 2024].

as iniciais se apresentam não está padronizada, por exemplo, o “L” e o “G” podem estar invertidos – GLTB -, embora não seja o caso no uso em português.

Admite-se uma forma abreviada, usualmente “LGBT”, por facilidade de uso e de memorização. Na formulação que apresentamos são estas as designações: L – Lésbicas; G – Gays; B – Bissexuais; T – Transgênero; Q - *Queer* ou Questionadores [questioning]; I – Intersexo; A – Assexuais. O sinal “+” procura representar quaisquer outras pessoas que não as abrangidas pelas iniciais da sigla.

Papel de Género

Refere normas sociais e comportamentais que, numa dada cultura, são consideradas como socialmente apropriadas para os homens, as mulheres, os rapazes e as raparigas. Determinam grande parte das responsabilidades e das tarefas tradicionais que são atribuídas com base no sexo – ou feminino, ou masculino - designado à nascença. Os papéis específicos de cada género são condicionados, entre outros elementos, pela estrutura do agregado familiar, pelo acesso aos recursos, pelos impactos específicos da economia global e pela ocorrência de conflitos ou catástrofes.

***Queer*⁴**

O termo é abrangente e é usado tanto para contextos de orientação sexual e de identidade de género, como para enquadrar expressões de género que não seguem as normas dominantes. No fundo comum desses contextos está, porém, um reatamento das exigências hétero-normativas, homo-normativas e do patriarcado.

Por isso se refere que *queer* pode ser adotado tanto para questionar as limitações do binário homem/mulher, quanto para questionar as restrições impostas por orientações sexuais como “lésbica”, “gay” e “bissexual”.

⁴ Usamos a grafia em itálico para ilustrar que o vocábulo é um neologismo e não tem tradução própria para português, mas a sua grafia sem itálico é largamente aceite.

Transgênero

Refere as pessoas que assumem uma identidade de gênero na qual o gênero não coincide com o que lhe foi atribuído no nascimento. Inclui, entre outros, as pessoas que se encontram entre o feminino e o masculino, ou fluídos, e também os transexuais e travestis.

Nem todas as pessoas com identidade “transgênero” procuram a cirurgia de redesignação de sexo ou a terapia hormonal, assumindo que a sua anatomia não é condição de constrangimento de uma vivência plena do seu gênero.

Lista de Abreviaturas e Siglas

ACT UP	AIDS COALITION TO UNLEASH POWER
ADN	ÁCIDO DESOXIRRIBONUCLEICO
B-ON	BIBLIOTECA DO CONHECIMENTO ONLINE
CUNY	THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK
EBSCO	INFORMATION SERVICES FOR LIBRARIES
EUA	ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA
FCT	FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA
FLUP	FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO
FMI	FUNDO MONETÁRIO INTERNACIONAL
IA	INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL
Ibid.	IBIDEM
IF-UP	INSTITUTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DO PORTO
LGBTQIA+	LÉSBICAS, GAYS, BISEXUAIS, TRANSGÉNERO, QUEER, INTERSEXO, ASSEXUAIS (+ QUAISQUER OUTRAS PESSOAS QUE NÃO SE SINTAM INCLUÍDAS EM NENHUMA DAS OUTRAS IDENTIDADES COBERTAS PELAS INICIAIS DO ACRÓNIMO).
NATO	ORGANIZAÇÃO DO TRATADO DO ATLÂNTICO NORTE [NORTH ATLANTIC TREATY ORGANIZATION]
OCDE	ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÓMICO
ONG	ORGANIZAÇÃO NÃO GOVERNAMENTAL
ONU	ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS
PdIC	POLÍTICAS DE IDENTIDADE CONTEMPORÂNEAS
PORDATA	PORTAL ESTATÍSTICO DA FUNDAÇÃO FRANCISCO MANUEL DOS SANTOS
RG PPS	RESEARCH GROUP PHILOSOPHY & PUBLIC SPACE
SCOPUS	ELSEVIER'S SCIENTIFIC ABSTRACT AND CITATION DATABASE
SIDA	SÍNDROME DE IMUNODEFICIÊNCIA ADQUIRIDA
UE	UNIÃO EUROPEIA

UNESCO ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA [UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION]

UNICEF FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA [UNITED NATIONS INTERNATIONAL CHILDREN'S EMERGENCY FUND]

UP UNIVERSIDADE DO PORTO

VS. VERSUS

ŽUC WOMEN'S FEMINIST ANTIMILITARIST PEACE ORGANIZATION

Introdução

Não nos cansaremos nunca de recordar que não basta falar de circunstâncias, com a sua divisão bipolar entre antecedentes e consequentes, como por abreviação de esforço mental se usa, mas sim é necessário considerar o que infalivelmente se situa entre uns e outros, digamo-lo por extenso e na sua ordem, o tempo, o lugar, o motivo, os meios, a pessoa, o facto, a maneira, se tudo não for medido e ponderado espera-nos o erro fatal no primeiro Juízo proposto.

José Saramago, *A Jangada de Pedra*⁵.

O entendimento de “políticas de identidade” tem sido plural, por vezes até confuso, gerando análises polarizadas acerca dos seus âmbitos conceptual e prático, e também acerca da plausibilidade de objetivos e de estratégias. As valências das políticas de identidade são trabalhadas de modos diversos e em campos que vão hoje dos meios de comunicação ao domínio político, da sociedade civil ao académico. A uma variegada compleição converge ainda a energia das circunstâncias do mundo presente, os sistemas do mundo social, económico, geopolítico e cultural, entre outros, ora a fortalecer, ora a ameaçar as condições para a realização destas políticas.

Alguns autores derivam dessas contingências os contextos de “crise”⁶ - de poder, de representação, de identidade e de reconhecimento -, que ditam sinais do fim para as políticas de identidade (Brown, 2015; Fukuyama, 2018; Hobsbawm, 2011; Nicholson, 2008). Outros sublinham, todavia, que tais crises constituem precisamente o incentivo e o alento da continuidade, da relevância de tais políticas, na medida em que a atenção, de cariz político, à identidade é preponderante no enfrentamento de problemas socioeconómicos e, bem assim, à própria prática política (Benhabib, 1997; Bhabra & Margree, 2010; Kymlicka, 2015; Tully, 2000).

⁵ Edição de 1991, p. 107.

⁶ Colocamos *crise* entre aspas porque não será despidiendo perceber em que sentido se pode falar de crises, de quem é afetado e de quem designa tal condição.

Efetivamente a abrangência do termo “políticas de identidade” percorre âmbitos da cidadania e do multiculturalismo, podendo passar pela interculturalidade e transculturalidade⁷, pelo reconhecimento multiétnico⁸, tal como pode abarcar lutas pelo respeito das diferenças identitárias minoritárias, o interesse em sistemas políticos

⁷ Queremos deixar anotadas algumas diferenças entre “multiculturalismo”, “multiculturalidade” e “interculturalidade” e, depois, referir ainda a “transculturalidade”, conscientes, todavia, de que, dentro de cada uma dessas noções, é a própria interpretação de *cultura* que contribui para diversas leituras. Parece, todavia, consensual que, no que diz respeito à noção de multiculturalidade, se está a denotar um facto - a existência de muitas culturas diferentes no mundo e que estas podem ou não estar justapostas no espaço de um mesmo Estado-nação (Santos & Nunes, 2003, pp. 26-33); facto que não implica necessariamente uma dimensão relacional construtiva ou transformadora entre culturas. O multiculturalismo, por sua vez, diz respeito à adoção de estratégias ou projetos políticos e regulações que respondam às necessidades de uma coexistência, pretendida igualitária face à diferença, suscitadas inevitavelmente num lugar de hegemonia como o de um Estado-nação, ou mesmo a nível transnacional e global, podendo inclusive adquirir carácter emancipatório (Santos & Nunes, 2003, pp. 26-33). No subcapítulo 1.1. *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização* elaboraremos o entendimento que adotamos e algumas implicações e articulações consequentes desse entendimento de multiculturalismo. Quanto à noção de interculturalidade, também designada por vezes de interculturalismo, compreende algum grau de reconhecimento recíproco e de promoção de um “enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço”, mas tal não é feito segundo uma moldura problematizadora que decorre, como no caso do multiculturalismo, de “uma cultura dominante que tolera, aceita ou reconhece outras culturas no espaço em que domina” (Santos & Meneses, 2009, p. 9, nota 1). Por fim, o termo “transculturalidade”, mais recente no uso do que os anteriores, deflete a ideia mesma de cultura enquanto sistema ou mundo estanque, isolado, homogêneo em si mesmo – de resto, uma nuance que ainda ressoa em várias leituras dos conceitos que apontámos primeiro (Welsh, 1999). Sublinha, então, o ultrapassar de fronteiras culturais clássicas para afirmar o carácter permeável e intrincado das culturas hodiernas entre si; prepara, desse modo, um reconhecimento quer ao nível macro, ou social, quer ao nível micro, ou do indivíduo, de uma constituição culturalmente miscigenada, inclusiva e que potencialmente acarreta maior disponibilidade de significações na reflexão do *eu* e da interação subjetiva (Welsh, 1999, p. 200). Defende-se aí que “[a]s identidades transculturais compreendem um lado cosmopolita, mas também um lado de filiação local [...]. As pessoas transculturais combinam ambos” e podem fazer as suas escolhas com base nas suas diversas afiliações (Welsh, 1999, p. 205). Parece-nos, todavia, que se trata de uma proposta para uma base conceptual diferente, embora muito pertinente, mas que não desenha, por enquanto, concretamente processos ou estratégias socio-político-legais de gestão de conflitos e para transformação estrutural de realidades de discriminação identitária e de poder dominador. Atribuímos-lhe como mais-valia uma competência para transcender fronteiras espaciais e temporais (Benessaieh, 2010, p. 29), na admissão de que, com a globalização, “a diversidade cultural local continuará a expandir-se, com as pessoas a viajar, a migrar e a ficarem mais expostas à alteridade e à diferença através do contacto, da informação, da comunicação e do consumo” (ibid.); e tal há-de beneficiar uma compreensão e experiência de nós mesmos, e dos outros, enquanto um *continuum identitário* (Benessaieh 2010, pp. 24-25) e enquanto seres desejantes e de sedução - “o desejo de viver e compreender a alteridade, a sedução de estabelecer um sentido de compreensão que possa reduzir a distância em relação ao que percebemos como diferente” (Benessaieh, 2010, p. 30).

⁸ Trata exigências de participação nas instituições e de práticas públicas das sociedades contemporâneas que reconheçam devidamente e afirmem, em vez de passivamente se reconhecer, por vezes mal, ou de se excluírem as diversas identidades dos cidadãos (Tully, 2002, p. 163).

multinacionais ou multipessoais⁹, as lutas por direitos humanos e pró-democracia ou, ainda, a denúncia de sistemas de discriminação, de exploração e de exclusão em geral¹⁰. Os agentes envolvidos são também diversos, podendo constituir-se enquanto indivíduos, grupos sociais mais ou menos organizados, cidadãos, instituições democráticas, organizações não-governamentais, associações, Estados-nação e partidos políticos (Appiah, 1992; Bernstein, 2005; Diamond, 2012; Meyer, 2019; Tully, 2002).

Esta multivalência decorre possivelmente das situações mesmas donde emergiram as políticas de identidade, e com as quais – e contra as quais – a política de cariz identitário trabalha, transformando-se aquelas e esta segundo uma mútua construção. Referimo-nos à globalização, à descolonização, ao multiculturalismo, ao capitalismo, ao neoliberalismo e à intensificação tecnológica.

Percebe-se, todavia, que cada um desses significantes, sem mais explicação, pode comportar vagueza e inconstância e teremos isso em conta em cada parte a eles dedicadas. Temos noção, por exemplo, de debates sobre a globalização em que vários autores (Castells, 2010; Featherstone et al., 1995; Pieterse, 1993; Santos, 2001, 2003)

⁹ Referindo, são “associações constitucionais de mais do que um ‘povo livre’”. Trata-se de exigências para estabelecer instituições políticas e jurídicas autónomas, em vários graus, da associação política mais vasta”; argumenta-se neste caso que “o reconhecimento adequado” das identidades enquanto nações e povos “implica que tenham o direito à autodeterminação: o direito de se governarem pelas suas próprias leis” (Tully, 2002, p. 163).

¹⁰ A propósito das noções de exploração e exclusão, e da razão por que não subsumimos tudo ao uso de apenas um dos termos, Niklas Luhmann fez-nos pensar no que a noção de “exploração” – e a de “supressão” – pode representar, ao apontar que, nos nossos dias, tal termo revela “mitologias ultrapassadas, utopias negativas” porque “sugere uma saída fácil para essa situação, por exemplo, através da ‘revolução’” (1997, p. 70). Para tal defesa sustenta que “[a] relação predominante [na sociedade de hoje] já não é hierárquica, mas de inclusão e exclusão; e isto não se refere à estratificação, mas à diferenciação funcional”. Por contraponto a sociedades anteriores, que “incluíam e excluía pessoas, aceitando-as ou não nos agregados familiares, e as famílias (e não os indivíduos) eram ordenadas por estratificação”, a sociedade hoje inclui e exclui pessoas através de sistemas funcionais, e para mais “de uma forma muito mais paradoxal”, uma vez que tais “sistemas funcionais pressupõem a inclusão de todos os seres humanos, mas, de facto, excluem as pessoas que não cumprem os seus requisitos”. Assim, muitos indivíduos “têm de viver sem bilhete de identidade e de nascimento autenticados, sem educação escolar e sem trabalho regular, sem acesso aos tribunais e sem capacidade de chamar a polícia”, concluindo que “[u]ma exclusão serve de desculpa para outras exclusões” (Luhmann, 1997, p. 70). Porque compreendemos a sua reflexão, mas não nos destituímos de pensar a exploração e a estratificação como mais do que ideias que nos habituámos a aplicar, usamos exploração a par de exclusão na caracterização dos dias contemporâneos, pois vemos sociedades ainda marcadamente estratificadas – como o sistemas de castas em algumas culturas indianas –, e vemos ainda a estratificação expressa em dados económicos e bens materiais, como quando se refere a “classe alta”, “classe média” e “classe baixa” em sociedades ocidentais, a traduzir diferenças de acesso a oportunidades de vária ordem.

sentem ser necessário, também consoante a área de estudo¹¹, um esclarecimento sobre que tipos de globalização estão em jogo atualmente, a diferença com que operam pelo globo, e se fará sentido falar de globalização como uma continuidade no tempo ou, pelo contrário, como uma sucessão de ruturas.

Também acerca do neoliberalismo, se admite que este “não tem coordenadas fixas ou estabelecidas, que existe uma variedade temporal e geográfica nas suas formulações discursivas, implicações políticas e práticas materiais” (Brown, 2015, p. 20). Wendy Brown, em *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, dá-nos conta de que “[o] neoliberalismo enquanto política económica, modalidade de governação e ordem da razão é simultaneamente um fenómeno global, mas inconstante, diferenciado, não sistemático, impuro”. Dá o exemplo de que, na Suécia, “se cruza com a legitimidade continuada do assistencialismo”, ou na África do Sul, “com a expectativa pós-apartheid de um Estado democratizante e redistributivo”; e na China, “com o confucionismo, o pós-maoísmo e o capitalismo”; ou ainda, nos EUA, país da autora, o neoliberalismo se conecta “com uma estranha mistura de anti estadismo há muito estabelecido e um novo gerencialismo” (2015, p. 20).

E no caso do capitalismo, já longe da versão medieval que o nomeou e longe, ainda, da versão industrial do século XIX que o projetou até hoje, notámos que não pugna apenas pelo direito de tomar decisões económicas com base em fundamentos estritamente económicos, mas que toma decisões económicas a partir de fundamentos políticos, tornando-se um ator político não só quando procura utilizar os mecanismos do Estado e acolher a primazia política, mas também quando, nas suas contradições internas, produz os atores, em identidades e papéis diversificados, que servirão os fins do próprio capitalismo (Balibar & Wallerstein, 1991, pp. 145, 150).

¹¹ Para exemplificar, à Sociologia é reportado um foco na emergência da sociedade “global” e na densidade e distribuição populacional mundial; nos Estudos Culturais, uma ênfase sobre comunicações globais, standardização cultural e cultura pós-colonial; nas Relações Internacionais, o olhar dirige-se à política global e à intensificação de relações intraestatais; e na Economia destaca-se o acentuar de relações de mercado capitalistas e a internacionalização económica (Pieterse, 1993, p. 1). O interesse em esclarecer os assuntos e entendimentos da globalização também se estende a áreas como a Educação, o Direito e a Religião (Santos, 2001).

Ao mesmo tempo, temos consciência de que nomear tais sistemas ou estruturas separadamente, como fizemos nos títulos dos subcapítulos 1.1. *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização* e 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, não faz jus à teia apertada de representações, influências e nutrição que se geram reciprocamente e que, cremos, matiza peculiarmente os dias de hoje e é tingida, por sua vez, pelas ingerências da extraordinariedade humana. Por isso procurámos sustentar e problematizar, ao longo do capítulo 1. *Matérias-primas e (des)construções*, mas também em outros momentos da tese, as articulações desses sistemas que acabam por moldar, validar e indagar – para o presente e para o futuro -, um âmbito político especificamente identitário, correspondentemente complexo às matérias que o informam e realizam. Cremos, aliás, que é este âmbito identitário o responsável por (des)construções analíticas significativas porque denunciam naturalizações forçadas de estruturas, de categorias sociais, de poder, e do corpo humano, naturalizações essas que reportam, em acréscimo, uma aparência de determinismo, um esconder das possibilidades de mudança. Ao longo das últimas cinco décadas, as dúvidas sobre a eficácia das PdIC e os paralelismos aí traçados com ideologias políticas (Bernstein, 2005; Meyer, 2019) têm concorrido com reflexões que afirmam, por seu lado, uma força maior destas políticas – a de precisamente proporcionar mudança onde as transformações sociais e legais parecem já consolidadas.

Segundo alguns autores, as PdIC são, na melhor das hipóteses, uma moda e, na pior, são despolitizantes, particularistas, fragmentadoras da coesão social, promotoras de “guerras culturais”, incapazes de mobilização política expressiva – no fundo, a desenhar o quadro de uma ausência de condições para efetivar a mudança (Brown, 2019; Fuckuyama, 2018; Rorty, 2000). Nancy Fraser corrobora, em *Justice Interruptus*, que “atualmente nos Estados Unidos, a expressão ‘política de identidade’ é cada vez mais utilizada como sinónimo depreciativo de feminismo, antirracismo e anti heterossexismo” (1997, p. 5). Isto elucida-nos o efeito mais significativo da crítica negativa - o descrédito de todas as ações e movimentos políticos baseados na identidade, o enfraquecimento de uma possível união entre grupos majoritários e

minoritários culpando, por fim, os movimentos minoritários pelo desaparecimento de uma esquerda política (Alcoff, 2006, p. 20).

Dialogaremos com estes argumentos no decurso da tese.

Em posições divergentes daquelas, encontrámos autores nos quais nos reforçamos para apresentar o nosso ponto de vista e que veem nas PdIC a efetivação de visões fenomenológicas em mobilizações políticas coletivas (Butler & Athanasiou, 2013); a diversificação de resistências e de reivindicações políticas para transformação social, política e económica; um *locus* de imaginários políticos alternativos (Heyes, 2020; Keith & Pile, 1993); a consubstanciação de teorias da justiça a partir de uma análise social (Honneth, 1995; Young, 1997); a denúncia do carácter interseccional de sistemas de opressão (Carastathis, 2013; Crenshaw, 1991); e, ainda, uma interação crítica com relações de poder (Braidotti, 2002; Fraser, 2008).

Uma das nossas preocupações é, portanto, tentar esclarecer, no capítulo 2. *Para uma conceptualização das Políticas de Identidade*, de que modo se entendeu e trabalhou, para esta tese, a identidade, a política e a identidade na política, a partir das variações praxiológicas, conceptuais e axiológicas de políticas de identidade com que nos confrontámos no decurso da investigação.

Intencionalmente a conceptualização a que aludimos não é a primeira solicitação na ordem dos capítulos do presente trabalho. Notar-se-á que tal plano está em posição intermédia na estrutura geral. Porque assim propomos ilustrar que o trabalho conceptual é para nós um ponto charneira ou, se se preferir, um ponto de intermediação entre o que “já estava aí” (Merleau-Ponty, 1945) e o que se abre ou é possível ver a mais, ou com mais nitidez, ou em relações outras, como consequência da problematização conceptual. Quando se nasce, estão já aí mundo(s), passado(s) e as formas que possivelmente singularizam a atualidade, estão as matérias-primas cujos destaques pretendemos justificar, dando conta dos cambiantes que forjam dificuldades, mas também oportunidades novas de se ser humanamente mundo. As situações primeiramente vividas, sentidas e experimentadas através da especificidade carnal de um corpo e que, afetado pelas circunstâncias e pela percepção que delas tem, avulta os

arcos do conceber para depreender renovados sentidos de reflexão, de ação e de horizonte.

Atualmente há problemáticas que acusam, se não o decaimento, pelo menos a insuficiência de idealizações que têm sido mais constantes na literatura filosófico-política. Sujeito, corpo, autonomia, identidade, soberania, política e democracia fazem parte desse grupo abalado na contemporaneidade¹², porque esta lhes incute novas abordagens, novos contextos de uso e de entendimento, a requererem revisão conceptual, propostas de práticas e de vocabulários porventura menos monolíticos e mais articuladores.

Por exemplo, quando a biotecnologia e a biomedicina vão consolidando, “em termos predominantemente cognitivos ou socio-rationais”, a crença de que “cada ação, pensamento e sentimento são determinados por um estado cerebral que é o produto dos genes de uma pessoa” (Mbembe, 2021a, p. 16), torna-se imperativo dar conta de que o estranhamento, a alteridade, a subjetividade, a identidade e o corpo são social, cultural, económica e politicamente constituídos e experienciados.

Ou, ainda, quando ganham espaço na literatura académica as teorizações dos denominados novos materialismos, que têm uma tónica nas “dimensões materiais dos conjuntos de dados humanos” (Ajana, 2020, p. 657) para procurar compreender aspetos das interações entre agentes humanos e tecnológicos - tais como modos de poder e de agência¹³ - está a considerar-se “a agência híbrida e a natureza co-constitutiva e co-

¹² Usamos o sentido de contemporâneo ou de contemporaneidade distintamente de autores que, em modo lato, nele incluem a época moderna. Entendemos por contemporaneidade aquele tempo que não recua além dos anos 40 do século XX (Balibar & Wallerstein, 1991) e que é mais consentâneo, portanto, com os nossos propósitos de elaborar precisamente a relativa novidade política do conceito de *identidade* e da designação *políticas de identidade* nas especificidades que lhe são referidas e trabalhadas hodiernamente.

¹³ Desde logo, designar capacidade de agência a materiais tecnológicos configura um tema nuclear em investigações como as da Filosofia da Tecnologia. Um dos âmbitos de estudo e de aplicação desse tema prende-se com aparelhos de auto-parametrização e “autoconhecimento a partir de dados” como se lê na página web *Quantified Self, Self Knowledge Trough numbers* <https://quantifiedself.com/> [accedida em 14 de novembro de 2024]. Trata-se de um “autoconhecimento” difundido amplamente em redes de partilha e no quotidiano a partir de instrumento/sensores biométricos auxiliares da boa forma física e da saúde. As estratégias para a motivação e a aderência mais-que-momentâneas das pessoas a estes dispositivos assentam em relações de base racional e emocional. Pensamos que estas tecnologias digitais não deixam de se inserir no que Michel Foucault designou de “tecnologias do si”, e são um exemplo da co-agencialidade a que se alude no texto, e possivelmente de biopoder.

criativa das relações entre o homem e a tecnologia” (ibid.). Denota-se aqui aspetos de micropolítica, de monotorização no local de trabalho, de normalização e de instrumentalização que tornaram a saúde – desde o controlo do peso, à qualidade do sono, e da atividade sexual à fertilidade –, numa preocupação empresarial maior, além de estabelecer o institucional como um promotor de “cidadãos saudáveis e ativos”, conscienciosos e empenhados (Ajana, 2013; Esmonde & Jette, 2018; Fox, 2017).

Emaranhada com as tecnologias emergentes e com a financeirização da economia e da saúde, a vida quotidiana é hoje permeada por uma inquietante similitude do corpo humano com o objeto e pelo facto de os objetos se tornarem cada vez mais humanizados (Mbembe, 2021a, p. 40; Latour, 2008).

Constituem-se nestes exemplos aquilo que, estamos convictos, são interferências novas com a soberania política e pessoal dos cidadãos, com os seus processos de decisão, bem como com as inerentes configurações de agência e de resistência políticas. E para atender a estas repercussões não bastam já, dizíamos, as abordagens mais canónicas da bibliografia filosófico-política.

A experiência do presente século XXI concebe-se numa ordem vária de exploração, exclusão e de violência¹⁴. De algumas das suas formas dizemos serem um contrassenso, ou anacronismo, se se for favorável a uma ideia de que o progresso do conhecimento humano seria positivamente a medida da dissolução de práticas violentas e exploratórias. Mas, da invasão militarizada de nações soberanas aos racismos disfarçados, da xenofobia, sexismo e homofobia aos nacionalismos e populismos, da fome que cada vez mais assola o mundo e a mais diversa miséria humana que se perfila, é-nos apontado que, mesmo na face do progresso tecnológico, económico, dos direitos humanos e de um corpus de conhecimento sem precedente, se ampliaram os modos de expulsar vidas dos processos de construção da humanidade.

Comprendemos, por isso, que se vá cedendo espaço ao pessimismo e, no extremo, à desesperança. Michel Foucault apontava em *Les mots et les choses* a “morte do homem” e a “morte do sujeito” referindo-se por esta à desadequação dos ideais do

¹⁴ A violência é por nós admitida em ações diversas já que, além de física, pode ser ainda de ordem legal, normativa, emocional, textual, verbal, institucional, epistémica ou económica (Afonso, 2022a).

Iluminismo e da Modernidade, onde o modelo representacional de sujeito - autoinstituído, transparente a si mesmo e sujeito universal do conhecimento – era já desadequado para o mundo que o filósofo observava. A morte do homem foi aludida no sentido de evidenciar que a epistemologia que designou de “moderna”¹⁵, tentou fazer soçobrar dimensões não objetiváveis do homem, e pugnou sobretudo por estabelecer relações de equivalência e de identidade, fazendo-o principalmente “contra o pano de fundo esbatido, indefinido, sem rosto e aparentemente indiferente das diferenças” (Foucault, 1966, p. 10).

Ambos pressupostos, em diversas nuances, mantiveram-se no fundo da nossa reflexão para a redação da tese - o campo da subjetividade relacional e da identidade prática, assim como o papel político da diferença no desenho de metas coletivas, puseram-nos no seu reencontro. Não subscrevemos, porém, a total falência do sujeito moderno. Acolhemos dele a busca de conhecimento, os desígnios de liberdade e de autonomia, da igualdade e o comprometimento com o mundo imanente. Mas talvez porque os valores modernos como a igualdade e a liberdade, possam hoje “servir de cobertura para preservar uma ilusão de inocência - a igualdade como igualdade de oportunidades e a liberdade como possibilidade de atribuição individual (e não social)” (Luhmann, 1997, p. 70), a nossa reflexão insiste na construção e na responsabilidade coletivas de tais universos. Estamos a equacionar de que sentidos, princípios ou razões nos podemos valer para acreditar em futuros humanamente possíveis, democráticos e justos. Ao mesmo tempo, interrogamos se se poderá validar a autoria, no nosso tempo, de uma rutura efetiva numa continuidade histórica que tinha vindo a priorizar a independência absoluta da razão e o poder exclusivamente soberano?

A possibilidade de rutura afigura-se-nos aqui como uma abertura para um poder *ser de outro modo*, numa esperança que mobilize à ação pois, no fundo, é-se compelido

¹⁵ A través da sua genealogia do saber, Foucault identifica uma época *clássica* - o período de meados do século XVII até ao início do século XIX - e faz-lhe corresponder uma epistemologia que distribui e ordena, classifica e subordina (1966, pp. 9-10). Identifica, por contraste, a época *moderna* – desde o início do século XIX, entrando no século XX – e nota uma epistemologia, ou um novo positivismo, onde aparece “pela primeira vez aquela estranha figura do conhecimento a que chamamos homem, e que abriu um espaço próprio às ciências humanas” (1966, p. 11), disciplinadoras do corpo e reguladoras ou gestoras das populações e do homem, também enquanto espécie.

a isso mesmo - a esperar o que não se adivinha¹⁶. Precisamente quando a vida digna, o comum¹⁷ e o fazer político são arriscados no ritmo das metamorfoses do mundo, mais intenso e abrupto do que a cadência da mudança de mentalidades.

Não poderíamos, pois, deixar de refletir sobre as condições para uma epistemologia e prática política corpórea, que tentamos concretizar no capítulo 3. *Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade*. O “corpo-desafio”, que é também matéria-prima no primeiro capítulo, refletirá criticamente e realizará, pela ação política, a articulação de campos aparentemente desconexos, como o da redistribuição e o do reconhecimento, que atravessam enfim qualquer identidade. O corpo-ato político perspectiva-se num ir além de pressupostas incompatibilidades entre a diversidade de identidade e a construção do comum e, ainda, entre situação¹⁸ e liberdade. O corpo precário que age com, contra, através de instituições e de estruturas, o corpo combativo e solidário, o corpo argumento político e pressuposto ético que capacita e sustenta uma hipótese-futuro.

¹⁶ Silvina Rodrigues Lopes disse assim - “não vais dizer ‘perdi os melhores dias’. Aprendeste cedo que tudo é disperso. / Belo é estar aqui, sem sufocar, neste abandono em que nada basta e nada falta. Esperar o que não se adivinha, e ler na imensa rocha que condensa as idades o que não é corpo nem espírito: doações do caos, sinais, pegadas, trevas, voos. A própria esperança” (citada por Coelho, 2010, p. 77).

¹⁷ O uso que fazemos na tese de “comum” é lato, agregador de várias leituras como a de bem comum, interesse comum, os bens ou recursos comuns e mundo comum. E aí cabe tanto uma *atitude* ou posição de *resistência* (Pereira, 2019, p. 259), a experiência de construção coletiva (ibid,) como, ainda, um *sentido consciente do comunal* (Arnáiz, 2011), isto é, uma consciência que desformaliza, que retira o comum do puramente ideal ou formal, para produzir dele sentido(s) e participações coletivas políticas, económicas e éticas alternativas. O comum que entendemos a partir destas leituras é, na verdade, uma disposição partilhada para pensar e agir em vista daquilo que, de algum modo, afeta todos e consigna a afirmação de um vínculo social sustentável - isto extrapola o mero acesso e gestão igualitária de recursos, assim como a fixação num tempo e num espaço particulares de uma ideia de comum. Para a realização material e imaterial coletiva sustentável, depende-se, pois, de processos inclusivos e empoderadores – para nós, portanto, diluidores de antinomias absolutas entre individual e coletivo – que passam por entendimentos outros de noções como as de “futuro”, “responsabilidade”, “liberdade” e “humanidade” enquanto *práticas* coletivas continuadas e quotidianas.

¹⁸ Trabalhamos a “situação” a partir de Hans-Georg Gadamer, onde “[a] própria ideia de uma situação significa que não estamos fora dela e que, portanto, não podemos ter um conhecimento objetivo da mesma. Encontramo-nos sempre no interior de uma situação, e iluminá-la é uma tarefa que nunca está totalmente terminada” (2006, p. 301). Além disto, Gadamer associa uma imagem a tal tarefa de “iluminar” - a visão, quando está dependente de um ponto, limita o que é possível ver, pelo que se entende que “situação” acarreta, pois, um horizonte do qual se tem uma consciência reflexiva, reconhecendo-o como algo que integra tanto o próximo como o distante, ajudando a relativizá-los, e a colocar o sujeito numa posição diferente para compreender essa outra posição diferente da que ele próprio parte (2006, p. 301).

Em síntese, confrontados hoje com uma vivência que, aos olhos dos antigos e dos modernos, seria irreconhecível, não deixa de ser esta mesma “irreconhecibilidade” aquilo a que se terá de enlear um pensar e agir alternativos, pois, se se insistir nos costumados argumentos e habituais exercícios, estará a constranger-se a projeção e a consolidação de sociedades e instituições responsáveis, justas, empoderadoras.

Propusemo-nos partir de identidades corpóreas, como as de género e de “raça”¹⁹, porque estas materializam, nos seus processos de formação e experenciação quotidianos, articulações entre assuntos de índole histórico-material e assuntos de cariz abstrato-subjetivo. Este é um ponto que destacamos nesta teorização das PdIC - a maneira como o corpo contra-argumenta as disjunções filosófico-políticas entre reconhecimento e redistribuição, pessoal e público, natural e artificial, confirmando antes a inextricabilidade destas esferas e a visão de conjunto, intersectante, que é requerida para encarar efetivamente desafios hodiernos de justiça e de liberdade.

E dentro das identidades de género são-nos mais especificamente exemplares aquelas consideradas não-normativas e minoritárias – como as de género não-binário, *queer* e intersexo - porque, a nosso ver, são legítimas questionadoras dos modos como a própria normatividade subscreve representações históricas, do corpo e do humano, que já não garantem a universalidade implícita na sua hegemonia. Os efeitos das instituições, de estruturas sociais, das relações de poder e das áreas do saber na regulação e gestão dos corpos e dos modos de vida indiciam discriminações sistémicas com base na identidade e, com muita acuidade, em características corpóreas. Encarnando os discursos, práticas, normas, valores e desejos, as identidades de género não-binário, *queer*, intersexo e as identidades de “raça” tornaram políticos muitos âmbitos do privado, do íntimo e do doméstico.

¹⁹ Optamos por colocar raça entre aspas porque nos revemos no sentido contestado e problemático do termo. Lemos que “[n]a sequência de um programa coordenado de investigação e educação da UNESCO na década que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, tornou-se amplamente aceite que as diferenças ‘raciais’ são histórica e socialmente construídas, em vez de serem biologicamente fundamentais” (R. Jenkins, 2001, p. 941). Contudo, “[e]mbora não haja raça, ainda há racismo” (Davis, 2013, p. 276) e, na verdade, “a escola de pensamento que defendia a existência de diferenças ‘raciais’ significativas, determinadas geneticamente, em termos de inteligência e de desempenho - e que explica a desvantagem sistemática nesta base - nunca desapareceu; na verdade, está a dar sinais de ressurgimento” (R. Jenkins, 2001, p. 941).

Outras identidades se relacionam com estas, como as de classe, sexualidade, étnicas, religiosas e de nacionalidade, podendo acentuar a precariedade e a vulnerabilidade em cada uma e reiterando a intersecção de sistemas injustos. Tentar separá-las serve apenas habilmente o foco momentâneo do pensamento, pois não queremos arriscar cair naquilo mesmo que rejeitamos – a partição de dinâmicas mutuamente constituintes e a hierarquização discriminatória de necessidades e de lutas. Por isto, as que destacámos definem o ponto de partida teórico, para que depois, de qualquer outra identidade, possamos, enfim, reforçar o argumento de que a corporeidade²⁰ é espaço singular de contraste histórico, político, económico, cultural e, ao mesmo tempo, de novidade na problematização política da diferença²¹. Esta abordagem compreende também outros modos de resistência e de interações com o poder, proporcionando mudanças no campo normativo e na racionalidade fundante das estruturas sociais atuais.

Se bem que esta argumentação, que articula a corporeidade, a normatividade, a intersecção estrutural e identitária tenha sido desenvolvida, com maior consistência, desde as décadas de 1960 e de 1970, e reforçada com contributos diferentes de autores como Michel Foucault, Iris M. Young, Judith Butler, Axel Honneth, Rosi Braidotti, Seyla Benhabib – para nomear uns poucos, e nomear presenças nesta tese –, uma das nossas ambições é explorar a exequibilidade de uma construção ético-política do viver humano sem dizê-la especificamente identitária²², isto é, partir da identidade para depois

²⁰ Corporeidade, embora refira também o corpo anatómico, remete para o sentido que Achille Mbembe explica e que adotamos - “o modo como o corpo é percebido, isto é, criado e recriado pelo olhar, a sociedade, a tecnologia, a economia ou o poder; o modo como o corpo se relaciona com tudo o que o rodeia ou como se move e cria, por sua vez, um mundo” (2021b, p. 8, nota 2).

²¹ Perante novas formas de dominação e de estigmatização, que vamos tentar esclarecer nesta tese, poderemos razoavelmente pensar que ser-se negra e *queer* hoje, não apresenta o mesmo tipo de problematização, em termos de liberdade, emancipação e justiça, que ser-se negro na lógica do mundo colonial dos séculos XV a XIX de economia escravagista. Como também não nos parece que sejam problematizadas em iguais modos, as circunstâncias e as necessidades de uma pessoa intersexo na Modernidade ou hoje em dia, caso em que há recursos cirúrgicos, tecnológicos e terapêuticos para alterar o corpo, assim se deseje ou caso a saúde o imponha, mas não são, porém, acessíveis a todos de igual forma, nem dentro de uma mesma sociedade, nem de país para país.

²² Será que se consegue efetivamente designar o que é estritamente de ordem identitária e o que não é dessa ordem? A identidade, como esperamos conceptualizar nesta tese, articula e é articulada, mais ou menos conscientemente, em maioria das – para só cautelosamente evitar dizer em todas – dimensões,

dissolver a sua (in)visibilidade num fazer justiça, fazer liberdade e fazer futuro radicais – radicais tanto no sentido em que diz respeito a, e é inseparável de todos os corpos, e no sentido em que requer reformulações das raízes epistemológicas do pensamento sobre o humano e sobre a sua contingência.

Emmanuel Lévinas escreveu que “[a] ‘resistência’ do Outro não me faz violência, não atua negativamente; tem uma estrutura positiva: ética” (2000, p. 215). E pergunta-se. Sentindo a alteridade em nós mesmos, e vendo-a e sentindo-a nos outros, poder-se-á “escolher” - usando este termo com bonomia -, atender a, preservar ou eliminar a alteridade? Parte-se, nesta questão, de uma inscrição das identidades no político para perscrutar e tentar revitalizar um pensamento antropológico e existencial do ético e da política, sopesando razões e ações para persistir numa coexistência e na delineação de projetos coletivos.

Com efeito, a vulnerabilidade do corpo, a interdependência humana e a condição precária de muitas vidas têm sido historicamente intensificadas ou minimizadas pela ação sinérgica de sistemas de disciplinação, de regulação e de organização do viver social, onde todos temos parte. Cabe refletir, individual e coletivamente, de que modo se está a replicá-las, ou se se poderá e quererá transformá-las positivamente. E centrando-se numa aceção existencial e fenomenológica do corpo como situação, bem como numa ideia pós-estruturalista de corpo enquanto ato, poderá preconizar-se as PdIC como espaço da identidade enquanto ação e da identidade enquanto desposseção de modos de ver ou aprender ou conhecer, e de formas do *eu*, do *tu* e do *nós* que suplantam a esfera do objetivável e do dicotómico.

Como recurso democrático de emancipação potencialmente radical e performativo – porque não tem de existir primeiro um sujeito reconhecido para depois se ter poder, mas tem-se poder político quando se age pública e coletivamente (Butler, 2010) -, as PdIC, a partir das identidades corpóreas, levar-nos-ão pela tese a equacionar mais fontes éticas para ação autonómica, para a liberdade social e para o reconhecimento de igualdade de direitos, que não apenas as centradas na autoridade

sejam económicas, culturais, linguísticas ou outras, integrando a organização, a gestão e a transformação dos universos humanos.

racional de princípios abstratos ou de uma “natureza” humana universal (Williams, 2006). As identidades de que partimos integram, desse modo, o fator que identificámos como “fraturante” pois, emergindo de circunstâncias humanas novas, exemplificam como se pode contribuir para a rutura de uma epistemologia política e social que perpetua a diferença e o não-discursivo como prejudiciais ao exercício político e à realização de projetos em comum e para o comum.

Na estruturação dos capítulos da presente tese, mantivemos em mente três âmbitos seminais. A saber, um, que as políticas de identidade contemporâneas podem ser estruturalmente consequentes face a desafios que permutam entre, por um lado, a legitimidade e a responsabilidade do poder e, por outro, as proclamações de autonomia e de liberdade; dois, que a intersecção de identidades fraturantes materializa dimensões ético-políticas cruciais à revitalização democrática e ao viver individual e coletivo; e, três, que as políticas de identidade defendem objetivos futuros comuns aportando, como mais-valia, a não-reificação de identidades, de conceitos e de categorias filosóficas, políticas e sociais.

O trabalho que fizemos sobre estes eixos e na atenção aos criticismos de que as políticas de identidade são alvo atualmente, permitiu-nos construir esta tese - as políticas de identidade são um recurso democrático imprescindível pela ativação de um pensamento em complexidade e em dialogia com a diferença, que o mundo hoje acentua e, nas presentes potencialidades, as PdIC prefiguram uma outra epistemologia política, baseada na corporeidade, de onde se consolidam desígnios universalistas e fontes de inovação democrática.

Elaborámo-la considerando a presença incarnada da diferença²³ como uma parte fulcral do político²⁴ e como um motor da e para a democracia (Mouffe, 1993), para mais

²³ Subscrevemos o sentido deleuziano de diferença. Na crítica a um pensamento filosófico tradicional que, na representação, elide a diferença, Gilles Deleuze propõe que a diferença “deve sair da sua caverna e deixar de ser um monstro” (1993, p. 45); sugere-a, então, não como simples diferença conceptual, mas como afirmação do ser, como parte insubordinada da identidade, como movimento incessante de divergência e de descentralização que sempre reenvia a, ou cria, outras diferenças (1993, pp. 155-157). As suas reflexões inspiram assim o valor produtivo das singularidades - de outras relações com o mundo, com os outros, com o próprio -, e não apenas as formas repetitivas da representação que fixam categorias.

²⁴ Elucidamos nesta nota uma distinção que adotámos entre as expressões “a política” e “o político”. Seguimos no essencial Chantal Mouffe, que liga *o político* “à dimensão de antagonismo presente em todas

sob o claro e o escuro da conjuntura hodierna, onde cabem a globalização e as demais matérias-primas que apontámos, a expressarem-se diferentemente pelos mundos sociais conhecidos, ora tendendo a homogeneizar, ora a incentivarem o diverso, também a convocarem projeções incertas no tempo por vir. Em tais gradações, as pessoas trazem vincadas nos seus corpos narrativas de vida(s) e os contextos sociopolíticos que as nomeiam. Uma vez sobreponíveis, noutras vezes díspares, polarizados ou até ameaçadores. O que comportam invariavelmente é o trabalho tensional de uma incomensurável distância – aquela que vai da pergunta ontológica sobre *o que é*, à pergunta ética sobre *o que deve ser* (Laclau, 1994). Uma incomensurabilidade, de resto, fulcral e a preservar politicamente, pois, de outro modo, estaríamos perante uma coincidência que, num extremo, gera totalitarismos, e noutro gera fragmentações inegociáveis entre particularismos (ibid.). Nessa distância tensiva, a diferença exige um diálogo implicado na formação da subjetividade e das identidades – situado entre mesmidade e alteridade, entre desejo e medo, entre margens e centro. Defender a tensão entre o que se foi, o que se é e o que se quer ser, põe em xeque a constituição de um espaço único de poder político (Mouffe, 1996) e promove então a revitalização, diversificando, da participação democrática.

Convergimos no entendimento do corpo humano como força dinamizadora de conhecimento, como *locus* da experiência vivida, como agência política, como motor de formação de subjetividades políticas, como materialização de discursos e práticas de poder. Enquanto os modelos anteriores, desde a Antiguidade, despromoviam tais papéis e relevância sociopolítica, o presente entrega-nos já a promessa - por exemplo, através do virtual e da experiência tecnologicamente mediada -, de que a subjetivação e a identidade conduzirão continuamente o corpo, mesmo imaginado, para o cômputo público-político (Preciado, 2019; Turkle, 2011). Pelo que, o que antes eram limitações, lêem-se doravante como um inquietante, mas instigador ir além.

as sociedades — um antagonismo que pode aflorar no seio de uma grande variedade de relações sociais” e liga, por sua vez, *a política* ao papel de “estabelecer uma ordem e organização da coexistência humana em condições atravessadas pelo *político* e, portanto, sempre caracterizadas pelo conflito” (2022, s/p).

Estamos cientes de que muitas investigações confirmam a pluralidade humana, a criatividade e a inesgotabilidade do social, mas há lacunas no tratamento filosófico-político das negociações ontológicas entre igualdade e diferença, assim como nas negociações ético-antropológicas entre *eu* e *outro*. O foco analítico sobre as políticas de identidade tem estado maioritariamente na cultura, na etnicidade e na linguagem, com desenvolvimento comparativamente menor nas perspectivas do racismo, do colonialismo, do patriarcado, da diferença de classe e da experiência corpórea (Bernstein, 2005; Dahmoon, 2009). No que concerne à emancipação, as identidades consubstanciam políticas interseccionais onde cultura e economia - termos usados muitas vezes como correspondentes respetivamente de reconhecimento e de redistribuição - não se excluem, nem se hierarquizam, mas antes se interpenetram e potenciam. Isto confirma a necessidade de teorizações onde os tropos de reconhecimento e de redistribuição sejam dialogantes, em vez de oposicionais ou até excludentes. Ao mesmo tempo, poderá resultar deste diálogo uma maior visibilidade, e possivelmente o abalo, das condições de naturalização e de legitimação sobre as quais se privilegiaram ou penalizaram significados da diferença e a energia que tais critérios aportam, ou não, ao espaço público político.

No contexto português, os trabalhos filosóficos dedicados à identidade enquadram-na preponderantemente em assuntos metafísicos, da identidade pessoal e da identidade lógica; na ética e na deontologia, a propósito de alteridade e de dignidade humana em questões-fronteira de vida e morte; em tematizações de identidade nacional e étnica que reverberam nas premissas populistas, em conflitos internacionais, nas ameaças à democracia e na política de reconhecimento; na estética, sob a luz, por exemplo, dos feminismos, da autenticidade na arte, dos contextos coloniais e pós-coloniais. Sem pretender esgotar as abordagens queremos, todavia, dar conta não só da diversidade e da relevância de tais problematizações, como sobretudo notar que, em tal universo, os trabalhos filosóficos cujo foco principal - e não apenas um excursus temático -, seja de facto as políticas de identidade e que excedam, como aspiramos demonstrar, o âmbito da linguagem de “política de reconhecimento”, não têm uma presença

expressiva²⁵. Menos ainda quando se quer envolver uma contribuição filosófico-política a partir de condições corpóreas como as dos géneros não-binário, *queer*, intersexo e de “raça”.

Isto proporciona-nos ainda outras reflexões. A Filosofia não deverá alhear-se da constatação de que muitas sociedades (re)desenham hoje espaços outros políticos na dependência das torrentes de pessoas, de identidades e de ideias que o mundo, como um todo, dinamiza, rearranja, intensifica ou desqualifica. Tais espaços configuram uma condição contemporânea marcada pela emergência de novas formas de política de identidade em todo o globo (Benhabib, 1999, p. 709) que, não obstante, se faz acompanhar “pela desintegração coletiva e cultural de entidades políticas mais antigas e, em particular, do Estado-nação” (ibid.). Mas não são apenas as entidades políticas mais antigas que se desintegram, ou que são alienadas de muitos debates atuais. Bruno Latour sintetiza algo, a nosso ver, pertinente - tal desintegração não é um sinal entre outros, mas a marca de uma “completa desconexão entre duas grandes narrativas alternativas - uma de emancipação, desprendimento, modernização, progresso e domínio, e outra, completamente diferente, de apego, precaução, enredamento, dependência e cuidado” (2008, p. 2). Daqui que, temas como a solidariedade - que se requer hoje que vá além de um “nós” local e, ainda, que mobilize mais eficazmente que o abstrato “nós, seres humanos”²⁶ -, também como a reconfiguração da universalidade a partir do particular e, ainda, a ação política coletiva sejam reptos cujas condições de possibilidade e de transformação não queremos ignorar.

²⁵ Como se pode depreender em consulta de repositórios abertos de trabalhos de tese feitos em Portugal como os da Universidade do Porto, de Coimbra e de Lisboa, respetivamente nas páginas web <https://repositorio-aberto.up.pt/>; ou <https://estudogeral.uc.pt/> e, ainda, <https://repositorio.ul.pt/> [accedidas em março de 2021 e em dezembro de 2024].

²⁶ Richard Rorty refletiu a solidariedade como um fazer, e não como uma descoberta, dando-lhe um sentido mais expansivo do que o entendido habitualmente; propôs que, em vez de falar de solidariedade como algo que preexiste o seu reconhecimento - na admissão, portanto, de uma essência universal humana que teria inclusive prioridade sobre os interesses pessoais -, dever-se-ia abordar a solidariedade a partir de “onde nós estamos”, isto é, das intenções com que nos identificamos e da nossa sensibilidade à dor e à humilhação dos outros (1995, pp. 191-198). Assim pensada, a solidariedade é “a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes em comparação com similaridades que respeitam à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como incluídas no âmbito do ‘nós’” (1995, p. 192).

Falamos de esforços para fomentar a criatividade política e *posições de sujeito*²⁷ habilitadas para uma matriz democrática mais profunda, como disse Chantal Mouffe, porque se pretende trazer para o real o que é excluído da noção abstrata de humano - o diferente, o múltiplo, o heterogéneo (1993, p. 19). A materialização de vontades, de uma ânsia de pensar outras representações do poder e do mundo social, passa, por exemplo, pela proliferação de protestos de grande escala que reúnem reivindicações de várias esferas²⁸, assim como por movimentos sociais que apelam à transformação de nexos de governação nacional e transnacional²⁹, que propõem relações de cooperação, contínuas renegociações dos modos de participar na política e de proporcionar condições de vida dignas (Tully, 2000, p. 474).

Pensamos que é crucial continuar a problematizar e a investigar aquilo que hoje se designa e entende por políticas de identidade. Em 2023 e 2024 continuaram a publicar-se artigos e livros que persistem na diatribe argumentativa de “redistribuição/reconhecimento”³⁰, embora agora aplicada a prismas que consideram contextos de imigração, organização social e do trabalho em diferentes continentes, estudos sobre interseccionalidade, comunidades LGBTQIA+, justiça social, educação, apoio social, estudos da subalternidade e, ainda, herança cultural. E, assim, mais do que de uma outra forma de criticar relações de poder, ou um modo mais de tentar a autodeterminação, desta feita com foco identitário, esperamos demonstrar que as PdIC

²⁷ A partir de Mouffe, mas também podemos referir Ernesto Laclau, percebemos que o agente social não é uma entidade homogénea e unificada - ocupa diversas *posições de sujeito* que resultam de práticas e discursos articulatórios entre classe, nacionalidade, género, profissão, papel social, etnia, apenas para nomear alguns. Estas posições não expressam uma relação *a priori* ou necessária entre si, e transformam constantemente o sujeito (Mouffe, 1993, p. 12).

²⁸ Como exemplo, o movimento *Occupy Wall Street*, em 2011, espelhou tanto o descontentamento com o capitalismo enquanto sistema, como “a consciência de que a forma institucionalizada da democracia representativa multipartidária não está equipada para combater o excesso capitalista” (Žižek, 2013, p. 2). Noutros protestos, como na Praça Taksim - Tunísia, 2010/2011 - lutou-se contra a privatização do espaço público e a corrupção na administração pública. No Egito, em 2012, lutou-se contra o desemprego, a corrupção económica e contra regimes autoritários. Na Puerta del Sol - Madrid, 2011 e 2014 - e na Praça Syntagma em Atenas, 2015, os protestos dirigiam-se contra os interesses economicistas, a dívida pública, a corrupção política e a favor do estado social.

²⁹ Desenvolveremos este assunto no subcapítulo 2.2. *Que política em “políticas de identidade”? e no capítulo 3. Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade.*

³⁰ Introduzindo os termos “recognition and redistribution” em recursos eletrónicos académicos como a B-ON, EBSCO ou SCOPUS, e refinando a pesquisa com os anos de publicação 2023 e 2024, são-nos devolvidos inúmeros exemplos.

são um manancial de modos agenciais políticos, a reinterpretarem o poder além da estrita coerção ou proibição – enquanto empoderamento e enquanto criação de alternativas às formas absolutas de ser, de fazer e de pensar.

Cremos que o alcance político do esforço teórico-prático das políticas de identidade continuará a ser imprescindível, de futuro, numa atenção a, por exemplo, estudos sobre deficiência e capacitismo (Davis, 2013; Kafer, 2013; Protevi, 2009; Siebers, 2016); sobre a descodificação genética e os xenotransplantes (Germon, 2009; Richardson & Hallam, 2015); ou, ainda, nos domínios da inteligência artificial, da algoritmização e de tecnologias de comunicação (Ajana, 2013, 2020; Esmonde & Jette, 2018; Fox, 2017). Domínios tais que poderemos dizer novos, mas que se instituem já na vida somática, no afeto, no tempo e no espaço (Coole & Frost, 2010; Medico, 2019; Mol, 2002) como conceitos organizadores e criadores e, por essa via, se tornam ético-politicamente prementes (Barad, 2021; Bhambra & Margee, 2010; Connolly, 2011).

Temáticas, dúvidas e caminhos que conformam estímulos à reflexão sobre corpo, poder, autonomia, igualdade, alteridade, liberdade e política, entre outros. Para sublinharmos que preservar e criar as condições para um horizonte de expectativa é propriamente um requisito do diálogo assente na *filia*, na amigabilidade perante a diacronia (Aristóteles, 2015). A participação da diferença desmobilizará idealmente sincronias totalizantes e, portanto, inoperantes (Laclau & Mouffe, 2001), desde que estejamos também atentos ao que nos move numa resposta ético-política pelo *outro*. Pergunte-se, então. Que liberdade é possível construir se se ouvirem apenas ecos de nós mesmos? Estamos implicitamente a subscrever uma preocupação de Bernard Stiegler (2018, p. 177), a de pensar a política e a filosofia para serem mais do que uma política e uma filosofia da vaidade, que interpretamos como o almejo de uma *filia*, por mais tensa que possa ser, com a diacronia e com a exterioridade.

1. Matérias-primas e (des)construções

The only thing that makes life possible is permanent, intolerable uncertainty: not knowing what comes next.³¹

Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness*.

O quotidiano depara-se hoje com variáveis sociopolíticas, geopolíticas, ambientais, culturais e económicas que indiciam, pela sua escala e complexidade, maiores esforços de cooperação entre indivíduos, sociedades, organizações, instituições e governos, atendendo a assuntos que dissolvem paulatinamente as fronteiras entre domínios “nossos”, ou “dos de cá”, e domínios dos “outros”, ou “dos de lá”. O crescimento da população mundial, o consumo infrene, a urgência de um desenvolvimento sustentável, os fluxos intensos de pessoas deslocadas, refugiadas e migrantes³², assim como a depleção dos recursos naturais, a intensificação da urbanização mundial e a massificação de ferramentas digitais, são alguns dos fenómenos que emergem de e, por sua vez, alimentam circunstâncias inéditas. Como a globalização, o multiculturalismo, o neoliberalismo, a descolonização e a massificação tecnológica. Independentemente das distâncias geográficas e das distâncias temporais - e os efeitos maiores irão instalar-se inexoravelmente nas gerações vindouras -, tais conjunturas disputam argumentos e práticas que orientam já escolhas acerca do que se é - individual e coletivamente - e do que se quer ser, ou do que se pode vir a ser.

Situamo-nos em interstícios e em planos mais ou menos descobertos de narrativas e de matérias-primas que, com frequência, são irresistivelmente simplificadas em cadeias de causa-e-efeito, a emprestar pretensa linearidade e objetividade aos espaços, aos tempos e aos atores sociopolíticos. Narrativas que sugerem balizas de interpretação e selecionam as histórias a contar, também os valores a transportar e as

³¹ Em tradução livre – “A única coisa que torna a vida possível é a permanente e intolerável incerteza: não saber o que virá a seguir” (Le Guin, 2019, p. 75).

³² Dados disponíveis nas páginas da UNHCR - UN Refugee Agency <https://www.unhcr.org/us/about-unhcr/who-we-protect>; e de ReliefWeb <https://reliefweb.int/report/world/refugees-migrants-asylum-seekers-and-idps-whats-difference> [acedidas em 23 de setembro de 2024].

vidas a elevar. Carentes, porém, na tentada simplificação, da miríade de conexões que afirmam mais que tudo a prolífica e falível compleição do mundo e da(s) realidade(s) quotidianas.

A nossa seleção e articulação de matérias-primas para o subcapítulo 1.1. *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização* e para o subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, teve em conta tal abundância de conexões e procurou salientar narrativas que dizemos talvez menos visíveis, por contraponto ao que é lido mais comumente acerca de globalização, multiculturalismo, capitalismo, neoliberalismo e usos de tecnologias. Em cada momento serão mais detalhadas, mas deixamos aqui uma ponderação que tivemos de resolver para a delineação dos nossos temas; por exemplo, iríamos tratar o capitalismo e o neoliberalismo segundo alguma fase ou modelo especializados - seja *capitalismo tardio*, *capitalismo de bem-estar social*, *neoliberalismo económico*, *neoliberalismo político* -? justapô-los numa expressão monolítica, como por exemplo, o *capitalismo neoliberal*? E sobre o multiculturalismo, a descolonização e as tecnologias – que características poderíamos abstrair sem lesar a sua multidimensionalidade e historicidade, ou perigosamente forçar leituras que não se sustentam, ou perdem consistência uma vez religadas à matriz reticular desses sistemas?

Cada decisão vem sempre acompanhada de perdas e de ganhos.

Deixamos já alguns pontos, breves porque serão desenvolvidos no momento do respetivo subcapítulo, do que por fim prevaleceu daquelas ponderações, e sublinha-se, ao mesmo tempo, que qualquer ânsia de especialização e de independência temática dentro de cada matéria-prima representaria um corte forçado, até desonesto, naquilo mesmo que a nosso ver é tão característico das políticas de identidade - a sua fertilidade de hipóteses-ação e de atores, bem como a relacionalidade que ajudam a expor entre aparentes autonomias reflexivas. A sua força e também as vulnerabilidades que servem muitos criticismos, advêm “tão só” dos inúmeros campos que atravessam e do muito que põe em complexa ligação.

Assim, passemos a alguns fatores que subsidiaram a nossa perspetiva sobre as matérias de partida, como no caso do capitalismo e do neoliberalismo.

Na análise de Wendy Brown interpreta-se o neoliberalismo como uma racionalidade cujas normas e princípios “não ditam uma política económica precisa, mas estabelecem novas formas de conceber e relacionar o Estado, a sociedade, a economia e o sujeito, inaugurando também uma nova ‘economização’ de esferas e empreendimentos até então não económicos” (2015, p. 50). Antes deste ângulo, que tem cunho foucaultiano, Brown diz-nos que o neoliberalismo era caracterizado como algo que o Norte Global impunha ao Sul Global e que se reconfigurava à medida que se acentuavam as desigualdades entre hemisférios – “assegurando o Sul como fonte de recursos, mão de obra e produção baratos no rescaldo do colonialismo”, algo “compatível ainda com golpes de Estado, apoio a ditaduras brutais e outras intervenções políticas” (2015, p. 51). Adotámos o seu entendimento de que o neoliberalismo não será corretamente lido se for reduzido a uma fase económica do capitalismo, ou considerado, em si mesmo, exclusivamente como assunto económico ou financeiro, pois, tratando-se de uma racionalidade, produz nexos de poder-saber, e estes nexos nomeiam sujeitos e identidades e o que recai, ou não, no âmbito do político – como tentaremos esclarecer nos subcapítulos 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias* e 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?*.

Individualizámo-lo do capitalismo, presente no mesmo subtítulo 1.2., porque reconhecemos que este pode funcionar de outro modo, isto é, independentemente de uma ordem discursiva e, a par disso, pode funcionar como redução a uma concretude - o capital -, cujos efeitos e ditames não são necessariamente atribuíveis a um regime de verdade (Brown, 2015). Na prática, o capitalismo segue o “imperativo de embaratecer a mão de obra e expandir os mercados, o imperativo de crescimento económico, o imperativo de renovações constantes na produção (e agora nos instrumentos financeiros) para gerar lucro” (Brown, 2015, p. 75). Mas o que é peculiar é que tal concretude, o capital, é capaz de criar subjetividades, pois participa na governação do social, e este é um lado do seu *modus operandi* que nos interessa bastante. Note-se que “o capital dá sempre forma a mundos humanos - relações, arranjos, produção de sujeitos - para além das suas operações e circulações económicas e para além dos seus objetivos” (Brown, 2015, p. 76). Percebem-se os sujeitos que se tornam “capital para si

próprios, mas também para os outros, para uma empresa ou um Estado”, sujeitos que são medidos primordialmente “pelo seu valor de investimento, mais do que pela sua produtividade” (Brown, 2015, p. 78). Assim, hoje, podemos assistir a formas novas de produção subjetiva que Foucault não previu na sua análise, porque, diz-nos Wendy Brown, são fruto de fusões imprevistas entre as ciências económicas, empresariais e políticas e que observam “a escolha racional, a modelização formal e, sobretudo, a linguagem da governação administrativa [...] intencionalmente antipolítica” (2015, p. 77).

Aqueles novos modos de produção de subjetividades são muito relevantes na nossa investigação. Claro que a escolha de dado ponto de vista não nos iliba de admitir que outras interpretações são igualmente válidas. Nas manifestações sociopolíticas atuais, conflituosas ou não, somos remetidos para assuntos que filosoficamente se enquadram em eixos teóricos “de sempre”, abrangentes, como os que se prendem com a legitimação e responsabilidade do poder, com a alteridade, a liberdade, a justiça e a igualdade. Ainda que o “de sempre” possa hoje, porventura, ser problematizado sob luzes intra, inter, trans e pluridisciplinares, ou que, em tais problematizações se vá dando conta de variações e ampliações de conceitos consolidados – a denunciar que “velhos” problemas continuam atuais e solicitam a permanente atenção da Filosofia para o seu enfrentamento –, pensamos que, na contemporaneidade, se planteiam desafios substancialmente diversos dos de outras épocas. Mas ao subsumir-se, em narrativas preferencialmente lineares, o humano à “civilização” e à “sociedade” – como, por exemplo, nos casos de *a* sociedade global, *a* sociedade multicultural, *a* sociedade pós-colonial, *a* sociedade neoliberal, *a* sociedade tecnológica –, pretende-se sintetizar o humano numa totalidade, numa universalidade que obscurece a intersubjetividade³³ e a heterogeneidade, e que esconde, ainda, o poder inovador dos processos de

³³ Compreendemos a intersubjetividade a partir de Paul Ricoeur (1990), como uma relação donde resulta uma atividade interpretativa entre sujeitos – o outro já não constitui uma exterioridade absoluta face a um “eu” definido segundo uma condição de separação, pelo contrário, o “eu” recebe desse outro e a ele se dá.

subjetivação³⁴. E apesar de uma referência implícita a uma totalidade, esta *não está lá*, não pode estar, pois são as ações humanas – com o cunho transformador inerente – que tatuam de virtualidade, fragmentariedade e incompletude a ideia mesma de totalidade (Castoriadis, 2013, p. 170). As circunstâncias que exploramos neste capítulo 1. da tese servem-nos, portanto, um frente a frente, diferentemente de uma síntese dos humanos, que nos fornece diversidade de experiências da subjetividade, da sua produção, e de sentidos de vida a resistirem a ensejos totalizantes.

Em boa verdade, todos pertencemos a “múltiplas comunidades” onde se defendem valores e se expressam lealdades, onde se tenta definir uma “identidade social” (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 228). Mas longe de serem primordiais ou universais, porque de facto são constructos humanos, os valores e as lealdades sugerem-nos uma outra marca da contemporaneidade – sendo que a primeira referida foi a dissolução de domínios “nossos” e domínios dos “outros” – que é a antinomia recorrente entre universalismos e particularismos. Se o universalismo for apresentado como “um conceito ou um ideal diametralmente oposto às identidades particularistas, sejam estas nacionalistas, culturais, religiosas, étnicas ou sociais” (Balibar & Wallerstein, 1991, pp. 228-229), os problemas avolumam-se certamente, e insistir em tal antinomia arrisca colapsar inclusive a razão da presente tese, pois se não houver possibilidade de um horizonte de universalização - querendo isto traduzir uma orientação ética e condições de possibilidade, presentes e futuras, de florescimento de cada um e do todo -, estaremos dispostos a aceitar qualquer tipo de prática, mesmo a injusta, a antissocial ou a excludente? Por tal impasse, somos compelidos a procurar outros argumentos, não temos de aceitar um de incompatibilidade entre particular e universal. Vários autores denotam inclusive que universalismo e particularismo são discursos não só articuláveis, como relevantemente necessitados um do outro (Balibar & Wallerstein, 1991; Butler & Athanasiou, 2013; Laclau & Mouffe, 2001). E explica Jean-Luc Nancy (2000) que a singularidade³⁵ é tanto o que nos separa como aquilo que partilhamos, que o

³⁴ Entenda-se, numa primeira abordagem, os “processos de subjetivação” como processos de reconhecer algo ou alguém como sujeito ou, ainda, de como alguém se torna, se nomeia, ou é denominado sujeito.

³⁵ Singularidade, na noção Jean-Luc Nancy não é o mesmo que “indivíduo”, “uma vez que uma totalidade imanente, sem um outro, seria um indivíduo perfeito”, e também não é o mesmo que “qualquer conceito

incomensurável é o que é próprio de cada um. A fraternidade, na visão de Nancy, não é a invocação de uma identidade genérica, um conjunto, incorporação ou soma, nem sequer sociedade ou comunidade, palavras que, afirma, “só dão origem a problemas” pois sacrificam dada classe, ordem ou comunidade para se chegar a um “um” específico (2000, p. 33). A fraternidade será, então, mais precisamente, a igualdade na partilha do incomensurável. A partilha de singularidades é uma condição para uma política de relação onde as “diferenças de ser” não tem necessariamente de separar. Não existe propriamente um “nós”, a tal generalidade, exceto “em ‘cada momento’ de cada ‘eu’” (2000, p. 65), prevalecendo sobretudo um instanciado “com”, em que, “[a] união dos singulares é a singularidade ‘em si’. Ela ‘reúne-os’ na medida em que os espaça; eles estão ‘ligados’ na medida em que não estão unificados” (Nancy, 2000, p. 33).

Esperamos demonstrar como as políticas de identidade representam esse trabalho de articulação e de mútuo reforço entre singularidade e universalidade, por incorporarem (des)construções conceptuais, axiológicas e práticas das circunstâncias, ou do que designámos matérias-primas de uma perspectiva identitária sobre o político e, ainda, quando propõem que se entenda o universal, e os contributos do particular para esse universal, por outros prismas que não os de princípios abstratos ou razão absoluta – mas a partir da situação corpórea e relacional do humano no, com, contra, através do mundo.

Uma vez apontada a suposta antinomia entre o universalismo e o particularismo que hoje ocupa as reflexões de tantos, e bem assim, de termos apontado a tendente dissolução de domínios “nossos” e de domínios dos “outros”, sublinharemos de seguida uma terceira marca ou singularidade da contemporaneidade, que decorre das anteriores, e que contribui para vermos como inéditos alguns desafios sociopolíticos contemporâneos. Trata-se da produção de espaços e de sujeitos políticos outros. Na teia destas matérias-primas e (des)construções contemporâneas produzem-se hegemonias,

de particular”, uma vez que “este pressupõe o conjunto do qual o particular faz parte, de modo que tal particular só pode apresentar a sua diferença em relação a outros particulares como diferença numérica”. Para mais, em latim, “o termo *singuli* já diz o plural, pois designa o ‘um’ como pertencente a ‘um por um’. O singular é primariamente *cada um* e, portanto, também com e entre todos os outros. O singular é um plural” (2000, p. 32, *italico no original*).

lógicas de inteligibilidade e formas de dominação que ameaçam, limitam ou incapacitam, em matizes até agora inauditos, a dignidade da vida humana, as possibilidades de emancipação e empoderamento, e a construção de instituições democráticas. Sem desconsiderarmos os cânones da filosofia da história, que ainda escondem o sujeito - tal como antes fora escondido numa conceção de Estado ou no campo da Religião -, e que cunham o pensamento atual de “pós-moderno” (Lyotard, 1979) e de “pós-histórico” (Balibar, 2020)³⁶, interessa-nos então falar de estruturas³⁷ e de sistemas que produzem e nomeiam o sujeito identitário.

Assim, na organização do presente capítulo, mas também em outros momentos da tese, mantivemos presente, acerca de produção de hegemonias, formas de dominação e de lógicas de inteligibilidade, algumas reflexões de Michel Foucault (1966, 2006, 2008), nomeadamente sobre nexos de poder-saber, os quais são dependentes do regime sociopolítico e económico dominante – no caso, o neoliberalismo, que o autor tematizou, ao que acrescentamos, pelas razões firmadas previamente nesta secção, o capitalismo. E, ainda, a sua originalidade acerca de microfísica de poder, em relações que informam o sujeito - o poder concebido não como uma propriedade, e

³⁶ A aceção que adotamos de “pós-moderno” é de Jean-François Lyotard para sublinhar, sobretudo, “a obsolescência do sistema de legitimação metanarrativo” dentro das “transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes” desde o início do século XX (1979, p. 7). Lyotard prepara o seu argumento de uma mudança no estatuto do conhecimento, na pesquisa e na sua transmissão, que corre a par da entrada das sociedades nas eras ditas “pós-industrial” e “pós-moderna”, subordinadas a profundas transformações tecnológicas. Quanto ao uso de “pós-histórico”, a partir de Étienne Balibar, não se alude propriamente uma perda de historicidade, mas à afirmação do desaparecimento do postulado, ou da ilusão, da univocidade do processo histórico (2020, p. 15). Este desaparecimento não deixa de ser, a nosso ver, um reflexo da tal crise das metanarrativas, quando a ilusão da univocidade da história assenta na ideia de esta ser um “sistema de causas coerentes e exaustivas que lhe esgota o significado” (Castoriadis, 2013, p. 20).

³⁷ Considerem-se estruturas as instituições políticas, a economia, a família, a língua, a cultura e a estratificação social, entre muitos outros. De acordo com William Sewell, *estrutura* é um conceito muito opaco, pois tanto é uma propriedade, como um princípio organizador, um meio ou, ainda, um resultado de práticas sociais (1992, 4). A bem de um ponto de partida, Sewell recorre a uma definição de Anthony Giddens que depois escalpeliza no seu trabalho; assim, estruturas são “[r]egras e recursos, recursivamente implicados na reprodução dos sistemas sociais. A estrutura existe apenas enquanto vestígios de memória [porque não existem concretamente num espaço e tempo], a base orgânica da capacidade de conhecimento humano [de ideias e esquemas nos cérebros humanos], e enquanto instanciada na ação” (Sewell, 1992, p. 5). Não podemos deixar de ver aqui um lado virtual e um lado performativo – em “instanciada na ação” – que, juntamente com mais análise sobre estruturas e seus componentes, bem como a ligação a sistemas, serão desenvolvidos no sub-subcapítulo 2.2.1. *Mudança estrutural*.

eventualmente privilégio de uns ou de uma classe, mas como um exercício cujo efeito global, disseminado por disposições, manobras, táticas, técnicas e funcionamentos de dominação é manifestado e, muitas vezes, renovado pela posição *dos dominados* (Foucault, 1975, pp. 31-32, *itálico nosso*)³⁸. Também nos inspiraram os já referidos Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein quando, em acréscimo, nos apontaram, por exemplo, que “o universalismo e o racismo-sexismo não são teses e antíteses à espera da sua síntese. São antes um par inseparável que contém reflexos tanto de dominação como de libertação” (1991, p. 232), o que nos deveria fazer olhar para as ambiguidades intrínsecas a uma mundivisão - no caso a capitalista, mas que pensamos ser extrapolável para qualquer das outras matérias-primas que elegemos - na qual se está irremediavelmente imerso, e para o que tal significa de possibilidade de transformação estrutural, a partir mesmo do que nos condiciona; e de, por fim, alargar o pensamento aos “possíveis saltos que podemos dar, nas utopias que são agora pelo menos concebíveis” (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 232).

Estas linhas de inspiração complementam-se com outra, de Alain Touraine, considerando que a representação de uma unidade narrativa reportada, por exemplo, pela História, pelo Estado ou pela Religião, já não é suficiente para explicar o social e o político, pois outro aspeto deverá, daqui em diante, ser sublinhado – é a representação cultural, própria das sociedades de informação, de comunicação, do consumo e de criação de novas realidades, que tem vindo a destacar-se como grelha de leitura essencial dos princípios de organização do social (Touraine, 2003a, p. 127). Ao vocabulário dos direitos humanos fundamentais, dos direitos políticos e dos direitos sociais, vieram convergir os direitos culturais, “ou seja, o direito de todos os indivíduos e grupos combinarem, à sua maneira específica, a sua participação numa economia

³⁸ Isto significa que tal poder, tais relações de poder, se estendem “até às profundezas da sociedade, que não se localizam nas relações entre o Estado e os seus cidadãos ou na fronteira de classe, e que não se contentam em reproduzir, ao nível dos indivíduos, dos corpos, dos gestos e dos comportamentos, a forma geral do direito ou do governo” (Foucault, 1975, p. 32). Tal poder é relacional e, “embora possa refletir uma continuidade, não há aí analogia nem homologia [com a forma do direito ou do governo]”, mas antes “uma especificidade de mecanismo e de modalidade”. Assim conformado, o poder não é, portanto, unívoco e as relações “definem inúmeros pontos de confronto, focos de instabilidade, cada um dos quais comporta os seus próprios riscos de conflito, de luta e de uma inversão, pelo menos transitória, do equilíbrio de poderes” (ibid.).

globalizada com a particularidade de os projetos culturais serem *em parte, mas apenas em parte*, controlada por uma herança cultural” (Touraine, 2003a, p. 127, *itálico nosso*). Não é despidendo, portanto, distinguir, desde esta moldura dos direitos culturais, entre as reivindicações culturais relacionadas com instituições e estruturas e os esforços orientados para a expressão pessoal e a autotransformação, sob o risco de, por um lado, confundir-se perigosamente políticas de identidade com políticas estritamente culturais e, por outro lado, de atribuir ao “cultural” um mero desempenho pessoal.

Ainda que o significado de “cultural” seja, no mínimo, debatível, assentimos que o agir político já não se refere exclusivamente a princípios de organização racional do social, nem a um conceito de progresso da humanidade abstratamente formado sob uma totalidade, “mas às oportunidades de vida de um sujeito social e aos riscos de morrer” (Touraine, 2003a, p. 127). Aqui, o ponto que sintetiza é este,

[o] sujeito social opõe a sua própria existência, continuidade, a sua referência à liberdade e à criatividade ao vai e vem caótico das sociedades modernas e das sociedades industriais em particular; estes últimos já não controlam os seus próprios destinos porque são substituídos [...] pelas guerras mundiais, pela globalização da economia e pela mistura de culturas não gerida e incontrolável, tomando esta palavra no seu sentido mais lato. (ibid., p. 127)

Tal visão, conclui o autor, “assinala a emergência de novos atores coletivos e, em particular, de novos movimentos sociais” (ibid.). Dá-se, portanto, um volte-face na orientação subjacente aos atores sociais que, da referência ou princípio exterior ou transcendente que lhes dava unidade e sentido - mas também os tornava invisíveis -, passaram à defesa direta do sujeito enquanto tal, e à orientação para a liberdade por um princípio cujo referente está no, e depende do próprio sujeito³⁹ (Touraine, 2003a, p. 127).

³⁹ Touraine regista esta mudança como uma oposição que, embora similar à que se encontra nos discursos da nação e do príncipe, ou dos trabalhadores e dos patrões, leva a sublinhar que “[n]ão é a ideia da luta de classes que organiza a nossa nova visão [do social]; é a oposição fundamental entre uma ordem social

Antecipa-se uma diversidade de sujeitos e de processos de subjetivação que, além de parecerem contrariar as ideias de unidade e de continuidade, se situam à margem do denominado sujeito “universal” estabelecido, sobretudo, sob alguns pressupostos filosóficos da Modernidade que o consubstanciam enquanto agente racional, soberano, autónomo, responsável por si mesmo. Daí ausentou-se, porém, a condição corpórea traduzida, por exemplo, em variabilidade de género, em vulnerabilidade e em interdependências no mundo social. Ao pôr-se em xeque a homogeneidade que se associa à ideia de sociedade, novos sujeitos políticos ajudam a reconhecer um carácter contingente nas fundações sociais e democráticas e lembram que a distância entre a ordem normativa e a ordem ética deve ser negociada politicamente, em vez de se insistir em “factos” que sustentaram – quase - desde sempre as estruturas e os quadros conceptuais do mundo social (Butler et al., 2000; Laclau, 1994).

Ainda que as políticas de identidade tenham contribuído decisivamente para politizar áreas da vida previamente definidas como não políticas, desde a sexualidade às relações interpessoais, do estilo de vida à cultura, pode entender-se que é na assunção da identidade como também socialmente produzida e estruturalmente condicionada – e, portanto, passível de ser imposta ou de incorrer em discriminações - que se fortalece uma consciencialização para a possibilidade de mudança estrutural. O presente capítulo, problematizando então as matérias-primas que ajudaram a encarnar princípios normativos, ideais e estruturas de regulação, funcionamento, organização e gestão do viver contemporâneo, não poderá deixar de refletir-se mais à frente no sub-subcapítulo 2.2.1. *Mudança estrutural*, nas possibilidades de minar o solo determinístico que muitas vezes se associa à ideia de estrutura.

As reflexões sobre que política se faz e se quer fazer, quem participa no espaço público político e em que consiste o problema do político⁴⁰, são indissociáveis, no nosso

inexistente, à qual também podemos chamar a lógica do mercado ou a gestão do imprevisível, e a constante lembrança por parte do sujeito da sua existência e liberdade” (2003a, pp. 127-128).

⁴⁰ O subcapítulo 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?* elabora sobre estes âmbitos, embora as partes subsequentes da tese acompanhem estas indagações, convergindo na relevância política do corpo e na especificidade performativa que as políticas de identidade entregam ao exercício democrático.

olhar, da compreensão de circunstâncias que moldam os entendimentos e os papéis da identidade. Como nos lembra Bernard Stiegler “[o] problema do político consiste em saber como estar juntos, como viver juntos e suportar-se *como conjunto* através e a partir das nossas singularidades (mais profundamente ainda do que das nossas ‘diferenças’) e além dos nossos conflitos de interesses” (2018, p. 18, *itálico no original*). E a identidade - como pretendemos demonstrar no capítulo 2., da sua conceptualização -, diferentemente de uma substância imutável, objetiva e transcendente, que poderá ser lida lógico-dedutivamente, é um ato, é um processo relacional de contingências, sensível e responsiva às metamorfoses do mundo e dele também criadora e intérprete. Assim, saber como estar juntos, seja hoje ou no futuro, saber como suportarmo-nos a partir e através das singularidades, que são inescapáveis, cremos, passará pelo trabalho permanente e quotidiano com a alteridade, com a imprevisibilidade e com os erráticos caminhos do social e do existencial. Não admitir ou então querer iludir tal tarefa esforçada tem um custo muito alto – a insustentabilidade da humanidade.

Nos dias presentes, tal trabalho implica, por exemplo, reconhecer-se que a democracia já não está unicamente vinculada aos modos e garantias do estado soberano - é também reafirmada, e fortalecida, em compromissos multiculturais e transnacionais, em formas de autogovernança e em exercícios de cidadania diversificados que não se esgotam no sufrágio universal. Como escreveu Michael Sandel, “[s]ó uma política que dispersa a soberania tanto para cima como para baixo pode combinar o poder necessário para rivalizar com as forças do mercado global a partir da diferenciação necessária a uma vida pública que espera inspirar a lealdade dos seus cidadãos” (2005, p. 32). A par deste reconhecimento, dinamizar, efetivar corresponsabilidades ético-políticas num quadro mundial, e não apenas do que nos afeta por ser próximo ou familiar, exige alterações estruturais que reflitam outros entendimentos do “eu”, do “nós” e do cidadão, mas também promotoras de vínculos sociais. Pensar o que faz do outro se não o meu próximo, então, pelo menos, o meu semelhante ou companheiro, é um passo essencial para retomar o plano ético que sempre esteve na origem da democracia – a preocupação com a unicidade de cada um no comum ou, o que é, para nós, o mesmo, a construção da humanidade (Mbembe, 2021a, p. 111).

A organização em duas tríades, agrupadas como *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização* e como *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, procura espelhar aquelas conjunturas-chave da nossa tematização. A primeira denota as condições de uma expansão do “nós”, num quotidiano de proximidade de culturas diversas, às vezes até divergentes, com os desafios e também as oportunidades que tal inscreve na estruturação sociopolítica e em caminhos democráticos, na abertura para ser-se transformado pelo *outro*, próximo ou distante. Na segunda tríade, a conjuntura donde brotam processos relevantes de politização⁴¹, de despolitização⁴² e até de antipolítica, que foram conformando, a nosso ver, as políticas de identidade como um exercício de articulação - conceptual e prática - indispensável à inovação democrática e à vitalidade de espaço(s) público(s) propriamente político(s). As PdIC podem contribuir relevantemente para demolir constrangimentos que, como vamos elaborar no decurso deste capítulo, o neoliberalismo, o capitalismo, mas também as tecnologias podem dirigir à autonomia dos sujeitos e aos processos de tomada de decisão política. No fundo, o face-a-face inquietante com um empobrecimento do exercício da cidadania e com a descredibilização da política enquanto construção do bem coletivo, tomando-a frequentemente por um recurso moralizador e de resolução de casos particulares.

Reiteramos que não pretendemos figurar cada tríade enquanto um conjunto estanque. Pelo contrário, entraremos em derivações, pontes e *feedbacks* que tornam cúmplices e dialogantes estas matérias ou narrativas da contemporaneidade. No nosso entendimento, estas tríades são tanto produto quanto produtoras de necessidades humanas, também o reforço ou, pelo contrário, o abalo de paradigmas de pensamento e de discursos, alguns dos quais discriminatórios e injustos. São ainda as margens de

⁴¹ De modo sintético, com “politização” queremos indicar o processo em que dado problema passa a ser objeto de deliberação, de decisão e de ação, e que não era o caso anteriormente (Tobiasz, 2020). Não deixa, porém, de ter também associado um sentido depreciativo no discurso público para expressar “uma invasão indevida da política (partidária) em arenas, instituições, atividades e domínios aparentemente neutros ou não políticos, como o desporto, a religião, as artes, ciências, serviço público” (L. Jenkins, 2011, p. 156).

⁴² Entendemos por “despolitização” o processo inverso da politização mencionado na nota anterior, e que resumimos, por agora, como o processo em que assuntos que antes eram objeto de escolha e deliberação políticas, deixam de o ser e são considerados finais e determinados, portanto, não passíveis de participação ou alteração por parte dos cidadãos (Tobiasz, 2020).

manobra de que se dispõe para impulsionar oportunidades de progresso no bem-estar humano. São movimentações que geram mais e outros movimentos, mais energia que acaba por transformar os próprios sistemas e os sujeitos que a alimentaram, instaurando-se então aquelas matérias como *processos* de subjetivação identitária e de subversão de condicionalismos. O que é ser-se na era da globalização? (Mbembe, 2021a, p. 109) e da descolonização, do multiculturalismo, ou do neoliberalismo e do hibridismo com as tecnologias? Quem é considerado capaz ou incapaz de participar no pensar e fazer futuros em comum? E sob que formas, em que condições, essa capacidade é ou não admitida? (Rancière & Noudelman, 2011, pp. 434-435). E no agir ético, “[c]ontará como uma consideração ética se se tiver em vista apenas os interesses e as necessidades da família, da comunidade ou da própria nação?” (Williams, 2006, p. 14).

A complexidade percorre estas questões e é a índole das políticas de identidade. E, noutras vezes, é a ambiguidade, porque espelham enfim a elaboração de uma lógica das contradições que encarna qualquer sistema humano (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 231), mas que acreditamos deva ser aproveitada para abalar a aparência de determinismo e abrir a possibilidade de mudança.

1.1. Globalização, Multiculturalismo e Descolonização⁴³

À lente política perfilam-se novas variáveis que reconfiguram modos de viver e de agir em e sobre a sociedade, de representar o sujeito, em geral, e o sujeito político identitário em particular. Podemos dizer que, mais do que de justaposições, de oposições ou de dicotomias conflituosas, a compreensão prática do mundo, de sujeito e de sentidos de vida, a partir de tais variáveis, sugere um vai-e-vem destacado entre espacialidade e pensamento, mais do que entre pensamento e temporalidade. Cremos que o presente tem, na sua idiossincrasia, a marca de uma vertigem sincrónica - a simultaneidade, a diversidade, a escala e a intensidade de movimentações humanas, de criação de fluxos político-económicos e ideológicos, de criação de espaços outros, físicos e virtuais (Foucault, 1984; Mbembe, 2017; Pereira & Afonso, 2020). Na verdade, defende-se que “a nossa vida quotidiana, a nossa experiência psíquica, as nossas linguagens culturais, são hoje dominadas por categorias de espaço e não por categorias de tempo, como no período da modernidade” (Jameson, 1991, p. 64). A esfera de ação das nações e as dinâmicas económico-políticas estão a expandir-se para dimensões espaciais “ainda inimagináveis, talvez mesmo impossíveis” (ibid., p. 80) para onde são transportados a sensibilidade e o corpo - o corpo humano como capital, como matéria, como mercadoria, como virtualidade, e como situação nunca plenamente iluminada. Biológico, racional, tecnológico, explorado, imaginado, proibido, performado, político, simulado, afetivo, subversivo - o corpo pode ser regulado, legislado, produzido. O corpo é o espaço último – e o primeiro -, que a todos condiciona.

Mesmo a análise das metanarrativas históricas está tendencialmente a ganhar um cunho espacial, perfazendo um novo estado do desenvolvimento histórico de onde emergem conceitos inéditos, como o de *glocalização* (Featherstone et al., 1995). A

⁴³ Neste subcapítulo constam reflexões, agora complementadas e aprofundadas, de partes de duas comunicações – a primeira, “Effects of Place and (re)configurations of coexistence”, realizada online no Ciclo de Conferências *¿Dónde? Pensar en, con y sobre los lugares*. Universidad de Puerto Rico, em 22 de setembro de 2021; e a segunda, “Political places and the place of the political: where city meets contemporary identities”, realizada presencialmente na *Philosophy of the City Conference*, no Brooklyn College da CUNY, Nova Iorque, em 04 de outubro de 2023.

globalização é aí uma matéria transversal, que é percorrida criticamente em diversas visões, mas que convergem em apontá-la como ingrediente maior de uma transmutação analítica de tempo em espaço(s), a reconfigurar mesmo a diferenciação canónica dos lugares e tempos na História e na Sociologia (Featherstone et al., 1995), também na Geografia (Harvey, 2009; Soja & Hooper, 2005). Na Filosofia, desenvolvem-se trabalhos atentos aos fenómenos espaciais hodiernos que, por exemplo, solicitam a saída da transcendência e propõem (re)pensar o espaço como *locus* da condição humana e do político (Pereira, 2011), ou como perspetiva conceptual sobre a justiça (Fraser, 1999; Lefebvre, 1968; Rawls, 1971; Young, 1990), como significação de biopoder⁴⁴, biopolítica e resistência (Foucault, 1975, 1984) ou, ainda, como tradução de uma humanidade abandonada, de exceção, também imobilizada em *zonas cinzentas*, geográfica e politicamente delineadas por Estados, lugares de suspensão existencial (Vilela, 2010, 2022). Nos problemas e nos desafios contemporâneos do espaço integram-se as dinâmicas materiais e imateriais de ordem local e mundial que alargam o cômputo de disciplinas como a Filosofia da Cidade, a Filosofia Social e Política, a Filosofia da Tecnologia, a Estética, a Filosofia da Educação, a Antropologia Filosófica e a Ética⁴⁵.

Deste enquadramento podemos dizer que o espaço não é apenas um lugar delimitado, ou uma propriedade física, ou objeto de estudo *per se* - é constituinte de relações humanas, de poder e de hegemonias, e condição criadora de subjetividade, de contra-hegemonia e de modos de equacionar o viver em comum. Uma implicação deste *turnover* consta, por exemplo, no esforço de recuperar, no âmbito da noção de espaço público político, uma dimensão presencial que vinha sendo largamente ofuscada pela

⁴⁴ O biopoder ou “o poder organizado em torno da gestão da vida e não da ameaça de morte” (Foucault, 1976, p. 193), decorre de “uma racionalização dos problemas colocados à prática governamental pelos fenómenos caraterísticos de um conjunto de seres vivos que formam uma população: saúde, higiene, natalidade, esperança de vida, raça” (Foucault, 2008, p. 317).

⁴⁵ Não queremos deixar de assinalar uma referência próxima que reúne trabalhos destas áreas e é relevante no pensamento filosófico do espaço, como as investigações desenvolvidas no RG Philosophy & Public Space (RG PPS) do IF-UP, que acolheu e apoiou o projeto desta tese. Com o impulso da sua investigadora responsável, Paula Cristina Pereira, o percurso de investigação compreende e contribui para esta viragem contemporânea – a de uma problematização do espaço enquanto objeto e abstração, para uma problematização antropológica e política do espaço, a (re)significar o par objetivo-subjetivo na complexa esteira da vivência pós-industrial e a problematizar o espaço numa reconfiguração das relações entre cidadão, política e cidade, no quadro da Filosofia da Cidade.

dimensão discursiva, a recuperar e adequar equacionamentos sobre, por exemplo, a experiência política nas ruas e praças, outrora princípio basilar da *polis* grega (Pereira, 2011, p. 29). Outra face é a consideração de espaços heterotópicos (Foucault, 1984), que são reais e têm a particularidade de delinear relações entre lugares aparentemente desconexos e autônomos - “fora de lugar” por seguirem uma vivência de limite, de excesso ou de restrição particular, mas ainda assim relativos a, ou espelhando, os espaços ditos de vivências normais, as heterotopias têm a mais-valia de representar, suspender, inverter ou contestar o valor cultural, social, político e simbólico⁴⁶ apenso aos lugares estabelecidos hierarquicamente e normativamente pela organização e gestão sociopolítica das sociedades hodiernas.

Por fim, também nos referimos, na reinterpretação do espaço, a uma espacialização do pensamento, no sentido de se poder “abrir-espaço” e “dar-espaço”, que é alternativo à mera passividade recetiva ou à captura do objeto - porque se joga, no distanciar e no aproximar, a “presença-ausência humana” própria de uma ação concecional e não apenas do conceptualizar e, assim, um pensamento que considera as malhas pensáveis e impensáveis de relações humanas, de sentidos e de áreas do saber (Pereira, 2011, pp. 33-40). A nosso ver, tal pensamento carrega implicitamente a capacidade para adotar uma visão distanciada crítica, e autocrítica da sua própria filiação e identificações (Deleuze & Guattari, 2005)⁴⁷, para poder pensar de outro modo,

⁴⁶ Na conceção de Foucault, os internatos e o serviço militar são exemplos de remanescências dos lugares destinados, em sociedades mais antigas, a indivíduos em condição “de crise”, temporariamente deslocados face à restante sociedade. Longe já desses intuitos, diz-nos, hoje denotam-se sobretudo as heterotopias “de desvio” – como hospitais psiquiátricos e prisões – onde são colocados os indivíduos “cujo comportamento é desviante em relação à média ou norma exigida” (1984, p. 4). Outros exemplos de espaços heterotópicos, ainda pela mão do autor, e consoante os seis princípios definidos na obra *Des Espaces Autres* para caracterizar heterotopias, são ilustrados por alguns modos de colonização do século XVII, como os de jesuítas na América do Sul, e cemitérios, salas de cinema, jardins, museus e bibliotecas, feiras populares, resorts turísticos, bordéis e barcos-cruzeiros (1984, pp. 4-7).

⁴⁷ Quantas vezes estaremos conscientes de que o caráter dominante de umas representações sobre outras, como as “ocidentalizadas”, ou as “anglo-europeias”, ou as do “primeiro mundo”, impede a admissão de outras mundividências epistemologicamente coesas e que não requerem aval ou autorização para a sua correção e credibilidade? Com efeito, o reconhecimento da relevância de sistemas de pensamento não ocidentais configura hoje uma luta contra a colonização do pensamento, a demonstrar a necessidade de pluralismo dentro das ciências e das humanidades (Poole, 2019; Spivak, 1999).

isto é, a partir de uma perspectiva integradora, conectando espaços diversos e até em rede.

Sublinha-se a oportunidade desta capacidade reflexiva crítica, precisamente quando atualmente, na miríade de dimensões espaciais que captam atenções – e.g., o espaço fisiológico, vetorial, nacional, social, geopolítico, privado, público, virtual, cibernético, o ciberespaço, hiperespaço e o espaço sideral - que alcançam inclusive o inconsciente individual e social⁴⁸ -, será mais difícil um corpo distanciar-se daquilo mesmo que o conforma, submerso que está, portanto, em conexões e em interações despercebidas e, por vezes, alienantes. Queremos assinalar ainda a premência da adoção de uma distância crítica quando a espacialização do pensamento - nos dias da itinerância e da *humanidade em trânsito* (Vilela, 2010, p. 33), nos dias em que a identidade negoceia a travessia de espaços (Mbembe, 2013, p. 149) -, nos sugere outra leitura. A do fechamento, a do sequestro, a da deportação, a da ocupação – seja de razões, de corpos e da interioridade, seja a de práticas e de futuros, da esperança e do conhecimento. Espacializar também se pode ler como modo de dicotomizar, fixar ou apartar. Uma recusa em pensar em complexidade e em intersecção. O espacializar também pode distanciar, excluir ou abandonar – as responsabilidades, os compromissos, os afetos, o(s) poder(es) e as revoluções.

Alguns acontecimentos, enquadrados por este pano de fundo da espacialidade que temos vindo a considerar, têm sido apontados como deflagradores do termo “políticas de identidade”. Como o fim da Guerra Fria, na relação, por exemplo, com movimentos de autodeterminação na forma de novos Estados, como os da região báltica ou da Ucrânia ou, ainda, na forma de confederações, como se viu nas Ilhas Britânicas, em Espanha e no Canadá (Zaretsky, 1995). E como a queda do muro de Berlim, em 1989,

⁴⁸ Sigmund Freud foi emblemático ao propor que, entre o pessoal ou privado e o social ou público, não há prioridade de um campo sobre outro, muito menos uma prioridade derivada da “razão”, da “consciência”, ou da “vontade”. Longe de afirmar uma faculdade central ou um “eu” central racional, aponta que as escolhas humanas são permeadas por um “inconsciente criativo”; com efeito, “os objetivos privados conscientes são tão idiossincráticos quanto as obsessões e fobias inconscientes das quais derivam” (Rorty, 1995, pp. 34, 36). Tal reflexão denunciou que somos produto de inúmeras contingências que nunca acedem à experiência (ibid., p. 31), e “Freud passa o tempo a mostrar a extraordinária sofisticação, subtilidade e graça das nossas estratégias inconscientes” (Rorty, 1995, p. 33).

associada com o declínio do comunismo autoritário, nomeadamente da União Soviética. Estes deflagradores alteraram drasticamente o espaço geopolítico recente, mas também a imaginação social, originando inclusive debates sobre que novos eixos de conflito se seguiriam às ideologias globais, até então, predominantes⁴⁹ (Benhabib, 1999, pp. 713-714; Meyer, 2019, pp. 3-5; Zaretsky, 1995). A unificação da Alemanha e a transformação da Europa são apontadas como um fundo propício à atenção crescente às políticas de identidade – na verdade, a União Europeia deixou de ser apenas uma organização monetária e financeira, e uma união aduaneira, para passar a ser “uma entidade política com um Parlamento Europeu, um Conselho de Ministros Europeu, um Tribunal de Justiça Europeu e, desde janeiro de 1999, com uma moeda europeia, o Euro” (Benhabib, 1999, p. 714).

São exemplos que refletem uma tendência mundial para a integração material global, mas que segue a par de fragmentações étnicas e culturais, por vezes de violência desmedida, como nos anos 1990, entre a Indonésia e Timor, a Rússia e a Chechénia, ou ainda pelos exemplos das demandas da Sérvia, Croácia, Palestina, Arménia, Azerbaijão, dos Curdos e, ainda, do Ruanda (Zaretsky, 1995). Acontecimentos que ajudaram inclusive a disseminar as expressões “choque de civilizações”, “choque de culturas” e “guerras de identidade” (Huntington, 1996). Nesse designado choque ou guerra, vaticinou-se que as demandas identitárias - intensas, irreconciliáveis -, se tornariam as principais causas de grandes conflitos entre países específicos e, por extensão, entre a diáspora desses países a residir em diversos pontos do mundo (Huntington, 1996, pp. 272-273). Notava-se que “no decorrer da guerra, múltiplas identidades desaparecem e passa a dominar a identidade mais significativa em relação ao conflito”, implicando o ressuscitar de fantasmas, a aniquilação de símbolos e de artefactos da cultura “opositora”, a desumanização dos “oponentes” (ibid., p. 267).

A globalização denota, portanto, estas variadas imbricações de processos espaciais, e de espacialização, de que faz igual parte, agora num lado menos violento, o encorajamento da entrada de nações previamente periféricas e de grupos sociais

⁴⁹ Como era dominante a divisão da Europa pela “Cortina de Ferro”, a designar áreas de influência político-económica distintas. E pense-se, ainda, no caso dos pressupostos e das esferas de ação da NATO.

anteriormente marginalizados – como mulheres, grupos racializados e novos imigrantes - na força de trabalho dos países e das cidades ditas “pós-industriais” cuja configuração passa pela produção de serviços, em vez de bens, e pela competição entre si para uma atenção e investimento internacionais (Zaretsky, 1995, p. 252). O poder inscrito em tais processos espaciais e subjetivos é replicativo, também relevantemente produtor quer ao nível de privações e de oportunidades, quer ao nível da formação do sujeito e do mundo. A globalização de égide espacial torna-se “um processo de atribuição de significação” (Featherstone et al., 1995), mas também de ocultação de sentidos, que carrega, afinal, (re)interpretações de sistemas, de situações, de representações e de condições de possibilidade (Nuttal & Mbembe, 2008, p. 11). Além do mais, ao anunciar, segundo alguns autores, “o fim do sistema nacional enquanto núcleo central das actividades e estratégias humanas organizadas” (Santos, 2001, p. 398), a globalização desacredita a ideia de sociedade enquanto entidade delimitada exclusivamente no Estado-nação e opera novos modos de produção e consumo que não se cingem aos ditames nacionais. Tal característica diferencia-a de estados anteriores de interação social e de mercado, como os fenómenos chamados de internacionalização e de multinacionalização ou, em outros termos, de modernização e de desenvolvimento (Santos, 2001, p. 398).

O espaço transmuta-se então de uma ordem “realista” de Estados-nação em outra - a ordem “hiper-realista” de fluxos globais, donde se instauram “tecno-regiões” [techno-regions] competidoras entre si segundo desígnios “neo-mundiais” e “micro-moleculares” de poder (Featherstone et al., 1995). Nestas novas ordens, e enquanto experiência humana, o espaço passou a articular mais ou menos explicitamente o físico, o moral, o material, o natural, o simbólico, o comercial, o imaginário, o identitário e o sensível⁵⁰, articulações segundo as quais se informam dialéticas entre desapropriação, luta e exploração ligadas estreitamente ao género, à etnia, à “raça”, ao trabalho, à ecologia e ao capital.

⁵⁰ Usamos o termo “sensível”, neste contexto, indistintamente reportando tanto sentimentos, quanto emoções.

O que expomos não deixa de integrar-se num trabalho de bastidores que, ao considerar a globalização como uma matéria-prima nuclear nas configurações de identidades politicamente mobilizadoras e reivindicativas, admitiu que grafar no singular – a globalização –, e sem epítetos, é unicamente um termo facilitador de leitura para algo que deve ser tido mais complexamente e também dúvidas contínuas – quando atendemos a matérias como a(s) subjetividade(s) e a(s) identidade(s), fará sentido falar de apenas uma globalização, ou deveremos referir “globalizações”, ou especificar como a económica, a tecnológica, cultural, social, ou política? Admitiremos aí processos autónomos? Ao mesmo tempo, pressuporemos que a globalização, ou globalizações, são um fenómeno unidirecional e com pendor homogeneizante ou, doutro modo, um processo desenhado por uma *hibridização estrutural* (Pieterse, 1993)⁵¹?

Não é nossa pretensão dissolver aqui estas dúvidas. Queremos mesmo mantê-las como combustível epistemológico que obriga a rever e a intersectar conceptualizações e modos de pensar. Alimentamo-nos das problematizações que estas interrogações acerca de globalização permitem, pois reconhecemos-lhe dinâmicas que tensionam ou, melhor, que integram uma dialética prodigiosamente tensa entre apoiantes e detratores das políticas de identidade.

Do seguinte modo.

Embora admissível a faceta homogeneizadora, sobretudo quando se pensa a globalização sob o foco económico e da mundialização⁵² ou, ainda, quando é pensada na base de consenso entre os seus mais influentes e dominantes participantes económicos neoliberais – que lhe dá o rosto hegemónico, outras vezes apelidado de

⁵¹ A hibridização estrutural, segundo Jan Nederveen Pieterse, expressa um “aumento dos modos de organização disponíveis: global, transnacional, internacional, macrorregional, nacional, microrregional, municipal, local, institucional”, todos eles em funcionamento simultâneo, e não necessariamente governamentais, podendo ser de ordem civil ou voluntária (1993, p. 6). Ao mesmo tempo, ainda que cada um desses modos, ou uma combinação de entre eles, possa ser relevante em esferas sociais, institucionais, jurídicas, políticas, económicas ou culturais específicas, “[n]enhuma modalidade tem necessariamente prioridade ou monopólio global”, e esta “é uma das principais diferenças entre a atual fase da globalização e a era anterior, entre 1840 e 1960, a grande era do nacionalismo, em que, de um modo geral, o Estado-nação era a única opção organizacional dominante” (Pieterse, 1993, p. 6).

⁵² O termo “mundialização” não é sinónimo de globalização, compreende sobretudo processos culturais, o intercâmbio de conhecimentos e de informações, e a adoção ou massificação de hábitos e costumes originários de partes específicas do globo.

neoliberal ou de *globalização de-cima-para-baixo* (Santos, 2001, p. 399; Santos, 2003)⁵³ -, concordamos que é sobretudo na combinação dessa faceta homogeneizadora com os particularismos, com a diversidade e desigualdade social local e transnacional, com a diversidade cultural, com as identidades, que mais se potencia a globalização como matéria-prima de hibridização, de conflitualidade e de força contra-hegemónica. Esta última, traduzida em globalização contra-hegemónica (Santos, 2001), solidária ou de *globalização de-baixo-para-cima* (Santos, 2003, p. 438), trata-se de uma luta pela “transformação de trocas desiguais em trocas de autoridade partilhada”, e esta transformação partilhada envolve vários agentes e assume várias formas. Expressa-se, por exemplo, como uma distribuição de riqueza assente em direitos de cidadania, individuais e coletivos, aplicados transnacionalmente; como a construção democrática das regras de reconhecimento recíproco entre identidades e entre culturas distintas; e, ainda, como a promoção da construção de mecanismos de controlo democrático através de conceitos como o de “cidadania pós-nacional” e o de “esfera pública transnacional” (Santos, 2001, pp. 451-452).

A partilha, nesta moldura, pode remeter para dois modos de produção de globalização – primeiro, para o cosmopolitismo enquanto solidariedade transnacional entre grupos excluídos, oprimidos ou explorados pela globalização hegemónica e, segundo, para o património comum da humanidade que perfaz temas de escala global a requererem gestão internacional em prol de gerações presentes e futuras (Santos, 2001, p. 452), mas partindo da “especificidade dos contextos, dos actores e dos horizontes de vida localmente constituídos” (Santos, 2003, p. 437). O que faz de tal solidariedade e de tal resistência uma possível globalização contra-hegemónica é “a sua proliferação um pouco por toda a parte enquanto respostas locais a pressões globais”

⁵³ A globalização de-cima-para-baixo abarca os *localismos globalizados* e os *globalismos localizados* (Santos, 2003, pp. 435-438). Os primeiros consistem no processo pelo qual dado fenómeno local é globalizado com sucesso, como a implementação da língua inglesa como língua franca universal, a dispersão mundial do fast-food dos EUA ou a atividade mundial de multinacionais (ibid., p. 435). Os globalismos localizados, por sua vez, consistem no “impacto de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais”, e é o caso de enclaves de comércio livre ou zonas francas, da destruição de recursos naturais para pagamento de dívidas externas, das alterações de leis e políticas impostas por países centrais ou agências multilaterais controladas por esses países (Santos, 2003, p. 435).

e, ainda, as “articulações translocais que é possível estabelecer entre elas ou entre elas e organizações e movimentos transnacionais que partilham pelo menos parte dos seus objectivos” (Santos, 2001, p. 452).

Ao mesmo tempo, percebe-se outra multidimensionalidade da globalização que assenta nos seus diversos agentes, dinâmicas e impulsos (Pieterse, 1993, p. 2), de que fazem parte as empresas multinacionais e bancos internacionais, assim como as redes digitais de informação e de comunicação, as organizações mundiais governamentais e não-governamentais e os movimentos sociais internacionais. Também aí tem parte significativa a sociedade civil global que, concordamos, merece estudos atentos, pois trata-se de redes internacionais de atividades de organizações de voluntariado ou não-governamentais - embora interajam com estados e entidades governamentais -, que seguem “um projeto em curso da sociedade civil para reconstruir, reimaginar, ou remapear a política mundial” (Lipschutz, 1992, p. 391). À medida que caminha, esse projeto acarreta para a sociedade civil uma notabilidade e força políticas cada vez mais relevantes. A importância da sociedade civil global salienta-se na definição de novos espaços políticos que se autonomizam dos limites do sistema estatal e se conectam através de redes de relações económicas, sociais e culturais; espaços políticos esses “ocupados pela associação consciente de atores em localizações fisicamente separadas e que se ligam para propósitos políticos e sociais específicos” como os problemas ecológicos, os direitos humanos e os povos indígenas (Lipschutz, 1992, pp. 393-395).

Foi a complexidade interna da globalização, mas também a sua instabilidade, os seus diversos compassos pelo mundo atual e a interação entre forças e fragilidades que ela habilita, que nos atraiu a atribuir-lhe um lugar destacado nos materiais essenciais de construção, e de desconstrução, conceptual, prática e estratégica no campo das políticas de identidade, porquanto a globalização é “um quadro para a diversificação e amplificação das ‘fontes do eu’” e, ainda, da “capacidade de os indivíduos recorrerem a várias opções organizacionais em simultâneo”, como um “corolário estrutural”, se se quiser, das múltiplas identidades e do descentramento do sujeito de classe (Pieterse, 1993, p. 6).

Esta perspectiva não chegou prontamente ao nosso trabalho. Algumas propostas de caracterização, ao longo do tempo, ajudaram a perceber transformações relevantes na ideia mesma de globalização. Em traços largos, o percurso desenha-se desde uma noção moderna marcada, por exemplo, por Gottfried W. Leibniz e Karl Marx, que atende à ideia de globalização enquanto homogeneização e uniformização, adquirindo tons de um fenómeno linear, monolítico e inequívoco (Santos, 2001, pp. 398, 424); e acabou por ganhar multidimensionalidade, que se reflete nas tentativas, quase tantas quantas as áreas de saber, de uma conceptualização mais aproximada à mudança de circunstâncias mundiais. Enfatizam-se aí a “produção e finança global”, a “sociedade mundial/global”, as “trocas tecnológicas”, as “técnicas agrícolas”, os “interesses ecológicos” e as “redes transnacionais de movimentos sociais” (Pieterse, 1993, p. 2). Outra linha para ver tal transformação temporal é patente, por exemplo, num pensamento da globalização enquanto visão, ou projeto, como no caso da Amnistia Internacional, no seu trabalho sobre os direitos humanos a nível internacional (Pieterse, 1993, p. 3). Ou mesmo a linha que vê a globalização enquanto uma consequência não intencional de fenómenos, como no caso da “globalização de pânico” (ibid.), de que doenças víricas vieram a dar exemplo - a SIDA nas décadas de 1980 e 1990 e, mais recentemente, a Covid-19.

Desde a descrição mais técnica de que a globalização se refere à internacionalização económica e à disseminação de relações de mercado capitalistas (Pieterse, 1993, p. 1), deu-se um salto substancial com, por exemplo, Anthony Giddens quando notou que se está perante um processo dialético, e não de mimetismos, entre o local e o global que intensifica as relações sociais mundiais, a dar conta de que “o que acontece numa vizinhança local é suscetível de ser influenciado por fatores - como os mercados mundiais de moeda e de mercadorias - que operam a uma distância indefinida dessa mesma vizinhança” (1996, p. 64). Um salto epistémico, a nosso ver, porque traz à consciência que a face económica da globalização não se sustenta sozinha – primeiro porque “a economia global foi politicamente constituída”⁵⁴ e a política gere interesses

⁵⁴ Como esclarece Manuel Castells, a reestruturação das empresas e as novas tecnologias da informação, “embora estejam na origem das tendências globalizantes, não poderiam ter evoluído, por si só, para uma economia global em rede sem políticas de desregulamentação, privatização e liberalização do comércio e do investimento”, políticas que “foram decididas e aplicadas por governos de todo o mundo e por

diversos, locais e mais amplos, das populações e dos seus governantes (Castells, 2010, p. 147); e segundo, porque integra a percepção do esmaecimento de dadas fronteiras ou, pelo menos, de uma maior transposição de limites a par de um processo de transformação das relações sociais. Daqui preparou-se eventualmente o caminho para a noção de “uma nova forma de globalização característica do nosso tempo” (Castells, 2010, p. xviii) com a análise de componentes informacionais e tecnológicos a estabelecerem uma sociedade organizada por, e em, redes, em formas ligadas por tecnologias digitais “que não se detêm nos limites do estado-nação” (ibid.).

Talvez que, para dar conta das camadas e inter-relações que a globalização incorpora e desenvolve, se possa falar com mais propriedade de *processos da globalização* (Santos, 2001, p. 432). Tais processos são constituídos por “três constelações de práticas colectivas: a constelação de práticas interestatais, a constelação de práticas capitalistas globais e a constelação de práticas sociais e culturais transnacionais” (ibid.); e cada um destes conjuntos de práticas designa, ainda, diversas instituições, formas de poder, formas de direito, conflitos estruturais e critérios de organização. Assim, neste enquadramento, as instituições assegurariam a reprodução das práticas, a complementaridade entre elas e a estabilidade das desigualdades que elas produzem; as formas de poder forneceriam a lógica das interações e legitimariam as desigualdades e as hierarquias; as formas de direito forneceriam a linguagem das relações intrainstitucionais e interinstitucionais e o critério da divisão entre práticas permitidas e proibidas; os conflitos estruturais condensariam as tensões e contradições matriciais das práticas em questão; os critérios de hierarquização definiriam o modo

instituições económicas internacionais” (2010, p. 147). A sua reflexão denota, ainda, que de tal constatação – de que a economia global tenha tido uma base original política - não se pode concluir que será a política um meio para “desfazer” os pressupostos nucleares da economia global, ou pelo menos não de um modo simples, pois “a economia global é atualmente uma rede de segmentos de economias interligadas, que desempenham, em conjunto, um papel decisivo na economia de cada país - e de muitas pessoas” e, uma vez constituída esta rede, “qualquer nó que se desligue é simplesmente contornado, e os recursos (capital, informação, tecnologia, bens, serviços, mão de obra qualificada) continuam a fluir no resto da rede” (Castells, 2010, p. 147). Ainda que este seja um argumento forte, pensamos que, ainda que difícil, ou complexo, não podemos deixar de insistir na via política para o contrabalanço das iniquidades que as dinâmicas da globalização imprimem na vida individual, social e quotidiana. A nossa tese urge precisamente à perspetivação do próprio alcance político na senda de desafios novos que apresentam outros desequilíbrios do poder e da justiça, onde a globalização tem intervenção nuclear, mas também outros pontos de resistência e outros modos de construir liberdade e sociedade.

como se cristalizam as desigualdades de poder e os conflitos em que eles se traduzem (Santos, 2001, p. 432).

No fundo, ao traçar-se estas caracterizações ao longo do tempo, sobressaiu uma relativa consensualidade na ideia de que a globalização não é um fenómeno inequívoco e transparente, podendo até “obscurecer mais do que esclarece o que se passa no mundo” e a sua análise já não é sustentável, hoje, com recurso a “explicações monocausais e interpretações monolíticas” (Santos, 2001, pp. 398, 424). Não é certo, porém, que tal convergência implique a admissão da existência de várias globalizações. Alguns autores defendem que há apenas uma globalização, não por entenderem aí uma independência funcional de campos, mas por acreditarem que a dimensão económica é a primeira e a que prevalece, acabando por carregar outras aos ombros enquanto suas derivações (Pieterse, 1993, pp. 1-2). Inclusive, algumas nações parecem sentir-se a salvo das arbitrariedades da(s) globalização(ões) e em controlo das suas sociedades se “os ventos da globalização favorecerem o bem-estar económico das elites e da classe média urbana” (Castells, 2015, p. 274). Outros autores defendem que a globalização deveria ser sempre nomeada no plural porque se estabelecem diferentes conjuntos de relações sociais e de tais conjuntos originam-se diferentes fenómenos de globalização (Santos, 2003).

O que fica sublinhado é que, no nosso uso do termo “globalização” sem epíteto e no singular, não se pretende ignorar que se trata de um processo multifatorial, complexo, polémico e instável. No campo da nossa tese, os percursos e impactos da globalização não carecem de ser estabelecidos ou priorizados por um só corpo de interesse, seja ele de cariz económico ou financeiro, político, ecológico, social ou militar, cultural ou outro - realmente todos esses olhares têm participação de facto, intersectando-se e construindo-se relevantemente na génese, nas forças, nas debilidades e nos projetos das políticas de identidade contemporâneas. Ademais, a globalização é um processo contínuo, com grande nota de imprevisibilidade, de possibilidades de descontrolo, a atravessar o que antes pareceriam limites mais fixos, e a atravessar, ainda, nações e populações de modo intenso, mas em necessidades, possibilidades e urgências muito diversas.

A globalização é muitas vezes destruidora, mas também é criadora, em igual ou maior medida. Possivelmente as circunstâncias que esquecem modos de saber, de ser e de fazer, que homogeneízam práticas e discursos, serão as mesmas que produzem, como contraproposta ou como esperança, os espaços e os sujeitos políticos outros, tal como os pontos e as redes de resistência e um pensamento holístico. Daí a analogia que nos sugere com uma fita de Moebius, que não tem uma orientação definível porque o início e o fim, a causa e o efeito confundem-se. Não se deve interpretar aí movimento vicioso de ideias, determinações ou repetições, mas o retrato de que qualquer ponto escolhido como ignição do pensamento está necessariamente comprometido com outros momentos e processos, o que torna inadequado o esforço de isolar categorias ou de atribuí-las a uma única esfera de pensamento-ação.

O multiculturalismo integra essa fita, corre a par e interage com a globalização, não só porque esta altera a face dos mercados, do trabalho e das relações sociais, mas porque se intensificam ou fazem sobressair ligações muitas vezes obscurecidas – também pela globalização - entre cultura, política, sociedade e economia. E tal coloca o multiculturalismo na face das nossas matérias políticas identitárias. Reiteramos que um primeiro passo da sua análise, aparentemente individualizado de outras, serve tão só uma ordenação do pensamento, pois compreender a emergência e interesse no multiculturalismo para as políticas de identidade como as propomos elaborar, é constatar os elos íntimos não só com a globalização, como com os restantes sistemas deste capítulo 1.

Não devemos, pois, ignorar a argumentação de que “o multiculturalismo surgiu como uma técnica de governação neoliberal, como uma forma de integrar as minorias e os produtos culturais das minorias nos mercados globais” (Kymlicka, 2015, p. 7). Aí radica a ideia de que a ascensão do multiculturalismo, em muitos países, nas décadas de 1980 e 1990, “coincidiu com a ascensão do neoliberalismo e a reestruturação do Estado-providência” e que as mesmas organizações internacionais que defenderam o neoliberalismo na década de 1980, como o Banco Mundial ou a OCDE, também promoveram o multiculturalismo (ibid., p. 6). Do seguinte modo. Grande parte das sociedades tornava-se mais aberta às migrações multinacionais e multiculturais, e um

número relevante dos seus membros vivia a vida da diáspora (Taylor, 1994a, 1994b). Foi dito a esses países e cidadãos “que estendessem a igualdade às minorias”, porém,

o significado de ‘igualdade’ estava a ser reduzido e reinterpretado de uma forma neoliberal, como sendo essencialmente igual acesso (ou talvez melhor, igual exposição) ao competitivo mercado global. O resultado tem sido corretamente descrito como uma forma de ‘multiculturalismo neoliberal’ (ou ‘multiculturalismo Benetton’): o direito igual de todos a comercializarem-se a si próprios e à sua cultura, e a consumirem com segurança os produtos culturais dos outros, indiferentes a questões de desvantagem. (Kymlicka, 2015, p. 7)

Como bem resumido, estava-se perante uma “inclusão sem solidariedade” (ibid.).

E outra visão sobre o multiculturalismo nos interessou ainda. Apesar da relevância daquela primeira leitura, o multiculturalismo surgiu muito antes da era do neoliberalismo, na década de 1960, e teve “as raízes num impulso social-democrata, defendido como uma extensão natural das lutas pelos direitos civis e pela cidadania” (Kymlicka, 2015, p. 7). Inclusive, neoliberais seguidores de Margaret Thatcher e de Ronald Reagan rejeitaram o multiculturalismo, “precisamente porque era visto como um projeto do Estado-providência social-democrata” e a maneira de trabalharem o multiculturalismo passou a ser pelo seu enquadramento, e não pelo lado da cidadania, através da orientação neoliberal “como um projeto de inclusão no mercado” (Kymlicka, 2015, p. 7). Assim reinventado, o multiculturalismo não se destinou a corrigir a marginalização social e política das minorias gerada pelo privilégio da nacionalidade, mas a “permitir que as minorias utilizassem as suas marcas culturais como fonte de inclusão no mercado” (ibid.)⁵⁵. Ao mesmo tempo, as maiorias sentiam-se “confortáveis e competentes” ao interagirem com minorias no local de trabalho e no mercado que,

⁵⁵ Quer através da comercialização de produtos culturais como vestuário, música e comida, quer através da exploração de redes étnicas transnacionais como fontes de capital social (Kymlicka, 2015, p. 7).

assim, incluía os trabalhadores migrantes desejados pelos empregadores. Pode dizer-se que foi esta versão neoliberal do multiculturalismo, ativamente promovida na década de 1980 e no início da década de 1990, que transformou a etnicidade, a mobilidade e a competência intercultural em ativos de mercado e, “em alguns locais, eclipsou a anterior visão mais emancipatória do multiculturalismo” (Kymlicka, 2015, p. 7).

Outra questão a considerar no multiculturalismo é a da neutralidade ética do direito e da política. Entendendo-se aqui ética enquanto questionamento relacionado com concepções de vida boa⁵⁶ e, como tal, que não podem ser avaliadas do “ponto de vista moral”, de saber se algo é “igualmente bom para todos” (Habermas, 1994, p. 140). Ainda que num Estado democrático seja necessário ter objetivos comuns que resultem da luta sobre o reconhecimento cultural, identitário, religioso ou outro, o estabelecimento democrático de normas de comportamento e de direito é “a expressão de uma forma de vida específica e não somente a reflexão da satisfação universal dos direitos básicos” pelo que, nesta base, todos os processos num estado democrático são então permeados pela ética (Habermas, 1994, p. 142). Na prática, isto significa, por exemplo, que o sistema jurídico democrático deve garantir um direito igual à coexistência - todas as pessoas devem ter o mesmo direito de crescer no mundo de uma herança cultural, isto é, das experiências partilhadas intersubjetivamente e dos contextos de vida nos quais foi socializada e onde formou a sua identidade, e de não sofrer discriminação por causa disso (ibid., p. 146). E significa, ainda, que “todas as pessoas devem também ser reconhecidas como membros das comunidades éticas integradas em diferentes concepções do bem” (Habermas, 1994, p. 151). Nesta noção, “[a] ideia dos absolutos morais e de uma hierarquia fixa de valores é rejeitada”, mas isto não significa que alguma ideia do bem esteja imune a criticismo (Rockefeller, 1994, pp. 91-92). Como lembra Judith Butler, “o problema ético colocado pelo multiculturalismo não é, estritamente falando, o de compreender o Outro, mas sim o de rever e expandir uma compreensão de quem ‘nós’ somos” (1998, p. 43).

⁵⁶ Vida boa é termo correlato de *eudaimonia* - traduzido também como florescimento - a partir da reflexão de Aristóteles, em *Ética a Nicómaco*, onde está implicado o agir propriamente ético como uma das excelências do caráter humano, firmada na generosidade e na sensatez ou temperança (2015, pp. 25, 45, Livro I, 1095a18-1103a5).

A perspetivação do campo teórico multiculturalista comporta, assim, um desafio colocado à metafísica cultural pelas “novas redes globais que atravessam e animam várias determinações dinâmicas em simultâneo” (Butler, 2009, p. 163) - como abrir a possibilidade de ação política coletiva entre sujeitos heterogêneos? E, quando parece que um egoísmo desproporcionado cresce, com que disposições – de ação, de sentimento e de juízo - poderemos contar para construir vidas dignas e bem-estar social (Williams, 2006)? No equacionamento dos modos de pensar e de fazer política, cidadania e laços sociais, em contexto de multiculturalismo, entra a dúvida acerca de qual será a estratégia mais consequente, “expandirmos os nossos enquadramentos existentes ou permitirmos que sejam interrompidos por novos vocabulários” (Butler, 2009, p. 163)? É-nos inescapável, cremos, que, no momento do refletir ético-político de cada um, se movem universos pessoais de experiência, memória, afetos, razões, cultura, desejos. Enfim, da sua situação em relação à dos outros. Portanto, a resposta à última pergunta “determinará, em parte, quão bem consultaremos tanto o passado como o futuro para as nossas práticas críticas atuais” (Butler, 2009, p. 163). E aqui reconhece-se, não a formulação de um “programa universal” ético, de conteúdo abstrato, mas a exploração das condições de possibilidade de formas de vida, situada e corporeamente vividas, de se alargarem ao bem de outros corpos e vidas, de “agentes distantes dos costumes locais” (Williams, 2006, pp. 103-104). E, acrescentamos, a vê-los como coautores de liberdade e de justiça social.

Assim, o campo teórico do multiculturalismo poderá restringir-nos a dois caminhos - expandir as noções de direitos para incluir todos, ou trabalhar para construir noções mais robustas de reconhecimento que permitirão algum tipo de relacionamento recíproco e harmonia futura. Mas cremos, com Judith Butler, que os dois caminhos consolidam um conjunto de “execuções hipotecárias” (2009, p. 163). Ao não rever o entendimento de sujeito e de identidade, ao não considerar os enquadramentos que os instituem, ao não avaliar a possibilidade da sua interrupção por vocabulários novos, compromete-se a sua efetividade. Pois nenhum alargamento de direitos é capaz de incluir cabalmente as transformações subjetivas e as representações do humano que o futuro trará, e, do lado da construção de noções robustas de reconhecimento, nenhuma

noção será suficientemente robusta, pois mais do que de estabelecer definições, precisa-se de processos, sobre o reconhecimento, que se mantenham abertos à revisão e à contestação por todos, independentemente da sua identidade.

O resultado, se nenhuma alternativa for proposta àqueles caminhos, é a continuidade de cismas na política contemporânea, onde “cultura”, “redistribuição”, “afetos” e “identidade” trabalham independentemente e por isso perpetuam fronteiras e dicotomias que lesam, ou impedem, a dignidade de muitas vidas.

Charles Taylor notou que, sobretudo em contextos onde há um número substancial de pessoas que são cidadãos e que simultaneamente pertencem a outra cultura, se põem em causa fronteiras filosóficas e princípios políticos básicos, no sentido em que afirmações como “é assim que fazemos as coisas aqui”, repetidas no dia-a-dia, são estranhas e insensíveis ao facto de que nesse “fazer assim” se abrigam questões medulares como o direito à vida, a dignidade na morte, a liberdade de expressão e as práticas que afrontam os direitos humanos (1994b, p. 63). Não devemos, portanto, negligenciar a face do debate do multiculturalismo onde a imposição de quadros de poder-saber, possivelmente já desfasados do mundo social contemporâneo – mas aptos a declarar a inferioridade de certas diferenças identitárias -, abre não só uma antecâmara à marginalização, como alimenta uma permissividade a formas de subjugação e de discriminação (Taylor, 1994b).

Estas são questões que fazem coincidir, em algum pensamento grego antigo, as condições de florescimento e de vida boa com o projeto de criação da própria humanidade (Mbembe, 2021a, p. 52).

É nesse sentido que trazemos correspondências com o contexto colonial de servidão, de submissão a outro humano, de violência racial e sexista, que obnubila - tal como o tinham feito anteriormente os períodos de escravatura -, os conceitos de “humano” e de “humanidade” afetos ao pensamento ocidental, intensificando análises filosóficas em torno da autonomia do sujeito.

Alguns autores reconhecem nos primeiros movimentos identitários anticoloniais, focados numa crítica ao eurocentrismo, uma grande força crítica da exclusão, “não apenas ao retirarem da sombra os rostos dos excluídos, mas igualmente

ao problematizarem os mecanismos de exclusão e as lógicas de identificação – discutindo *quem faz a política?* mas também *o que é a política?*” (Dias & Neves, 2011, p. 18). Os movimentos anticoloniais atentaram, numa primeira instância, na estratégia dominante nos partidos socialistas e comunistas ocidentais, em que “o poder da classe era aferido como derivação direta do desenvolvimento capitalista”, pelo que “a classe considerada como a mais potente” seria aquela que “se encontrasse no local tido como o centro do desenvolvimento capitalista” (Dias & Neves, 2011, p. 17). Exigiram, portanto, “que à luta anticolonial fosse atribuída a mesma importância estratégica tributada à luta operária” (ibid.). Deste modo, a valorização das dinâmicas políticas engendradas pela luta anticolonial - nomeadamente a capacidade de, a partir da margem, enfraquecer o poder do próprio centro -, constituiu-se na crítica a uma política identitária de classe que restringia o sujeito político coletivo ao operariado industrial dos países colonizadores (Dias & Neves, 2011, p. 17).

Foi na proposta de juntar aos princípios centrais da organização da economia e do trabalho, um novo horizonte cultural de lutas, que questionasse “a hegemonia estatal, as suas lógicas constitucionais, os seus mecanismos de representação e as suas instituições culturais” (Dias & Neves, 2011, p. 17), que tais movimentos identitários conseguiram materializar uma dupla recusa, a nosso ver relevante para uma perspetiva de luta identitária alargada, – a “recusa de uma política de identidades de classe centrada na figura do operário industrial” e a recusa “de uma política colonial de fixação identitária que constituía um dos eixos da dominação imperial europeia” (ibid.).

O processo de descolonização, no que diz respeito em grande parte aos movimentos teóricos conhecidos como estudos pós-coloniais, estudos subalternos e da decolonialidade [decoloniality] carrega, segundo alguns autores, o compromisso de superar a lógica da colonização ainda presente no funcionamento quotidiano de instituições, como o dos serviços de imigração, e nas relações sociais e de trabalho, pela latência do medo e da desconfiança perante o estrangeiro e o estranho. Uma lógica de segregação entre cidadãos com base na sua etnia, “raça”, religião e características da nação de origem é servida com a adoção de uma atitude de proteção do estado face a

uns cidadãos e, face a outros, com uma atitude de vigilância, negligência ou de restrição, inclusive de movimentos (Mbembe, 2021a, pp. 134-135).

A desigualdade económica continua a ser incorporada, incarnada em “lutas por prestígio, em alienação, na negociação de posições de dívida e de gratidão, na invenção de novos mitos e na criação de novos tipos de personalidade” (Zaretsky, 1995, p. 254). Mesmo ao nível das nações com passado colonizador esquece-se, em grande medida, uma reflexão maior – como poderá compensar-se, em vários continentes, a “desvitalização das capacidades de criar mundos, de dar origem a outras figuras da nossa humanidade comum” (Mbembe, 2021a, p. 170), que foi consequência de um labor de objetificação e de desumanização da memória, das práticas e dos saberes? Como “despertar as forças adormecidas, trazer de volta a festa, esse canal privilegiado de ambivalência, esse teatro provisório do luxo, do acaso, do gasto, da atividade sexual, e essa metáfora de uma história por vir?” (Mbembe, 2013, p. 250).

A decolonialidade sugere-nos, deste modo, um modo fenomenológico de interpretar sujeito e mundo - um conhecimento recíproco, e uma aderência do significado do mundo à condição corporal e situada do sujeito (Merleau-Ponty, 1945). Enquanto ser em ato no mundo - e com o mundo -, o sujeito ensaia a existência incarnada, e ambígua porque nem totalmente racional, nem totalmente objetificada. Mais enleada, portanto, a questão sobre compensação ou restituição, “não pode ser simplesmente a restituição de materiais, estilos, decorações e funções” (Mbembe, 2021a, p. 170). Uma compensação estritamente financeira, a mais comummente debatida, desconsidera as dimensões antropológica, política, ética e ontológica que se relacionam com o significado. Deste modo,

[q]uem compensará o facto de ter de viver para sempre com esta perda? Não será mais do que uma indemnização? [...] Aos seus olhos [de países da Europa], toda a restituição, diga-se o que se disser, é uma modalidade de pagamento entre outras. Não há nada a pagar sem a existência prévia de uma dívida. Por conseguinte, toda a restituição implica a existência, declarada ou não, de uma dívida. (Mbembe, 2021a, p. 170)

Concordamos. Desde logo, há uma dívida manifesta no corpo, que é o “símbolo por excelência da dívida constitutiva de toda a comunidade humana, herdada involuntariamente e que nunca poderemos apurar na totalidade” (Mbembe, 2013, p. 250) e, como é aí sublinhado, não se deveria esquecer que a questão da dívida é, afinal, o outro nome da vida - a existência de cada um está imbuída e é dependente de outras vidas, presentes e ausentes, floresce ou sucumbe pelo trabalho invisível que se entretece em redor de, e através de. Achille Mbembe reforça algo que nos interessa bastante - que esta não é, pois, uma dívida no abstrato, trata-se sobremaneira de uma reflexão sobre as condições que fazem da luta para viver uma vida humana a questão política primordial.

Mas as democracias continuam, hoje, a excluir e a discriminar. Ainda não conseguiram, por exemplo, liquidar o efeito da escravatura e da colonização nas mentes tanto daqueles que internalizam a mentalidade do colonizador⁵⁷, quanto daqueles que instilam a abjeção ao outro em discursos e modos de fazer. Também não o conseguiram liquidar, ainda, ao nível de instituições, de vária ordem, que delimitam quem tem direitos, quem pode aprender o quê, quem está legitimado para interpretar o quê, quem não pode manifestar-se, ou quem é votado aos espaços de punição, de disciplinação, de suspensão e de morte precoce. “Raça” e etnia continuam a ser “fatores estruturantes” numa “ideologia de seleção” - como a que se lê ainda em legislações na Europa, na África do Sul e nos EUA⁵⁸ -, num afã de diferenciação de espécies humanas que, mal ou bem, se tenta realizar por meios camuflados (Mbembe, 2013, p. 253).

⁵⁷ Sublinhamos de bel hooks a afirmação de que “uma das expressões mais profundas da nossa interiorização da mentalidade do colonizador tem sido a autocensura, a relutância em falar sobre aspetos da nossa realidade que não promovem a assimilação ou a elevação racial e/ou étnica” (2015b, p. 157). Outro caso é o da assunção de trajetórias de auto-colonização [self-colonizing trajectory] em que aquele que é nomeado com injúria, se apropria do termo injurioso que o constitui socialmente, mas nem sempre consegue resignificá-lo e desligar a sua identidade da injúria original, constituindo antes um inconsciente, nocivo “apego apaixonado à submissão” (Butler, 1997b, pp. 104-105).

⁵⁸ Consoante a designação conferida a dadas “raças” e etnias podemos ilustrar as seguintes diferenciações – no caso dos EUA, são expressas como “minorias históricas cuja presença não se contesta, mas cuja pertença plena à nação continua ambígua”; no caso francês, trata-se de “minorias que escolhemos não ver, nem reconhecer, nem escutar enquanto tais”; e, ainda, no caso da África do Sul, traduz-se como “maioria demográfica com poder político, mas relativamente desprovida de poder económico” (Mbembe, 2013, p. 253).

Além do interesse hermenêutico, que reflete quem é o *eu*, o ser ontológico ou o sujeito deste processo de descolonização, e do interesse pedagógico que reflete como, e através de que práticas, a descolonização poderá ilustrar uma reformulação do universal, incluir nele o que antes tinha sido negligenciado, sublinha-se que “a finalidade da descolonização e do movimento anticolonial que a tornou possível pode ser resumida numa frase: a revelação do mundo [the disenclosure of the world]” (Mbembe, 2021a, p. 52). Na nossa visão, este elemento - a questão da pertença de pleno direito ao mundo, de o criar, de o habitar com igual parte nas responsabilidades, e ainda das condições em que o fazemos e nos constituímos como seus herdeiros (Mbembe, 2021a, p. 61) -, enuncia que, nas formas que negoceiam a diferença e a heterogeneidade, precisamos de movimentos de autoafirmação de grupos subalternos ou de subordinados (Chakrabarty, 1998). Por questionarem precisamente as racionalidades políticas modernas que os votaram à condição de subordinação ou a uma hierarquização racializada, e que impediram a sua participação política nos desígnios de um mundo comum. Somos recordados que,

[a] história do pensamento político ocidental está repleta de resíduos de limites finais e de critérios de inclusão consumados: as Formas Platónicas, o Cristianismo, um Deus ecuménico, a fé metafísica no homo duplex, o secularismo, a assunção contrafactual de um consenso racional, a civilização ocidental ... todos foram apresentados, em algum momento, como medidas finais do que deve ser incluído e excluído. (Connolly, 1991, p. xxix)

E bell hooks complementa esta ideia, fazendo-nos notar que “[a] atual popularidade do discurso pós-colonial, que implica apenas o Ocidente, obscurece muitas vezes a relação colonizadora do Oriente em relação a África e a outras partes do Terceiro Mundo” (2015b, p. 93). É esquecido, na verdade, que muitos nacionais do chamado “Terceiro Mundo” levam para os países da diáspora, como a Grã-Bretanha ou os EUA, “o mesmo tipo de desprezo e desrespeito pela negritude que é mais frequentemente associado ao imperialismo branco ocidental”, e que não interrogam, na maioria das vezes, “a forma como entram numa hierarquia racializada em que, aos

olhos dos brancos, têm automaticamente maior estatuto e privilégio do que os indivíduos de ascendência africana” (hooks, 2015b, pp. 93-94).

Salienta-se, pois, nestes contributos, por que é imprescindível criar “*eus* que emergem do encontro de diversas epistemologias, hábitos de ser, localizações de classe concretas e compromissos políticos radicais” (ibid., p. 19, *italico* nosso).

Na verdade, não basta ser-se representado ou reconhecido no sentido em que, estabelecidas as leis – que são balizadas contingentemente e em condições sociopolíticas da atualidade –, se procede à inclusão de minorias sem, todavia, estas terem participação ativa nos termos do seu reconhecimento e, ainda, sem ser sopesada a experiência histórica vivida entre dominantes e subordinados. Também não basta ser-se reconhecido no sentido em que a esfera social “admite” ou “tolera” a presença quotidiana de minorias, mas não habilita uma construção, uma interação prática a reconhecer igual valor do *outro*.

A teoria sobre reconhecimento de Axel Honneth, por exemplo, não deixa de contemplar tais condições em que poderá ocorrer aprendizagem e valoração dos sujeitos humanos, através do processo de socialização, como uma “segunda natureza do nosso mundo de vida”, onde o amor, o direito e a validação se instauram como formas de reconhecimento. Nesta segunda natureza superar-se-ia uma reação *prima facie* de rejeição através de uma resposta racional que seria determinada não pelas próprias intenções do sujeito, mas pelas propriedades de valor de alguém (1995, pp. 171-179). Isto não deixa de caracterizar uma ação moral e ainda - com muita relevância, entendemos -, a possibilidade de aparecimento de novos valores e de novas lutas sociais que seriam moralmente motivadas (ibid.). Esta teorização desconsidera, todavia, situações em que a relação do próprio sujeito consigo mesmo e o poder, elementos subjacentes ao processo de reconhecimento, não são configurados em identidades, modos de agência e relações pré-estabelecidas, mas em possibilidades de agência e de subjetivação performativas, como estabelece Judith Butler, que denota não só o poder produtivo das próprias normas e regulações sociais, como também quanto das condições para um reconhecimento está afinal comprometido por condicionalismos discursivos, práticos e estruturais.

Além disto, é preciso abordar questões de memória e trabalhar com e contra o passado (Mbembe, 2013). O sujeito “não essencializado” que emerge, portanto, de uma experiência histórico-temporal, combina-se afirmativamente com a política de identidade performativa para confrontar a tese do “homem” genérico, da universalidade genérica, e a metodologia dominante da teoria política ocidental, nostálgica quicá de uma discursividade em que as diferenças podiam ser enjeitadas sem demais explicação (Alcoff, 2006, p. 5).

Se, como aponta Mbembe, “[h]oje, o Outro já não é o que a Europa produz e inventa quando se encarrega de se pensar a si própria sob o signo do universal”, mas é então “o Outro tanto da heteronomia absoluta como da proximidade e semelhança radicais” (2021a, p. 76), parece-nos justificado rever como a racionalidade dominante e as estruturas socioeconómicas operam e criam a estereotipagem identitária; também perceber como as descontinuidades territoriais dentro de uma região, nação ou cidade têm geralmente uma tradução sociopolítica; e, ainda, notar como o capitalismo se reproduz e se preserva nas conexões que estabelece hoje com a política, com o neoliberalismo, com as tecnologias e com a cultura.

Em tal empreendimento, que denota também um processo de consciencialização, requer-se a adoção de “capacidade de resposta crítica como uma virtude cívica”, onde as reavaliações serão necessariamente recorrentes e transbordantes da esfera académica - mais ainda quando “o ritmo da reorganização social se acelera, fazendo emergir novas e surpreendentes queixas e movimentos imperfeitamente apreciados pelos códigos de julgamento estabelecidos” (Connolly, 1991, p. xxix). Para contribuir para a destituição de uma lógica de dominação, a consciência crítica implicaria mais do que acolher slogans politicamente corretos e dar apoio a causas politicamente corretas, e implicaria mais do que debates entre académicos. De resto, “[a] necessidade recorrente de uma reatividade crítica expõe até que ponto um ethos positivo de empenhamento político ultrapassa o alcance de qualquer código fixo, conjunto austero de procedimentos ou interpretação estabelecida de universais morais” (Connolly, 1991, p. xxix). Pelo que, uma consciencialização crítica, implicaria a escala do fazer quotidiano, a mudança de hábitos de ver e de estar que

reforçam e perpetuam a dominação em variadas formas, como em fenómenos de racismo, de idadeísmo, de capacitismo, de sexismo ou de exploração de classe (hooks, 2015a, p. 32).

É esta a tónica que falta nas teorias sobre o pluralismo político quando se referem geralmente a uma sociedade ou a um Estado que tem uma representação equilibrada de grupos na política e na cultura, e pretende que o problema da desigualdade social seja compensado pela observância de uma igualdade política. O que se constata na maioria das vezes é a perpetuação de lutas por poder. Mas, como Steven Rockefeller refere num comentário a *Politics of Recognition* de Charles Taylor, “qualquer política democrática liberal comprometida com os ideais da liberdade e igualdade não pode escapar à exigência que cria ambientes inclusivos e sociais que respeitam todos os povos na sua diversidade cultural, dando-lhes um *sentimento de pertença* à vasta comunidade” (1994, pp. 97-98, itálico nosso). Defendemos então a plausibilidade de as teorias do pluralismo poderem ser complementadas com uma ênfase na corporeidade, para que se permitam alternativas aos habitados sistemas teóricos representacionais e essencialistas⁵⁹. Concordamos que as crenças sobre como o mundo é não são tão valiosas por aquilo que referem absolutamente, quanto pelo modo como elas representam aquilo a que se referem (Williams, 2006, p. 138). É a heterogeneidade do mundo social que acaba por consubstanciar outras possibilidades de viver bem e outros modos de representar a pertença e a solidariedade democráticas. Pertencer, ou ser parte de, precisamente porque se é diferente.

Aí podemos considerar a identidade, intimamente dependente do corpo e dos afetos, como um movimento em direção ao *outro*, como uma “força da relacionalidade intensiva” (Robertson, 2018, p. 7), sem esquecer que os afetos são “propriedades, competências, modalidades, energias, expiações, disposições e intensidades que atuam sobre os corpos, produzidas através dos corpos e transmitidas pelos corpos” (ibid.). Esta atenção aos afetos e às práticas políticas de ordem corpórea, com deferência perante a

⁵⁹ Tratamos principalmente de um essencialismo filosófico, mas Linda Nicholson, em *Identity Before Identity Politics*, elabora outras formas de essencialismo, como o biológico, o cultural e o psicológico, que foram responsáveis por dinamizarem alguma política da “raça” e do género nos séculos XVIII e XIX, e que mantém reverberações nos tempos de hoje (Moran, 2018, p. 29).

vitalidade de envolvimento materiais, transporta a relevância das minudências da experiência humana quotidiana (Robertson, 2018, pp. 7-8), a importância de reconhecer nelas não só a repetição de dogmas, como a possibilidade de resistir-lhes criticamente.

As novas formas de miséria humana, articuladas por nexos emergentes entre genética, biologia e tecnologias têm diversas faces, que vão desde a privação material à injustiça espacial, da falta de segurança ao controlo e à vigilância de dadas identidades, e da indignidade à ausência de participação nos termos para o reconhecimento (Nuttal & Mbembe, 2008, pp. 5-6). Algumas consequências que estão associadas à globalização, ao multiculturalismo e à descolonização envolvem a precarização do trabalho e a privatização da maioria dos serviços básicos, do mesmo modo a dependência de tecnologias de segurança, de controlo e vigilância, e as rearticulações locais e globais da “raça” e do género (Nuttal & Mbembe, 2008, p. 23). Envolvem a inflação e a reificação da noção de “diferença”, como é denotado pelo interesse renovado na identificação de diferenças biológicas (Balibar & Wallerstein, 1991; Braidotti, 2002) e pelo sonho de “nações sem estrangeiros” (Mbembe, 2021a, p. 39).

Algumas reflexões anotam inclusive que “[o] que está em causa nas reconfigurações e mutações contemporâneas da raça e do racismo é a divisão da própria humanidade em espécies e subespécies separadas, em resultado do libertarianismo do mercado e da tecnologia genética” (Mbembe, 2021a, p. 40). Mas em tempo de fenómenos espaciais mundiais e de migrações em grande escala, forçadas ou encorajadas, os nacionalismos, o racismo, a xenofobia e o sexismo recrudescentes não podem ser imputados unicamente à conjuntura de um mundo “transnacional”. Das palavras quotidianas à violência “individual”, de desenvolvimentos na investigação genética e na biologia molecular ao movimento organizado com objetivos de institucionalização da exclusão ou da discriminação (Balibar & Wallerstein, 1991), os abusos propagam-se e consolidam-se, na sua maior parte, pela força das tais “minudências” diariamente repetidas e que se tornam incrustadas nos modos de fazer, nos modos de pensar e nas maneiras de querer e de amar (Bourdieu, 2008; Touraine, 2003a). Leia-se implicitamente que há ambivalência no poder do quotidiano – tem tanto de desestabilizador da relação sujeito-objeto, podendo transmutar inclusive sujeito em

objeto, quanto de espelho da matéria ambígua do humano, onde a subversão é passível de materialização (Lefebvre, 1970/2003, p. 86).

Exige-se então um trabalho árduo - mudar as formas de pensar das pessoas. Neste sentido, alinha-se uma reflexão de Michel Foucault, no intuito de reforçar, para o presente, a importância daquilo que ele próprio já tinha constatado no seu tempo de vida. Denotou, assim, que,

[t]em havido inovação, criação e experimentação política fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal ou ordinário. É um facto que a vida quotidiana das pessoas mudou desde o início dos anos sessenta até agora, e certamente dentro da minha própria vida. E decerto isso não se deve aos partidos políticos, mas é o resultado de muitos movimentos. Estes movimentos sociais mudaram realmente toda a nossa vida, a nossa mentalidade, as nossas atitudes, e as atitudes e mentalidade de outras pessoas que não pertencem a estes movimentos. (1997, pp. 172-173)

Para habilitar modos alternativos de pensar a vida e o seu futuro, modos com repercussões e forças no quotidiano, necessita-se da implicação da humanidade num comum que é o nome próprio da democracia, pois “a democracia é a antítese da regra do mercado” quando esta subjuga a política ao capital, a desperdiçar um número incontável de vidas e aniquilando vastas extensões de água e de terras (Mbembe, 2021a, p. 41). Em modos de ver alternativos não bastarão rearticulações locais e globais de “raça”, pois o “não-racialismo” [nonracialism] exige mais do que um reconhecimento, se entendido este como “reconhecimento político do indivíduo como cidadão racional, capaz de fazer escolhas autónomas, e a afirmação da liberdade individual e dos direitos que lhe estão associados” (Mbembe, 2021a, p. 175). Exige “uma partilha radical e uma inclusão universal” o que pressupõe reaprender-se a partilha entre humanos, e entre estes e os não-humanos - prenúncio de que o reconhecimento político não é o único garante de inclusão, nem é mais devido a uma parte da humanidade do que a outra, segundo partições em tipos e subtipos (ibid., p. 41). Afirmando enfim que, se assim não for, isto é, se não se alargar o reconhecimento à igual relevância da participação de cada

um na construção do bem comum, se está a comprometer gravemente o futuro da humanidade.

Tal como a globalização é algo mais do que a sua face económica, é já um modo de pensar e de agir; e tal como o multiculturalismo implica mais do que o reconhecimento por parte de instituições públicas, e mais do que uma igualdade de tratamento de “minorias” (Dahmoon, 2009, p. 3); assim a descolonização não é só uma “reparação” ou um regresso a estados pré-coloniais, nem “a transferência de poder da metrópole para as antigas possessões coloniais no momento da independência” (Mbembe, 2021a, p. 43) - a descolonização sinaliza o potencial “‘derrube completo’ de estruturas, instituições e ideias” ao configurar, na perspetiva de pensadores que seguimos, um acontecimento ontológico que redefine radicalmente o ser nativo e o abre à possibilidade de se tornar uma forma humana de ser, e não uma coisa (Mbembe, 2021a, p. 54).

Nestes pressupostos, as visões do *eu* e da liberdade ampliam-se para acolher as reflexões sobre reconhecimento social, cultural, político e identitário, uma vez que ninguém é constituído transculturalmente ou a-historicamente (Dahmoon, 2009; Kymlicka, 2015; Taylor, 1994a). A mediação que mantém hoje uma interdependência entre o mundo da economia e o mundo das culturas, já não é exclusivamente a das instituições, nem a da figura do Estado cuja suposta imparcialidade, traduzida num tratamento igualitário para todos, nem sempre se verifica, e as pessoas não são, nem devem ser, tratadas de forma idêntica em qualquer circunstância. Como referiu Alain Touraine, hoje é a mediação do sujeito que mantém a interdependência entre o mundo da economia e o mundo das culturas, “porque combina o tema da participação geral na vida económica com o maior respeito possível pela multiplicidade de projetos culturais” (2003a, p. 130).

O número e a diversidade de pessoas desfavorecidas pelo mundo traduzem uma presença distintiva resultante do seu envolvimento com o poder. Isto pode ser visto, por exemplo, nas lutas contra a gentrificação e pelos direitos dos sem-abrigo, ou nas manifestações contra a brutalização das identidades ditas “minoritárias” pelas forças policiais (Sassen, 2002, p. 21). Ao mesmo tempo, desenvolvem-se em modo crescente e

rápido “projetos que ocupam o que era, na sociedade industrial, o espaço das políticas sociais de redistribuição ou de bem-estar”, pelo que o lugar que aí era reservado aos sindicatos “é agora ocupado pelas ONG e por diversas formas de mobilização da sociedade civil” (Touraine, 2003a, p. 129). Concordamos que as mobilizações políticas não recaem já na exclusiva esfera instituída, mas não vemos que se trate de uma ocupação de espaço ou expulsão de um dado posto, como se se substituísse as preocupações sociais sobre redistribuição e bem-estar por outras que nada teriam a ver – na nossa visão, há complementaridade de preocupações, uma cartografia intersectante de cuja politização nasce maior fertilidade crítica das PdIC, aquela que denota os efeitos discriminatórios e opressivos sistémicos produzidos em simultaneidade, ou em mútuo reforço, sobre uma já vulnerável condição de vida, a partir de estruturas mais ou menos sedimentadas como as da economia, da língua, da lei, da cultura e das instituições sociopolíticas.

Continuam em causa, na verdade, “as velhas questões de quem é quem, quem pode fazer que tipo de reivindicações sobre quem e com que fundamento, e quem deve possuir quem e o quê” (Mbembe, 2021a, p. 41). Porém, embora se mantenham estas velhas questões, deveríamos ser críticos de discursos legitimadores ou justificativos de exclusões sociais, como foram os de algumas religiões - que visavam obter o conformismo com a ordem instaurada e vigente, tendo por base, em regra, a ordem sobrenatural, a tradição ou o costume -, ou como os refletidos por Aristóteles, que trazemos aqui para dar nota da inevitabilidade, no transcurso temporal das mudanças sociais, de novas exigências e fundamentações. A darmos conta, como escreveu John Stuart Mill, de que,

[t]oda a história do progresso social tem consistido numa série de transições, pelas quais costumes ou instituições de uma suposta necessidade primária da existência social, passaram à categoria de injustiça e tirania universalmente estigmatizada. Assim foi com as distinções entre escravos e livres, nobres e servos, patrícios e plebeus; e assim será, e em parte já é, com as aristocracias de cor, raça e sexo. (1863, p. 93)

À sua época, Aristóteles legitimava, por exemplo, a condição *natural*⁶⁰ de escravo com base numa diferenciação a partir da natureza teleológica – “[q]ue alguns devam governar e outros sejam governados é algo não só necessário, mas conveniente; desde o momento em que nascem, alguns estão destinados à submissão, outros ao governo” (Aristóteles, 1943, p. 58, §1253) -, e dentro de uma hierarquia rígida da ordem das coisas, mandariam aqueles que têm beleza da alma e obedeceriam aqueles cujos corpos atendam às necessidades da vida (ibid., pp. 59-60, §1254b). Ao escravo, que “por natureza” não pertencia a si próprio – assim como as mulheres -, e que não beneficiava do privilégio da liberdade porque não possuía esse princípio racional, apenas podendo apreendê-lo indiretamente, era-lhe mais adequado sujeitar-se a um senhor (ibid., p. 59). Este primado do natural, por assim dizer, ajudava ainda a designar quem era, em cada forma de governo, propriamente um cidadão da *polis* - numa democracia, era cidadão aquele que era admitido à participação no poder de “julgar nos tribunais ou de votar nas assembleias”, e daí se excluía os escravos e as mulheres, pelas razões vistas, também os estrangeiros, por não terem nascido na *polis*, as crianças, por não terem atingido a idade de recenseamento, os velhos, isentados de todo o serviço pela sua idade e, por fim, os “infames” e os “proscritos” (Aristóteles, 1943, pp. 135-136, 182).

Nesta distância temporal em ideias e em contextos, as variáveis sociopolíticas já não inscrevem premissas exclusivamente locais e internas, que era o caso da cidade-estado grega, e nem mesmo só nacionais, pelo que será mais adequado, se se quiser procurar propostas de transformação estrutural, alargar o olhar e perceber que “local” e “global” não são dimensões isoladas ou fáceis de delimitar. E implicam, em acréscimo, uma revitalização de fontes de interesse ético e de mobilização para a justiça que ultrapassem uma índole puramente racionalista, ou de “obrigação moral”, e assumam uma cota-parte de trabalho sobre a *confiança* dos indivíduos, ou de convicção numa

⁶⁰ Por contraste com a escravatura *convencionada* ou estabelecida por lei, “uma espécie de convenção generalizada, de acordo com a qual o saque feito na guerra pertence ao vencedor” (Aristóteles, 1943, p. 60). Aristóteles denota ainda, contra aqueles que pudessem duvidar da fundação da natureza, que não pode haver dúvida de que “nem todos são escravos por natureza ou homens livres por natureza”, mas que é “conveniente e correto que uns sejam escravos e outros senhores: uns praticando a obediência, outros exercendo a autoridade e o domínio que a natureza lhes destinou. O abuso dessa autoridade é prejudicial para ambos” (1943, p. 62).

prática partilhada (Williams, 2006, p. 170). Sobretudo, a confiança enquanto espaço social e psicológico que se ergue a partir da discussão, da reflexão, da teorização, pelas práticas de “confirmação e apoio social às atitudes do indivíduo”, e procurando então os tipos de instituições, de educação e de discursos públicos que melhor promoverão esse intento (Williams, 2006, p. 170). A racionalidade não ficou necessariamente de parte, nem pode ficar, reforça-se, pois deve perscrutar os bens que não recaem numa dedução lógica, como o exemplo dado da confiança no social, na democracia e nas suas instituições. Será imprescindível, portanto, que a racionalidade entre na esfera psicológica e se coloque *com* ela, e não sobre ela, enquanto prática ética contingente, isto é, num trabalho sobre a objetividade da(s) situação(ões) humana(s), a permitir daí traduções emancipadoras, ou convergências de desejos e de imagens que contem para a edificação de sociedades justas e livres.

As lutas pelo espaço ou pelo modo a existir dignamente em sociedade assumem então uma escala que, além de formas individuais desenvolve em formas coletivas de luta política, representando uma força ético-moral da realidade social *vivida*, que se compromete com o desenvolvimento e o progresso sociais (Honneth, 1995, p. 144). Porque o espaço social se encontra inscrito quer em estruturas espaciais, quer em estruturas mentais, as oposições sociais tendem a reproduzir-se nos “espíritos e na linguagem sob a forma de oposições constitutivas”, em categorias de percepção e de apreciação, em sistemas de preferências, que acabam a materializar-se no espaço físico (Bourdieu, 2008, p. 162). É notório, por exemplo, nas lutas que se desenvolvem em redor de assuntos da política de habitação, do mercado das áreas para construção, da construção e distribuição de habitações sociais ou, ainda, das escolhas de equipamentos públicos (ibid.). As lutas políticas procuram manter, ou então subverter, tanto a ordem das coisas, quanto a percepção ou conhecimento que se tem de tal ordem, conservando ou alterando categorias e termos fundantes. Com efeito,

o esforço para informar e orientar a percepção, e o esforço para explicitar a experiência prática do mundo caminham juntos, uma vez que um dos interesses em jogo da luta simbólica é o poder de conhecimento, isto é, o poder sobre os instrumentos corporizados do

conhecimento, os esquemas de percepção e de apreciação do mundo social, os princípios de divisão que, num dado momento, determinam a visão do mundo (rico/pobre, branco/negro, nacional/estrangeiro, etc.), e o poder de fazer ver e fazer crer que esse poder implica. (Bourdieu, 1997, p. 222)

Assim, não se pode excluir o conhecer e o ser conhecido, o reconhecer e o ser reconhecido enquanto premissas das lutas pela transformação de representações do mundo e do humano. Todavia, os termos, normas e condições desse conhecer e reconhecer não estão sempre formulados, ou então estão menos bem formulados e, impedem consequentemente a participação de quantos não se enquadram nas suas lógicas, configurando imposições de representações ou, ainda, a condenação à invisibilidade e à irreabilidade. Quando os meios institucionais não proporcionam a participação no debate dialogante sobre as condições de uma vida boa, nem protegem todas as vidas de igual modo, as manifestações em espaço público, a presença de corpos, mesmo sem verbalização, mas tornando palpável a precariedade e tornando visível o que estava excluído, tornam-se a encarnação de um grito - “nós estamos aqui!”. Em contradição com pressupostos que declaram quem pode, ou não, aparecer no espaço público. As políticas de identidade, na sua capacidade política performativa em que se é livre, exercendo a liberdade, são um recurso democrático de abertura à participação e agência política, integrando quantos não sejam reconhecidos legalmente como válidos contributos na construção do conhecimento e da humanidade.

Podemos configurar a sociedade como um “sistema sem centro”, como diz Alain Touraine, onde idealmente será possível “estabelecer uma zona de paz e de criação entre formas agressivas de comunitarismo e uma economia de mercado que destrói todas as formas de vida social, política, cultural e autónoma”, por recurso a “formas institucionalizadas de apelo ao sujeito e de respeito pelas suas exigências” (2003a, p. 131). Reitera-se nesta imagem a ideia do sujeito que, não sendo unicamente um ator económico, nem um ator cultural é, portanto, a figura que consegue compatibilizar as dimensões da experiência humana, supostamente opostas entre si - a económica e técnica, e a cultural -, “subordinando-as a exigências superiores”.

As grandes narrativas históricas vão, desse modo, sendo paulatinamente substituídas por “narrativas que tratam das forças e fraquezas dos atores sociais” (Touraine, 2003a, p. 128), e embora se viva em mundos com relações conflituosas quase permanentemente, não é menos verdade também que se percebem,

mundos definidos e regidos por princípios de direito e tentamos frequentemente redefinir as grandes instituições sociais, não tanto em termos do interesse da sociedade, mas em termos do reforço da liberdade e da criatividade do sujeito no meio de convulsões económicas e militares. (ibid., pp. 128-129)

Sob a alçada dos processos de globalização, multiculturalismo e descolonização - que mobilizam a diferença e procedem, muitas vezes, nessa mobilização, a (des)territorializações⁶¹ de subjetividade, de identidades e de modos de vida - o sujeito e a sua autonomia acabam por entrar “no domínio do nomadismo generalizado” (Guattari, 2006, p. 169). Querendo dizer que os “territórios etológicos originários - corpo, clã, aldeia, culto, corporação... - não estão mais dispostos em um ponto preciso da terra, mas se incrustam, no essencial, em universos incorporais” (Guattari, 2006, p. 169). Tal nomadismo é espelhado pela crescente mobilidade humana pelo globo, pelos modos de trabalhar e viver nas cidades - exemplificados pelos *nómadas digitais* – ou, ainda, por uma ideia de incompletude e errância, arriscamos dizer, de ordem existencial a denotar as rápidas mudanças de razões, de sentidos de e para viver. A subjetividade nómada, ausente de “casa fixa”, aqui metafórica de categorias permanentes ou essencialistas, nostálgica porventura de segurança ontológica, deambula entre processos globais, putativamente homogeneizadores, pelo que,

talvez seja necessário começar por reconhecer que, no fundo, não existe um mundo ou um lugar onde estejamos totalmente ‘em casa’, senhores do local. O que é próprio surge sempre ao mesmo tempo

⁶¹ Queremos com esta grafia [(des)territorializações] aludir não só à aceção literal de desterritorializações, como à aceção metafórica de formação de novos territórios – sejam, entre outros, físicos, imaginários, políticos, subjetivos ou de conhecimento.

que o que é estrangeiro. O estrangeiro nem sempre vem de outro lugar. Nasce sempre de uma cisão original e irreduzível que exige, em contrapartida, desprendimento e apropriação. (Mbembe, 2021a, p. 230)

Possivelmente este caráter nomádico de se ser simultaneamente próprio e estrangeiro, e de incompletude, materializa uma força motriz que pode estar ao serviço do político (Braidotti, 2011; Deleuze & Guattari, 2005). Na vivência globalizante, multicultural, pós-colonial pergunta-se por aquilo que pode mobilizar a responder às solicitações do desconhecido e do estranho. Cabe a dúvida, que se inclina a conceber se não será a compaixão cívica algo que emane antes “dessa consciência física da falta em nós próprios, e não de pura boa vontade ou retidão política” (Sennett, 1994, p. 370). E para essa consciência vigilante da incompletude, da contingência, da vulnerabilidade e interdependência humanas – potenciais mobilizadores para a solicitação do desconhecido –, é mandatório relocalizar as bases da subjetividade, da identidade e do viver, isto é, removê-las de lugares conceptuais tomados como seguros porque não são sequer questionados (Braidotti, 2011) e desestabilizar repetições que tendem a naturalizar categorias, atitudes e códigos presentes em domínios como a linguagem, a ética, a educação, a saúde, a política e a ciência.

Neste esforço de conceção, recorrer a alianças transversais e não lineares, portanto, criticamente refletir sobre o que une causas aparentemente inconciliáveis como o anti-sexismo, a antiglobalização, o anticolonialismo do conhecimento ou a oposição a um regime autoritário, é uma forma de ver uma realidade sociopolítica alternativa à que é. As demandas dão-se no espaço público, no encontro não planeado com o *outro*, mas cumprindo um “dever de ouvir” razões e narrativas de cada um e, na melhor versão, edificar-se mutuamente (Tully, 2000, 2004). Na discussão pública, onde se desenvolve uma “dimensão política da ação humana, que é entendida como uma práxis transformadora dos cidadãos” (Ospina, 2017, p. 118), expõem-se os efeitos das instituições coletivas - sejam normativas, médicas, familiares, jurídicas, linguísticas - que tanto formam, naturalizam e regulam, como são capazes de alienar e de desumanizar. Expõe-se, ainda, a possibilidade da partilha de poder - do poder ser de outro modo na

articulação do idêntico com o diferente. Por certo, para que um espaço seja genuinamente político, “é necessário um modelo de participação social, que implica uma atitude de inconformismo e de resistência que ultrapasse a lógica económica liberal. Assim, pode conseguir-se uma maior abertura a poderes partilhados, rompendo com o poder hegemónico” (Pereira, 2019, p. 259).

A partilha do poder é uma pedra de toque para “o sonho de uma nova forma de humanismo, um humanismo crítico que se basearia sobretudo na partilha do que nos diferencia, para além dos absolutos”, ou para o sonho-paradigma de uma *polis universal* (Mbembe, 2021a, p. 75). O pensamento pós-colonial empresta-nos um prisma sobre tal partilha, primeiro a partir do reconhecimento do “direito universal de todos a herdar o mundo na sua totalidade” e, depois - ou concomitantemente - a partir de uma conceção de responsabilidade “como obrigação de responder por si próprio, de ser o garante dos seus atos”, mas que é capaz de seguir uma ética dependente do facto “de cada um se lembrar daquilo em que se tornou nas mãos de outrem”, quando a lei e o sujeito estavam divididos tornando acessória a soberania de tantos (Mbembe, 2021a, p. 75).

Não é apenas a questão da autonomia e da responsabilidade, perante si e perante os outros, que aqui nos confronta. Um outro sentido, de igual relevância, se destaca – uma “qualidade humana essencial a que chamamos disposição para o futuro” (Mbembe, 2021a, p. 53). A capacidade de futuridade, como é notado, foi monopólio da Europa durante muito tempo por relação com os territórios colonizados; na mente colonial, “o nativo era ontologicamente incapaz de mudar e, por conseguinte, de criar [e de se autocriar]” (ibid.). Daí que tal reflexão, sustentada pelas de Frantz Fanon, de Aimé Césaire e de Léopold Senghor, afirme que a descolonização tivesse sido essencial para que um “novo eu pudesse existir como a sua própria lei e não em algo que não fosse ele próprio, algo distorcido, desajeitado, degradado e indigno” (Mbembe, 2021a, p. 55).

Continuamos, pois, no campo do reconhecimento de identidades que já não se confinam a uma individualização fechada em si, mas que se estabelecem ou são nomeadas por representações construídas por poder externo, numa heteronímia que estabelece uma divisão danosa - “de um lado, os sujeitos que agem e, do outro, os objetos sobre os quais se age” (Mbembe, 2021a, p. 224). O que está em jogo no ato de

descolonizar o pensamento e a praxis, é a “difícil reconstituição do sujeito” e dos sentidos de vida e de futuro (Mbembe, 2021a, p. 44). Abandonando a representação do mundo segundo duas categorias – sujeito e objeto – ou, ainda, segundo dominantes e dominados, e com o objetivo de conseguir uma “metamorfose radical das relações”, onde o poder de criar se opõe ao “jogo da repetição sem diferença” e reexamina a questão do homem - de facto, perante o escravo negro ou o súbdito colonial, a Europa nunca deixou de se interrogar “[s]erá este outro homem? É outra coisa que não um homem? É outra cópia do mesmo? Ou é outra coisa que não o mesmo?” (Mbembe, 2021a, p. 62).

Chantal Mouffe exorta a “uma filosofia política destinada a tornar possível uma nova forma de individualidade que seja verdadeiramente plural e democrática”, uma filosofia que “não pressupõe um fundamento racional para a democracia, nem fornece respostas a questões relativas à natureza dos assuntos políticos e ao melhor regime”, mas, pelo contrário, que se propõe a “interpretar para os seus concidadãos o mundo de significados que partilhamos” (1993, pp. 20-21). Vemos que a dimensão ética que emergirá politicamente, ou que poderá ser recuperada a partir desta tarefa, será mais abrangente e, sobretudo, mais complexa do que aquela que fazia parte das reflexões filosóficas tradicionais porque nestas habitualmente não tomavam parte o corpo e a organização mais intangível das economias culturais, libidinais e das formas linguísticas (Jameson, 1991, p. 365). A proliferação dos espaços políticos, a emergência de outros sujeitos políticos, a perspetiva de uma comunidade heterogénea e com uma identidade indiferenciada, mas corpórea, foram proporcionadas, em grande medida, pelos fenómenos da globalização, do multiculturalismo e da descolonização, em cuja imbricação de demandas políticas se enfrenta novas formas de injustiça e de dominação.

Um grande desafio da contemporaneidade será, pois, “refundar o pensamento crítico: isto é, um pensamento que pensa a sua possibilidade fora de si mesmo, consciente dos limites da sua singularidade, no interior do circuito que nos liga sempre a um Outro” (Mbembe, 2021a, p. 228). Apenso a este desafio, a responsabilidade que se têm sobre uma herança que se poderá deixar a futuros mais longínquos passa a ser a de não impor, nem tentar estabelecer conhecimento definitivo e valores absolutos, num

“respeito apropriado pelo relativismo da distância”, passar-lhes “apenas” a relevância do livre exercício reflexivo e inquiridor que serviu e servirá em qualquer tempo, pois o político é contingente e o plano ético também o pode ser (Williams, 2006, p. 220).

Apurar um pensamento crítico capaz de alimentar algum modo de universalismo, disse Mbembe (2021a), exige que se ultrapasse a oposição radical entre o próprio e o estranho, entre o humano e o não-humano. A espacialidade sempre produziu paisagens saturadas de significados éticos, epistemológicos e estéticos, mas o movimento que pode levar-nos da compreensão das identidades, do sujeito e do mundo como “naturezas”, “substâncias” ou “verdades”, à sua compreensão como *processos*, ademais contingentes e incompletos, denota como as epistemologias são, afinal, situadas e perecíveis, em vez de formalmente universais e eternas.

Nesta deslocação, o corpo ultrapassou os limites da pele (Butler, 1997a) e, mais do que uma superfície passiva, que esteve sempre disponível para inscrições socioculturais e políticas, é um ato e gera conhecimento (Medico, 2019; Merleau-Ponty, 1945), relaciona-se existencial e politicamente com o *outro* (Ricoeur, 1990), assume a sua vulnerabilidade e dá-se à visibilidade, por vezes, ao perigo mortal dessa exposição (Butler & Athanasiou, 2013), produz identidade(s) (Preciado, 2019), materializa direitos como o direito a ter direitos. Sobre este último compreendeu Hannah Arendt, no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, que,

ficámos conscientes da existência de um direito a ter direitos (e isso significa viver numa moldura em que somos julgados pelos nossos atos e opiniões) e de um direito a pertencer a algum tipo de comunidade organizada, apenas quando surgiram milhões de pessoas que tinham perdido e não podiam recuperar tais direitos devido à nova situação política global. (1962, pp. 296-297)⁶²

⁶² Arendt explica, em acréscimo, que o problema de tal calamidade “não se deveu a qualquer falta de civilização, atraso ou mera tirania, mas, pelo contrário, não pôde ser reparada, porque já não havia qualquer ponto ‘incivilizado’ na Terra [...]. Só com uma humanidade completamente organizada é que a perda da casa e do estatuto político poderia tornar-se idêntica à expulsão da humanidade” (1962, p. 297).

Pelo que chegamos ao que nos parece ser um ponto epistemológico significativo. Uma coisa é a relação entre os processos sociais de produção de identidades, e outra, as condições da política de identidade. A prossecução da política de identidade como mero fim em si mesmo - e não como uma luta fundamental para romper com as estruturas que perpetuam uma identidade oprimida -, pode conseguir apenas difundir, em vez de rasgar, processos que, em primeiro lugar, deram origem a essas identidades (Keith & Pile, 1993, p. 63). Como os da economia, por exemplo, pelo que Gayatri Spivak observava, a propósito do processo de constituição do Outro da Europa, que não se deve desconsiderar a análise económica, uma vez que todo aquele empreendimento “foi feito no interesse de uma situação económica dinâmica que exigia que os interesses, os motivos (desejos) e o poder (do conhecimento) fossem impiedosamente deslocados” (1988, p. 266). E conclui que,

diagnosticar o económico (as condições de existência que separam descritivamente as “classes”) como uma peça de maquinaria analítica datada pode muito bem ser a continuação do trabalho daquela deslocação e, involuntariamente, ajudar a assegurar ‘um novo equilíbrio das relações hegemónicas’. (ibid.)

Os esforços para a justiça, para o reconhecimento e para a sustentabilidade social deverão traduzir-se, na prática, em medidas que tanto consideram as matérias da redistribuição, como as da cultura e as das estruturas discursivas. Como, por exemplo, para a reconfiguração das políticas de concessão de cidadania; para designar novos critérios para benefícios fiscais, habitação a preços acessíveis e proteção social; para modos de articular a economia capitalista com diferentes lógicas económicas; para uma reformulação de normas, regras e leis que escondem tacitamente instrumentos de morte social, de discriminação racial e sexual, de perda de emprego ou de assédio e violência pública contra pessoas “marginalizadas”. O âmbito de tais medidas diz respeito à redução das discriminações, à liberdade, à justiça e ao reconhecimento de diferentes modos de vida (Braidotti, 2011). Estes são lugares da criação de bem(ns) comum(ns), sem os quais a “a vulnerabilização e a precarização acabavam por encurtar a duração da

vida”, mas também daqueles que permitem manter o desejo de reconhecimento, a aspiração à dignidade e a necessidade de laços sociais (Mbembe, 2024, p. 77).

As políticas de identidade, que esperamos confirmar como um lugar inovador do político e da política, atingem profundamente a nossa capacidade de transformar o mundo social através de conhecimento e de ruturas de hegemonias (Keith & Pile, 1993), sendo inseparáveis das suas condições de existência (Laclau, 1994) – no nosso caso começamos a ilustrá-las através da globalização, do multiculturalismo e da descolonização. Tanto os objetos que são formados discursivamente - os produtos epistemológicos -, como os objetos que são formados através das nossas tentativas de dar sentido a nós próprios e aos outros – como as identidades - estão sujeitos a um processo de contextualização radical (Laclau, 1994). De facto, a expressão do poder é a capacidade de articular qualquer um destes conjuntos de objetos; mas também o momento em que o político, ou aquilo que é contestado, e o social, ou as práticas incontestadas sedimentadas no tempo e espaço⁶³, se definem pela sua oposição mútua (ibid.). E tal como toda a formação de objetos é sempre parcial, porque sempre relacional com um exterior constitutivo, também os sujeitos resultam invariavelmente incompletos (Laclau, 1994, p. 263, nota 28).

Uma vez que “[a] humanidade não é dada. É puxada para cima e criada no decurso das lutas” (Mbembe, 2021a, p. 63), ela advirá da participação na construção da liberdade e de projetos de “pôr *em-comum*” que postulam o cuidado com o que é de todos como se fosse de cada um e possibilitando, dessa forma, um “encontro entre o dar e o receber” – este o princípio da partilha das diferenças e da partilha do que é único e permanece aberto ao *todo* (Mbembe, 2021a, p. 230, itálico no original).

Continuaremos a alimentar este fio condutor que sugere o universal a partir da diferença e a possibilidade de sinergias políticas a partir da heterogeneidade. Foi sendo preparado primeiramente pela tríade *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização*, a dar conta de contextos que propõem uma expansão do “eu” e do “nós”, na disponibilidade para ser-se transformado pelo *outro*, próximo ou distante. Mais do que

⁶³ Sedimentadas porque tidas como garantidas e como auto-fundadas, mas que na verdade escondem o ato originário da sua instituição política contingente (Mouffe, 2018, p. 88).

uma âncora perante o mundo em volta, as identidades que tais conjunturas alimentam são movimento perene de aproximação e de distanciamento, produto e produtoras de outras relações de poder e de mais possibilidades de empoderamento. Esta contextualização desenhou-se para alcançar efetividade, confiamos, no capítulo 2. *Para uma conceptualização das Políticas de Identidade*, a traduzir os desafios e oportunidades que um “eu” e um “nós” alargado inscreve em entendimentos de identidade e de política, e no capítulo 3. *Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade*, com foco nas condições de possibilidade de desígnios universalistas a partir de políticas de identidade.

Para já, no próximo subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, passaremos a elaborar o fundo donde emergem processos relevantes de politização e de despolitização, na relação com assuntos identitários, que animam valências conceptuais e práticas das políticas de identidade. Indispensáveis, defendemos, à credibilização da política enquanto construção de condições para o bem individual e coletivo e no enfrentamento de constrangimentos que tal conjuntura pode dirigir à autonomia dos sujeitos, aos processos de tomada de decisão política e às imagens que se produzem de liberdade e de justiça sociais.

1.2. Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias⁶⁴

As identidades, enquanto expressão de aceitação e de confirmação da singularidade de cada pessoa, mas também de um potencial universalmente partilhado, são constituintes e forças dinamizadoras da vida sociopolítica - não se dissociam, portanto, de sistemas salientes que cunham inclusive sociedades sob a sua designação, como “sociedades capitalistas”, “sociedades neoliberais” e “sociedades tecnológicas”.

Estas denominações remetem, ao mesmo tempo, para deslocações abruptas entre modos de desenvolvimento que são responsáveis, em parte significativa, por um rosto “pós-industrial” da conjuntura socioeconómica atualmente predominante (Silva, 2009, p. 32). Uma dessas deslocações encontra-se, por exemplo, na passagem do desenvolvimento industrial para o informacional. Mas é também abrupto o que alguns identificam de “anomia do sujeito moderno” (Jameson, 1991, p. 63), isto é, no isolamento e revolta de um *eu* face a supostos determinismos exteriores, intensificada pela apropriação do corpo como lugar de livre descentramento pois que, agora, habilitado para ligações em rede, em vez de logicamente centrado, o *eu* fragmenta-se e capitaliza-se numa simultaneidade de realidades físicas e virtuais. Dominado assim por um outro imaginário de onipotência (Mbembe, 2024, p. 110), no sentido de não se sentir limitado por qualquer autoridade, é a ideia mesma de onipotência que acaba por exemplificar outra deslocação abrupta, a de um imaginário “em prol, não da razão, não do Estado, nem sequer da razão de Estado, mas da propriedade privada” erigida esta, quase por toda a parte, como “direito natural, sagrado e inviolável”, de que o corpo é entendido como primo exemplo, mas que se estende à divisão e apropriação da Terra e seus recursos, através de diversas operações do atual capitalismo (ibid.).

Todavia, nesta caracterização “pós-industrial” persistem, na prática, modos de poder e de exploração da sociedade industrial - como a permanência de trabalho infantil não remunerado, a desigualdade de remunerações para desempenhos iguais entre

⁶⁴ Neste subcapítulo encontram-se desenvolvidos e complementados ideias e temas da comunicação *Ressentimento e trauma - enunciados de políticas de identidade?* apresentada online em 01 de junho de 2021 no Ciclo de Conferências PPS TALKS 2021-2022, organizado pelo RG PPS do IF-UP (UID/00502/2020).

homens e mulheres, ou as condições precárias, mesmo de servidão, da mão de obra de imigrantes ilegais. A estes acrescentam-se outros modos de poder e de exploração apelidados, porém, de mais “atuais” porque associados a superestruturas tecnológicas e a novos tipos de empresas, onde se reestrutura o emprego a partir dos desígnios de indústrias informatizadas (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 178). Estes desígnios adotam maioritariamente um cunho neoliberal que subscreve, não apenas uma financeirização da economia, como também uma ordem de razão normativa “que, quando se torna ascendente, toma forma como uma racionalidade governante que estende uma formulação específica de valores, práticas e métricas económicas a todas as dimensões da vida humana” (Brown, 2015, pp. 30, 31); assim, esta racionalidade institui-se como um “processo de refazer o conhecimento, a forma, o conteúdo e a conduta adequados a essas esferas e práticas” (ibid.)⁶⁵.

Nesta coexistência de formas violentas de exploração com formas mais “civilizadas” percebe-se, por um lado, o acento numa lógica de mercado que reorienta princípios políticos liberais⁶⁶ a partir de critérios de “rentabilidade” e “eficiência” e, por outro, a captura do trabalho, das necessidades, dos desejos, das fantasias e autoimagens pelo capital global, a par de uma consciência crescente e intensificada de direitos e exigências diversificadas de igualdade, justiça e inclusão (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 178; Mbembe, 2021a, p. 24). Vemos estes fenómenos como parte de um contexto que tanto é capaz de disponibilizar uma maior consciência mundial e a convocação dos princípios universais dos direitos humanos, como de veicular uma “ferocidade crescente” de identidades de nacionalidade, étnicas, religiosas, de “raça” e de língua a

⁶⁵ Embora o neoliberalismo tenha nomeado primeiramente uma reação político-económica ao keynesianismo e ao socialismo democrático, a sua transformação no tempo acarretou uma prática mais generalizada de “economizar” esferas e atividades até então regidas por outras tabelas de valor e por uma economia de produção. Nessa transformação, a financeirização da economia, mas também a produção de sujeitos e de critérios de valoração, foram adquirindo particular relevo (Brown, 2015, p. 21) e isso instanciou que, no quadro que trabalhamos na tese, e suportados por reflexões de Wendy Brown e de Michel Foucault, tivéssemos adotado o neoliberalismo como algo mais do que um modelo estritamente económico, ou uma fase nova do capitalismo ou, ainda, uma ideologia que liberta o mercado para restaurar a rentabilidade de uma classe capitalista. Também fizemos alusão a este tópico na introdução do presente capítulo 1.

⁶⁶ Como a liberdade, a igualdade, a autonomia individual, o Estado de direito, a liberdade civil e a inclusão universal.

quererem recuperar um abismo fundo entre um “nós” e um “eles” (Benhabib, 1999, p. 710).

Dessa geração de conflitualidades entre direitos humanos e reivindicações de autodeterminação nutrem-se processos de politização e de despolitização identitária, e novas articulações entre economia e corpo – onde, por exemplo, o cuidado do corpo é um requisito para a existência numa sociedade de consumo, e a saúde é uma preocupação empresarial (Davis, 2013) -, mas também a passagem de uma escala macro de regulação de populações para um “pensamento molecular e neuro-molecular”, que destaca os desempenhos tecnológicos e das ciências de vida (Mbembe, 2021a). Desenvolvidos na reta final do século XX, estes ajudam a estabelecer comparativamente dadas capacidades mentais, físicas e morais a partir do sexo, do género e da “raça” (ibid.).

É sobre esse modo que se pode observar a mudança de foco de uma renovada investigação nas ciências da vida e biológicas, onde “as teias da vida social e cultural humana [...] parecem cada vez mais abertas a serem imaginadas neuro-cientificamente e experimentalmente”, tal como já acontece com “categorias-chave como intenção, agência, consciência, mente, cérebro e linguagem, autonomia, personalidade, crenças” e, ainda, com os “sentimentos como empatia, simpatia, compaixão, suspeita, medo ou amor” (Mbembe, 2021a, p. 85). Se muitas dimensões da vida humana foram, na grande parte do século XX, entendidas através da abstração da “cultura” e da “sociedade”, restando sobretudo uma realidade económica e a estratificação social de base laboral, hoje as dimensões humanas “são cada vez mais entendidas como funções da arquitetura cerebral dos indivíduos ou de grupos de indivíduos” (Mbembe, 2021a, p. 85) e a sociedade, por sua vez, pode ser lida como um “nanomundo, o dos dispositivos celulares, neuronais e computacionais” (Mbembe, 2021b, p. 15).

Funções cerebrais e nanomundo personificam discursos tecnológicos e científicos que são formalizações e meios de imposição de significados. Como notou Donna Haraway, a informação enquanto elemento quantificável – em unidades ou base de unidade - permite a “tradução universal e, por conseguinte, um poder instrumental

sem entraves” (2016, p. 34), através do qual, em corpos ciborgue⁶⁷, os significados passam a confundir ferramenta com mito, instrumento com conceito, sistemas históricos de relações sociais com anatomias de corpos possíveis; ou, se preferirmos, passam a guerrear-se fronteiras de territórios de produção, de reprodução e de imaginação (ibid., p. 33). Assim, nas tradições da ciência e da política “ocidentais” digladiam-se o capitalismo racista e patriarcal dominante, a tradição do progresso e a tradição da apropriação da natureza como recurso para produções da cultura, mas também a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro (ibid., p. 7).

Funções cerebrais e nanomundos medeiam, portanto, o que a nosso ver Haraway antecipou bem sobre os nossos dias – está-se empenhado em “traduções do trabalho em robótica e em processamento de texto”, em traduções do “sexo em engenharia genética e em tecnologias reprodutivas”, e na expressão “da mente em inteligência artificial e em procedimentos de decisão” (2016, p. 36).

Inserimo-nos por esta via no contexto do capitalismo atual em que, diferentemente do contexto pré-capitalista e do capitalista moderno, se abrem espaços a uma ênfase biopolítica (Biasoni, 2023; Braidotti, 2013; Foucault, 1976) decorrente da participação em processos que controlam o que vive e como vive, o modo como se reproduz e se sustenta, e o modo como morre. O capitalismo, ainda que global porque atinge praticamente todo o mundo, não se instala, tal como o neoliberalismo, sob uma só modulação e distribui diferentemente a sua ênfase biopolítica. Porque nele coabitam modos de vida que repercutem sinais e mantêm relações com um capitalismo de ordem comercial, mercantil ou industrial, mas também relações com o capitalismo de monopólio ou de imperialismo, e, ainda, com o capitalismo multinacional, de consumo ou tardio (Jameson, 1991). Alguns autores encontram inclusive nessas relações formas específicas de famílias que se relacionam hoje dialeticamente com tais modos de capital

⁶⁷ A epitome dos impactos ontológicos e políticos das tecnologias - ou da microeletrônica, para usar um termo da teorização de Donna Haraway -, é o corpo ciborgue, que a autora descreve assim – “[n]o final do século XX, o nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de máquina e organismo - em suma, ciborgues. O ciborgue é a nossa ontologia; dá-nos a nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação como da realidade material, os dois centros unidos estruturando qualquer possibilidade de transformação histórica” (2016, p. 7).

e retêm as concomitantes traduções políticas e culturais (Haraway, 2016). Podemos reconhecer, assim, a “família nuclear patriarcal, estruturada pela dicotomia entre público e privado e acompanhada pela ideologia burguesa branca de esferas separadas e pelo feminismo burguês anglo-americano do século XIX”; a “família mediada (ou imposta) pelo Estado-providência e por instituições como o salário familiar, e acompanhada pelo florescimento de ideologias heterossexuais a-feministas”; ou, por fim, “a ‘família’ da economia doméstica com a sua estrutura oximorônica de agregados familiares chefiados por mulheres e a sua explosão de feminismos e a paradoxal intensificação e erosão do próprio gênero” (Haraway, 2016, p. 41).

A esta simultaneidade de formas e diferentes abrangências de capitalismo com biopolítica - a modelarem empregos, a atividade política, as famílias e as formas de lazer, de prazer e de cultura⁶⁸ – acresce a relevância de um contribuidor que é tecnológico e tem um labor padronizador, naturalizador e mesmo determinístico, a designar que corpos são “completos” e que corpos têm “deficiência”, a designar os corpos “saudáveis” e os corpos “doentes”, as vidas meritórias e os futuros descartáveis. Mais do que isso, a determinar a sobrevivência de quem habita cada uma dessas condições na relação com a capacidade individual para corresponder a requisitos de ordem tecnicista, a que nem o institucional parece conseguir escapar. Note-se, por exemplo, como a imagem de uma “cidadania ativa e saudável” pode andar de mão dada com tecnologias pessoais de auto-parametrização que premeiam o cumprimento de metas de desempenho físico e encorajam “aqueles que se rastreiam [...] a aceitar a partilha e a doação de dados [...] como forma de exercer uma boa bio-cidadania”, promovendo a

⁶⁸ Assim optou-se na tese por subsumir tal latitude de significados e de abrangência planetária na designação “o capitalismo” ou “o capitalismo global”. Além do que foi justificado na apresentação destas tríades do capítulo 1., a individualização no título do presente subcapítulo, face ao neoliberalismo e, ainda, face às tecnologias, ajuda a assinalar que, hoje, quer se olhe pelo lado do(s) capitalismo(s) que vivemos, ou pelo da racionalidade neoliberal, ou da intensificação das tecnologias, o que antes era encarado como delimitável a cada uma dessas esferas se “expandiu prodigiosamente pelo domínio social, ao ponto de se poder dizer que tudo na nossa vida social - desde o valor económico e o poder do Estado às práticas e à própria estrutura da psique - se tornou ‘cultural’ num sentido original e ainda não teorizado” (Jameson, 1991, p. 87). Esta ideia de que tudo se tornou cultural é uma complexa provocação que nos interessa no âmbito das políticas de identidade - percorre significativamente o subcapítulo 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?* e o subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição* onde, entre outros interesses, se perscruta a eficácia política de se insistir na separação de domínios económicos ou financeiros e culturais, assim como numa primazia de assuntos de “classe” face aos de “cultura”.

diminuição dos custos com a saúde por parte de entidades estatais, de empregadores e de companhias seguradoras (Ajana, 2020, pp. 663, 668).

Nesta perspectiva, a recolha e a análise de dados biológicos, anatómicos, neuro-químicos e matemáticos não deixam de propor que todos os corpos, para serem “completos” dependem, ou virão a depender, em algum grau, de tecnologias de vária ordem (Davis, 2013, p. 275)⁶⁹, e que a aceitação tácita dessa inevitabilidade, bem como a aposta no aperfeiçoamento da invisibilidade dessa dependência, acabam por tornar “as nossas máquinas perturbadoramente vivas, e nós próprios assustadoramente inertes” (Haraway, 2016, p. 11). Inertes por falharmos no questionamento dos impactos individuais e sociais dessa dependência e na autocrítica do grau de confiança que se deposita nas tecnologias atualmente. Ademais, consoante a medida de incompletude ou de doença, e consoante, ainda, a abrangência na população e a expectativa calculada do seu melhoramento, desenham-se já prioridades de atenção, de investigação e de investimento em determinados estados de saúde e em dadas doenças, o que, no mínimo, é eticamente problemático – designar que corpos, face a outros, merecem mais cuidado das estruturas de apoio, ou que recursos deverão ser distribuídos, e em que quantidade, na saúde, nos campos tecnológicos, na investigação e formação de profissionais, são tópicos que levam a competições discriminatórias, que deturpam a inclusão de todos no bem coletivo e promovem os interesses e as relações, os objetivos e as estratégias particulares de inúmeras organizações, empresas e instituições (Davis, 2013, pp. 274-276).

A intensificação da lógica da eficácia e do rendimento, a par da cada vez maior dependência de “tecnologias de rastreio e medição para gerir e avaliar várias esferas da vida, incluindo o trabalho, o lazer, o desempenho quotidiano e a saúde” (Ajana, 2020, p. 654), parecem corroborar o que Achille Mbembe aponta como a emancipação da razão instrumental de qualquer juízo e do “peso do sentido”, tendendo hoje a bastar-se a si mesma (2024, p. 39). Mas o peso do sentido é filosoficamente importante, pois se a

⁶⁹ Pense-se, só para abordar exemplos de uma escala mais corrente do quotidiano, em dispensadores de insulina, em aparelhos auditivos, *pacemakers*, aparelhos de monitorização de pacientes a nível hospitalar e domiciliar, em próteses articulares e em aparelhos de *fitness* pessoais.

tecnologia expressa “a preocupação humana de dominar as coisas com o recurso à razão, isso não responde, por si só, à questão crucial: que significa ao certo esse domínio?” (ibid.). E assim,

[g]raças ao triunfo da força pura sobre o sentido, tudo se passa na realidade como se qualquer futuro possível dependesse quase exclusivamente da capacidade de manipular aparelhos, objetos e instrumentos, de acumular e tratar uma massa ilimitada de dados. De agora em diante, só seria real o que tivesse uma funcionalidade prática, e a última palavra da coisa residiria na sua utilidade imediata. (Mbembe, 2024, p. 39)

É a interpretabilidade do mundo que está em jogo, a alteração dos sentidos de vida e dos princípios morais, éticos, jurídicos que dessa interpretabilidade podem ser extraídos afetando, favoravelmente ou não, o empoderamento e o acesso a oportunidades, assim como os projetos de vida. Assim, o papel das tecnologias e das suas hibridizações com o humano não devem estar à margem da reflexão filosófica político-identitária no contexto de capitalismo e de neoliberalismo; não deverão ausentar-se da responsabilidade, no fundo, por práticas presentes que têm impacto nas possibilidades de escolha e de construção da liberdade das gerações ainda por nascer.

Nesta moldura, é ainda oportuna a reflexão de Michel Foucault quando notou que o biopoder funciona não apenas em campos materiais, mas também em sistemas de representação teórica e cultural, em narrativas políticas e normativas, e em modos sociais de identificação que hoje são inseparáveis do capitalismo, do neoliberalismo e das tecnologias. O desafio coloca-se sobremaneira na relação entre o sujeito da liberdade e o empresário, ou *entrepreneur* do *self* ⁷⁰que, no trabalho de ser “para si próprio o seu próprio capital, [...] o seu próprio produtor, [...] a fonte dos [seus]

⁷⁰ Por vezes, usamos “self” em vez de “eu” respeitando o uso do(s) autor(es) em referência no original, ou atendendo à tradução direta admitida do *self* inglês para o *eu* no português; todavia, a conotação com o domínio e métodos da Psicologia, onde o termo *self* tem evolução e complexidade próprias, leva-nos a esclarecer o nosso uso preferencial de “eu”, admitindo-o na aceção filosófica de sujeito, que é um conceito-chave na autonomia e na agência, como no problema mente-corpo, na identidade e no conhecimento, entre outros.

rendimentos” (Foucault, 2008, p. 226), deve atender agora a questões do governo da vida onde, em nome da segurança e da preservação, se nutre um medo inédito, o medo da extinção (Braidotti, 2013) que concorre com uma fantasia da separação e, inclusive, do extermínio, entregue pelas mãos do necropoder (Mbembe, 2017).

Do seguinte modo.

O medo de extinção refere não só o sentido mais comum de extinção da espécie humana e da vida no planeta através dos impactos de fenómenos naturais, de pandemias, da poluição ambiental, de guerras, mas também a extinção forçada, ou o extermínio de modos de vida, veiculado por estratégias políticas que designam certas identidades e culturas como aniquiladoras de valores, da ordem civil, da família e das estruturas sociais que suportam a vida humana (Featherstone et al., 1995, p. 157). Neste poder e capacidade de ditar quem pode e quem não pode viver encontra-se a outra face do biopoder, o poder necropolítico, que é “o epíteto da destruição organizada, o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento requer que, por um lado, se reduza o valor da vida e, por outro, se crie o hábito da perda” (Mbembe, 2017, p. 65). O necropoder está nas mãos daqueles que não estão dispostos a partilhar, dos que não reconhecem injustiças que devam ser reparadas e dos que, quando dizem “nós”, se empenham em excluir, em despojar ou em confiscar (ibid., p. 67). Biopoder e necropoder encontram no *outro*, com grande relevo para o outro racializado, o papel regulador da distribuição da morte e a viabilização de funções criminosas do Estado – o *outro* como ameaça mortal à integridade e bem-estar nacionais e cuja eliminação depende de um fazer político belicista, reificador e de racionalidade instrumental (Mbembe, 2017, pp. 117-118).

Verificamos nesta configuração bio e necropolítica uma lente para assuntos acerca de como habitar o mundo, agora e no futuro, que foca através de uma “anatomo-política do corpo humano” (Foucault, 1976, 2006, 2008) pois, ao referirem-se modos de disciplina e de autodisciplina dirigidos ao corpo - e assim à longevidade das populações -, procura-se maximizar a sua utilidade, as suas capacidades e a sua eficiência, tratando o corpo como uma máquina passível de treino, de aperfeiçoamento de aptidões, de extorsão das suas forças, de aumento da sua utilidade e docilidade, da sua integração

em sistemas de controlo eficazes e rentáveis (Foucault, 1976, p. 183). Ao mesmo tempo, funciona a lente violenta, bruta, de um *mundo sem*,

‘o mundo que se desembaraça’ dos muçulmanos, que sobrecarregam a cidade, dos negros e de outros estrangeiros, que devem ser deportados, dos terroristas (ou suspeitos disso) que torturamos, pessoalmente ou por procuração, dos judeus que lamentavelmente escaparam às câmaras de gás, dos migrantes que vêm de todo o lado, dos refugiados e de todos os náufragos, esses miseráveis cujos corpos estranhamente se assemelham a montes de lixo, processando-se em massa este cadáver humano, na sua decomposição, no seu fedor e podridão. (Mbembe, 2017, p. 66)

Podemos reconhecer neste relato do absurdo humano a discursividade de certos nacionalismos fomentados na extrema-direita política, um programa de deslegitimação de uma pertença ao em-comum, que vai acolhendo mais apoiantes nas democracias europeias.

Mas o alcance sociopolítico destes enquadramentos não deixa de ter, pensamos, aproximações ao sujeito que consome e produz a sua própria satisfação (Foucault, 2008, p. 226) e em função do seu capital, uma vez que integra um sentido da alteridade enquanto labor para *ser diferente de* – ser diferente dos que não fizeram por viver bem e ser diferente daqueles cuja morte não é chorada. Ao jeito de um cálculo de mercado, pode habilitar-se a cultura e as identidades como meros bens de troca, como práticas valorizadas e distribuídas em função de apetites, de modas e dinâmicas de procura e oferta (Mbembe, 2021a, p. 25). A cultura é emagrecida a um sinónimo de ancestralidade, património ou costume, e a identidade acaba por refletir apenas diferença religiosa, nacional, étnica, racial ou de género (ibid.), destituindo-se ambas, a cultura e a identidade, de uma ordem processual e de miscigenação, também do estatuto de produtoras de realidade, de articulações entre sociedade, política e economia.

A proposta de igualdade e liberdade capitula perante tal commodificação⁷¹ das identidades, da cultura e das demandas de movimentos sociais. Aqui reside uma camada mais imediata de aproximação a fenómenos de micropolítica. Se tal commodificação não é propriamente surpreendente dentro de um quadro capitalista, neoliberal e tecnológico, não deve ser, todavia, encarada como um assunto anódino e livre de preocupações existenciais e éticas. As narrativas de identidade e de cultura contadas deste modo não afirmam apenas “o fetiche e o motor do capitalismo”, que é o “sujeito privatizado” e o alimento que este gera nos circuitos globais do capital, para empresas que recorrem à identidade como marca e para tornar os seus produtos mais “exóticos” (Emmons, 2019, s/p)⁷². De facto, ao permitir-se uma identificação por características que são homogeneizadoras, confirma-se e oferece-se a muitos negócios o que eles procuram intensamente – a criação de produtos dirigidos a subconjuntos específicos de consumidores, sejam comunidades de fãs ou grupos étnicos, ou diferenciações por género e por “raça”. Recorre-se inclusive à inteligência artificial e à tradução algorítmica para visar identidades específicas, fechando características e pessoas “em pequenas embalagens”, tornando-as “bens consumíveis” (Emmons, 2019, s/p). Estes fenómenos vão seguindo quase acriticamente e os mesmos pressupostos que originariam, noutros momentos, atitudes racistas e sexistas, como a atenção à cor da pele, ao género e à sexualidade, tornam-se agora requisitos de uma exigência que parte do próprio sujeito-consumidor - ser catalogado, classificado e commodificado, por exemplo, *enquanto* mulher, *enquanto* negro, *enquanto* indígena, *enquanto* homossexual (ibid.).

Numa outra camada de micropolítica dentro de um quadro macro de bio e necropoder, a diferença passa a ser encarada como um projeto privado de produção de si e implicitamente um sequestro da proposta democrática de liberdade e de igualdade

⁷¹ Entendida a commodificação como tratar ou considerar mercadoria - e com um valor económico associado - os recursos, os bens, as relações, ideias, sentimentos e serviços que não eram assim conformados tradicionalmente por terem sido defendidos como inalienáveis.

⁷² Os anúncios publicitários da marca United Colors of Benetton exemplificaram esta tendência e encontra-se desenvolvida em Giroux, H. A. (1993). Consuming Social Change: The “United Colors of Benetton.” *Cultural Critique*, 26, 5–32, <https://doi.org/10.2307/1354454>. Mencione-se ainda o aproveitamento, por empresas e organizações multinacionais, da Marcha do Orgulho Gay e do Dia Internacional da Mulher para expandir uma aceitação pública (Biasoni, 2023, p. 25).

pois, ao fazer-se sobressair a diferença como um fixador de relações de dominação e de competição, desconsidera-se a sua mais-valia como mobilizadora de relações entre oposições e, bem assim, de proponente primordial do exercício político. Esconde-se, ainda, que tal diferença narcisística pode vir, afinal, como uma imposição do exterior, de forças e de lógicas estruturais cujos efeitos nefastos, diretos e indiretos, e até mesmo os que possam ser considerados positivos em dado momento, não são totalmente controláveis pelo sujeito, além de fazerem perder de vista qualquer razão para culpabilizar indivíduo a indivíduo pelos efeitos discriminatórios gerados.

Não obstante, e apesar de, no fundo, sermos “feitos de pequenos empréstimos de sujeitos estrangeiros e, conseqüentemente, seremos sempre *seres de fronteira*” (Mbembe, 2017, p. 54), as democracias atuais continuam a ter dificuldade em fazer reverter uma funcionalidade do terror que vai percorrendo a escala macro e micro da política, e é perpetrada, por exemplo, pelos nacionalismos extremistas, tal como pelos gestos quotidianos de estigmatização, de inação e de não interação que decorrem da intensificação do destaque que é dado “à possibilidade de qualquer pessoa ser morta por outra, não importa quando, nem sob que pretexto” (Mbembe, 2017, p. 61). Este perigoso *innuendo* político-cultural está a tentar estabelecer uma igualdade relativa entre o “ser capaz de matar” e o “ser morto”, uma pretensão que retiraria o monopólio da violência do poder soberano, com o que isso acarreta de multiplicação de instâncias que se autonomizam, fora e dentro do Estado, na distribuição de diferentes modos de violência (Mbembe, 2017, p. 61), e de uma relativa sensação de impunidade, sobretudo face a componentes discursivas de ódio, abuso e discriminação diversas.

Pelo exposto, consideramos ser relevante que se insista no questionamento das consequências, a curto e a longo prazo, da construção e da operacionalização das identidades em modos prescritivos - o que é na verdade se está a fazer quando se pretende estabelecer modos “apropriados” de ser, e quando se cria expectativas e exigências para ser, por exemplo, reconhecido como *queer*, negro, não-binário, homossexual ou outro? não se estará a substituir uns modos de tirania por outros (Appiah, 2006, p. 21)? Para mais, em modos camuflados de inclusão que, na grande maioria das vezes, são afinal de assimilação identitária e/ou cultural, e também em

modos velados de, recorrendo a imperativos de “segurança” ou de “preservação de modos de vida”, garantir outras cesuras entre um *nós* e *os outros*. A proclamação da identidade no contexto neoliberal, ou melhor, de uma dada ideia de identidade, pode então ser mascarada de exaltação de princípios de reconhecimento da igualdade e de liberdade formal, encobrindo questões que são de ordem política e estrutural, menos “individuais” portanto - o fomento de “cidadãos saudáveis e responsáveis”, e de cidadãos que “merecem”, ou não, o apoio do Estado social, não responde, naqueles moldes, pelas formas sistémicos de pobreza, de violência e de injustiça que são perpetuados na relação com certas identidades e certos corpos, perpetuadas inclusive através de gerações da mesma família ou grupo (Biasoni, 2023; Diamond, 2012, p. 64).

Nos processos de categorização de pessoas, do seu agrupamento ou rotulagem segundo identidades, consentâneos com uma lógica de comodificação, abriga-se, pois, o perigo real de reificar categorias, de homogeneizar diferenças, de produzir modos de exclusão social e de reconfigurar o espaço público através de processos ambíguos de politização e despolitização. Sub-repticiamente o corpo racializado, o corpo imigrante, o corpo velho, o corpo não-binário, o corpo *queer*, intersexo, mutilado, doente, *gay* não têm, na prática, garantia de acesso livre e igualitário à saúde, à educação, aos cargos políticos, à participação sobre os termos do reconhecimento e à construção do futuro comum.

Mesmo termos como “verdade”, “autenticidade”, “mérito”, “capital humano” e “autogestão”, ou “livre circulação de trabalhadores”, “saúde económica das empresas” e “guerra económica” (Balibar & Wallerstein, 1991; Bernstein, 2005; Biasoni, 2023; Collins, 1998; Kauffman, 2001) são propagados sem se refletir o envolvimento institucional e estrutural na conformação e estratégias para uma vida boa. E sem refletir, ainda, efeitos dissonantes - por um lado, de autotransformação, autoflagelação e de moralização e, por outro lado, de vitimização, autocomplacência e ressentimento (Bernstein, 2008; Kauffman, 2001). São aqueles termos trabalhados, assim, sem traduzirem os mecanismos que procedem a uma culpabilização individual e à desresponsabilização de instituições, também o sentimento de frustração que emerge quando, em projetos de vida, tais valores não são concretizados.

Uma progressão vertiginosa, e possivelmente ilimitada, de uma força apropriadora, mas também produtora, de novas formas de consumo e de capitalização de necessidades, desejos e emoções, vai-se consolidando em novos *status* sociais dependentes do poder de compra e na produção de sujeitos. Os papéis confundem-se agora, que sujeitos e que cidadãos se perfilam? - são produtores? são investidores? são comerciantes? empresários? consumidores? (Brown, 2015, p. 32). O capitalismo é um sistema racial e de género, distribuindo papéis e recursos de acordo com marcadores de identidade do estatuto e da posição social, procedimentos esses que acabam por reconduzir a si mesmo e reforçar a sua sustentabilidade (Alcoff, 2006). Veja-se que,

[a]s identidades sociais como a raça, a etnia e o género, continuam a ser os indicadores mais reveladores do poder social e do sucesso, prevendo se uma pessoa trabalha no sector dos serviços, no comércio ou na classe dirigente, se e quanto lucro se pode obter com a venda da casa, qual a probabilidade de ser encarcerado, qual a probabilidade de sofrer violência sexual ou doméstica. (Alcoff, 2006, p. viii)

Tais situações não afastam a importância da classe, “antes revelam que a classe funciona *através das* categorias de identidade visível, e *não a par delas*” (Alcoff, 2006, p. viii, *itálico nosso*)⁷³. A corroborar este raciocínio encontra-se a inclusão na sociedade de consumo, na segunda metade do século XX, de famílias de classe trabalhadora que anteriormente estavam excluídas da realidade do consumismo, e passaram a consubstanciar uma emulação ou uma diferenciação social com base em bens de consumo e em poder de compra, representando uma alavanca para o uso de termos como “identidade do consumidor”, “identidade da marca” ou “identidade corporativa” (Moran, 2018, p. 22).

Neste enquadramento, pode dizer-se que ganha terreno uma conceção empobrecida da democracia - a democracia enquanto *direito de consumir*. Uma conceção que dificulta “imaginar uma economia diferente, relações sociais diferentes,

⁷³ Desenvolveremos também este assunto no subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*.

fins diferentes, necessidades diferentes ou modos de vida diferentes” (Mbembe, 2021a, p. 24). Gradualmente é esquecida a função da democracia para a liberdade – contestar, transformar e criar regras, instituições e exercícios de participação, propor de outro modo, de trazer algo miraculoso ao mundo, porque não existia antes, e que é irrepresentável pela ordem da necessidade ou pela ordem do universal (Arendt, 1961).

Na (re)conceptualização, (re)organização e gestão dos corpos, identidades, vida social, natureza, cidadão e trabalho - enfim, na concretização de dada realidade – o capitalismo e o neoliberalismo dispõem e aperfeiçoam tecnologias genômicas, assim como as tecnologias designadas de informação e de comunicação, a inteligência artificial, os processos de algoritmização e de datificação enquanto poderosos elementos mediadores, mas também produtores de uniformidade e de hegemonias.

A força de tais elementos nasce, em grande parte, de uma ambivalência que a sobreposição de diferentes dinâmicas de poder e de saber permite - por um lado, ainda se subscrevem categorias canônicas de construção da realidade como natural/artificial, primitivo/evoluído, essência/cultura, proprietário/operário, humano/animal, privado/público, mérito/fracasso e matéria/espírito; e, por outro lado, as tecnologias mencionadas tendem a traduzir o mundo num “problema de codificação”, isto é, na procura de “uma linguagem comum” na qual a resistência ao controlo tende a desaparecer e “toda a heterogeneidade pode ser submetida a desmontagem, remontagem, investimento e troca” (Haraway, 2016, p. 35).

Este problema de codificação expressa-se, por exemplo, nas ciências da comunicação através da determinação de taxas, direções e probabilidades de fluxo “de uma quantidade chamada informação” que permite, através daquela tradução universal ou linguagem comum, “um poder instrumental sem entraves”, ou apenas detido pela ameaça de interrupção da comunicação, que gera uma subsequente subdivisão do mundo através de “fronteiras diferencialmente permeáveis à informação” (Haraway, 2016, p. 34). A atração dessa codificação está também patente no âmbito das biotecnologias enquanto ordem de (re)escrita – como a partir da genética molecular, ecologia, teoria evolutiva sociobiológica e imunobiologia - dos organismos vivos, deixando estes de existir como objetos de conhecimento, para serem tratados como

“componentes bióticos, ou seja, a tipos especiais de dispositivos de processamento de informação” (Haraway, 2016, p. 35). Neste cômputo, a biologia torna-se uma espécie de criptografia e a imunobiologia e as práticas médicas associadas são “exemplos ricos do privilégio a que ascenderam os sistemas de codificação e reconhecimento enquanto objetos de conhecimento, enquanto construções da realidade corporal para nós”⁷⁴, e de onde o *eu* e o *outro* emergem cada vez mais confundidos (ibid.).

O alcance e profundidade das tecnologias agiganta-se, assim, quando são reconhecidas como ferramentas úteis na recriação de corpos, na codificação de “privilégios” de longevidade ou, noutro sentido, na distribuição de “condenações” morais, na reinvenção de uma congruência com o orgânico e, por fim, no fomento de padrões entrelaçados que operam na gestão e tomada de decisões, bem como nas relações sociais (Davis, 2013; McLuhan 2013; Preciado, 2019). Em tais dinâmicas, a formação da identidade tatua no domínio do político o que é privado segundo variáveis materiais do corpo, pois o corpo mesmo é alvo e produto da racionalidade que funda estruturas e normas que o produzem, o nomeiam e o significam.

Veja-se.

A natureza, por exemplo, representa-se hoje como uma reserva de materiais para calibrar, calcular e enxertar o humano – como no caso dos xeno-enxertos - e, ainda, como um “sistema de equivalência” em que trabalha o Projeto do Genoma Humano na sequenciação de bases de ADN de humanos, e de outros seres vivos⁷⁵, que traz implícito o trabalho de descobrir como corrigir erros genéticos (Davis, 2013; Featherstone et al., 1995). Tal é o acentuar da ideia de que epítetos como “natural” e “artificial”, no que concerne ao corpo humano, são cada vez mais difíceis de estabelecer. Aliás, desde há muito que esta ideia tem vindo a ser transformada. Os implantes cocleares, as

⁷⁴ Como ilustra a autora, os “[b]ebés humanos com corações de babuíno evocam perplexidade ética nacional — tanto para os ativistas dos direitos dos animais quanto para os guardiões da pureza humana” ou, ainda, “[n]os Estados Unidos, homens gays e usuários de drogas injetáveis são as vítimas ‘privilegiadas’ de uma terrível doença do sistema imunológico que marca (inscreve no corpo) a confusão de limites e a poluição moral” (Haraway, 2016, p. 35).

⁷⁵ Informações sobre métodos e objetivos do Projeto do Genoma Humano estão acessíveis na página web do National Human Genome Research Institute, em <https://www.genome.gov/about-genomics/educational-resources/fact-sheets/human-genome-project> [acedida em 15 de outubro de 2024].

articulações artificiais, os implantes de retina e vários tipos de cirurgia estética fazem parte de um longo repertório médico, e não podemos descurá-los como exemplos legítimos de um transcurso ciborgue do corpo humano – admitimos que sejam talvez mais silenciosos e menos polêmicos nos debates éticos e metafísicos, e nos recursos biomédicos atuais, do que as potencialidades e o alcance da tecnologia mais elaborada e mais invisível já patente hoje. Mais recente, a investigação em células estaminais tenciona habilitar a regeneração de tecidos que são a causa de doenças e de condições degenerativas e traumáticas; e os avanços na biotecnologia vão proporcionando gradualmente um caminhar mais “natural” e mais eficaz para pessoas em condição paraplégica, assim como desenvolvem próteses que poderão ser praticamente indistinguíveis dos membros humanos - desenha-se desta forma “a possibilidade de cura para muitas deficiências que definem agora um grupo a que chamamos ‘pessoas com deficiência’”, mas cuja designação terá de ser revista num futuro breve (Davis, 2013, p. 272).

As bio e ciber-tecnologias desenvolvem-se como recursos de poder e como produtoras de poder, não só no nível mais macro das entidades de investigação, de educação e de formação dentro de uma mesma nação, como entre nações e entre hemisférios, na dependência, por exemplo, da distribuição de recursos de ou para financiamento; como também se desenvolvem num nível mais difuso do social, criando clivagens baseadas no maior ou no menor acesso a tecnologias textuais, discursivas e corporais. Os corpos, alimentados com os frutos dos interesses agrícolas, mantidos por produtos farmacêuticos e alterados por inúmeros procedimentos médicos e genéticos, corroboram tão só a impossibilidade atual de se pôr o pé fora da condição protésica, tecnológica e das suas múltiplas hibridizações. A produção do que significa ser-se humano encontra-se, hoje, não só na relação com outros humanos, mas também com os não-humanos, sejam estes os demais seres vivos ou o inorgânico ou as tecnologias (Braidotti, 2002). Ainda fará sentido investir numa distinção entre abstrato e material, entre redes emaranhadas de metal e de imaginação (Haraway, 1991)? Talvez que, aos que consideram que a tecnologia modifica uma dada natureza - e aqui constam os feminismos anti tecnológicos -, se deva sugerir que façam primeiramente uma crítica à

premissa mesma que coloca em oposição a tecnologia e a natureza. Em *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Donna Haraway exemplifica o modo como a tecnologia se tornou, no quadro do colonialismo, um critério para determinar o grau de cultura, de racionalidade e de progresso atingido por comunidades humanas. As mulheres e os indígenas, por exemplo, eram descritos como não dispendo de tecnologia, recaíam então numa parte da “natureza” e eram convertidos em recursos que o homem branco podia dominar e explorar. Sublinha, ainda, que a noção de tecnologia é uma categoria em torno da qual se estruturaram a espécie humana e a não-humana, o género, a “raça” e a cultura – em termos como “avançado” e “primitivo”. Ao pretender isolar o entendimento de tecnologia do entendimento de natureza, incorre-se num grave intento - o de se perpetuarem representações identitárias injustas.

A entrada numa sociedade da informação colocou-nos as tecnologias como um *primum movens* por apresentarem uma flexibilidade até agora desconhecida e que possibilitou a procura de formas diferentes de envolvimento com o cultural, com as atividades técnicas, políticas e económicas (Touraine, 2003a, p. 546). Não nos alinhamos com narrativas de determinismo tecnológico, pois aquilo com que se está a lidar é um sistema histórico dependente de relações estruturadas entre as pessoas, onde fontes novas de poder implicam formas totalmente novas de subjetividade (Braidotti, 2013; Haraway, 1997, 2016) e novas articulações tecnológicas e biopolíticas, a par de uma alteração de noções como as de propriedade – desde logo do corpo - e de autonomia.

Os modos prévios de conceptualizar o corpo tendiam a negar tais conexões talvez para defender a autonomia do sujeito, a posse do seu corpo, a matéria mesma da sua individualidade (Coeckelbergh, 2022). Por isso, se a tecnologia está no que se faz, no que se pensa e no que se é, sem ser intrinsecamente “má” ou “boa”, certamente interrogá-la, e ao seu hibridismo com a política, constitui hoje um ato de democracia responsável (Miranda, 2017; Pereira, 2011). Importa saber que conexões são feitas e desfeitas no sujeito, entre sujeitos e na relação entre sujeito e mundo. Nestes domínios, a tecnologia não cessará de fornecer uma caixa de ferramentas conceptuais rica, onde o tecnológico pode transmutar-se, por um lado, em dissolução da diferença e em instrumentalização e, por outro, em poder do “artificial” a conceber novas formas de

cidadania e entendimentos do humano (Coeckelbergh, 2022; Pereira, 2011; Preciado, 2019).

As conceptualizações que perpetuam binários como homem/mulher, branco/negro, hétero/homossexual têm poder regulador, ao ponto de esta lógica ser, em si, considerada uma tecnologia biopolítica que tanto combate no campo da representação, como no campo da guerra, pois prescreve o contexto em que os diversos órgãos humanos adquirem os seus significados. Paul Preciado nota que,

[u]m único e idêntico processo tecnológico encontra-se por trás da produção do casal heterossexual norte-americano, branco, moderno, do corpo insaciável do consumidor, da televisão e das suas imagens em breve saturadas de cor, do plástico moldado à escala industrial, do automóvel e das auto-estradas que o levariam até às zonas residenciais, da pílula, do diagnóstico pré-natal e da Bomba H. (2019, p. 227)

Depois da guerra, o capitalismo global faz à sua escala a produção de corpos, de próteses e de objetos de consumo corrente segundo “processos semelhantes de design, produção e venda” (Preciado, 2019, p. 228). Nestes processos, a relação entre o corpo e a tecnologia segue uma narrativa de produção de identidade – e de uma paralela opressão em corpos não conformes e em corpos com deficiência –, bem como uma narrativa de transformação da estrutura da sensibilidade, em que o corpo é um módulo ao qual se anexam diversas tecnologias (Davis, 2013, p. 273). Exemplos desta tecnologia biossocial são referidos ao dildo que sente prazer, a pessoas que vivem com SIDA, ao corpo transsexual e grávido (Preciado, 2019), contributos para agitar costumadas fronteiras conceptuais ou do domínio de objetos de conhecimento – entre eu e o *outro*, entre corpo e máquina, homem e mulher, natureza e cultura (Haraway, 2016, p. 35). Como é apontado, “todos estamos à espera da transprodução protésica dos nossos corpos: de um novo *modem*, de um *pacemaker*, de um transplante de medula, de novos *cocktails* antivirais, de um *ecstasy* melhor, de uma hormona que faça crescer o clitóris mas não os pelos, da pílula para homens, de um *Viagra* para as donas de casa” (Preciado, 2019, p. 236). O género é produzido agora em diversas zonas, e “masculinidade” e

“feminilidade” são designações caducas de estruturas de incorporação históricas, mas sem deixarem de informar, todavia, um processo generalizado de produção de identidade (ibid., p. 235).

Tais circunstâncias requerem contínua atenção e reflexão. Corpos, “raça” e gênero passaram a ser também pensados em termos de remontagem e de desmontagem, pois foi-se elidindo o condicionamento absoluto por parte de arquiteturas ditas naturais. O corpo, a casa, o local de trabalho, o mercado e o espaço público podem ser dispersos e interligados de maneiras quase infinitas e polimorfas, embora com consequências diferentes para pessoas diferentes (Haraway, 2016, p. 33). Não deveríamos dissociar, portanto, de tais dinâmicas o facto de que a classe se torna um problema de identidade. Por exemplo, “segundo estatísticas, a maioria das pessoas com deficiência são pobres, desempregadas e com baixo nível de escolaridade” e, extrapolando para a maior abrangência do “nível de deficiência nos chamados países em desenvolvimento”, as condições de trabalho extremamente precárias em ambientes exploradores são ainda coexistentes com tecnologias de guerra, como as minas terrestres, que criam deficiências diariamente, com o que tal acarreta de sacrifício de tantos projetos de vida (Davis, 2013, p. 274).

Os custos humanos podem, com efeito, ser elevados, mas remontagem e desmontagem são instâncias já tão profundas como as estruturas de pensamento (Mbembe, 2021a, p. 5). Neste cômputo, as identidades corpóreas agenciam um tratamento político que vai além da especificidade de uma identidade, para se passar a discutir como os sujeitos são nomeados e significados, pelas suas características ou marcas físicas, seja na heteronormatividade, na deficiência ou na consideração racial, através de sistemas mais amplos de regulação e de reconhecimento. Portanto, “serão os grupos mais marginalizados” a tornar visíveis e a “proporcionar a forma mais ampla de compreensão dos sistemas contemporâneos de opressão” (Davis, 2013, p. 275) e a abalar as identidades consideradas mais “tradicionais”.

Tais lutas políticas, com argumentos corpóreos, abarcam as relações sociais e as transformações nelas operadas pelo capitalismo - pense-se, por exemplo, na destruição das redes de solidariedade tradicional de tipo comunitário ou familiar (Laclau & Mouffe,

2001, pp. 161-163); no uso crescente, muitas vezes abusivo, de algoritmos e de dados biométricos por parte de governos e empresas (Wang & Kosinski, 2018)⁷⁶; na já mencionada comodificação das identidades (Emmons, 2019) e na mercantilização de representações do corpo humano (Preciado, 2019). Os novos caminhos do capital passam pelo “capitalismo-imagem”,

uma forma de capitalismo em que a imagem se tornou uma instituição tecno-fenomenológica. Os circuitos do afeto às emoções e das emoções às paixões e convicções estão, mais do que nunca, ligados à circulação de imagens destinadas a estimular o desejo, a ligação do afeto e do capital servindo para reconfigurar não só ‘o cotidiano’, mas também condições físicas, políticas e psíquicas de incorporação no nosso tempo. (Mbembe, 2021a, pp. 22-23)

Como as identidades são constituídas, em parte, por normas de reconhecimento e de tratamento intersubjetivas, por aqueles circuitos referidos que vão do afeto às emoções e das emoções às paixões e convicções, que incidem no cotidiano, poderá falhar uma linha clara entre o que é reconhecimento e o que pode ser um novo tipo de opressão.

O reconhecimento propriamente dito não afirma apenas a diversidade cultural e identitária. Se contar com a participação de todos os envolvidos e se permanecer aberto a revisão, trata-se de admitir e de dinamizar o igual contributo de cada identidade na construção do comum, do sentido de pertença e na diversificação de exercícios políticos. Quando reconhecimento é confundido com a imposição, a quem não foi ainda reconhecido, de regras de jogo, dá-se apenas uma assimilação identitária, com o que isso comporta de possível alienação política e ressentimento, que obviam compromissos democráticos e solidários (Appiah, 2006, pp. 20-21). Assim, entre a política do reconhecimento e a política da compulsão poderá não existir muita distância (Appiah, 2006), quando a formação das identidades se converte em outros modos de

⁷⁶ Debate-se há muito a tradução de velhas formas de homofobia em programas digitais que pretendem identificar pessoas homossexuais através de traços físicos, de uma análise dos seus rostos (Wang & Kosinski, 2018).

normalização e de dominação. Em cima da mesa não se põe “só” o direito a coexistir, pois quando as pessoas agem politicamente para serem validadas na sua identidade - e porque se trata dos seus corpos, dos seus empregos, do seu bem-estar e do seu futuro -, põe-se em jogo a sua igual participação e corresponsabilidade no diálogo, na deliberação acerca dos termos e condições de tais desígnios, invariavelmente ligados aos desígnios do comum. Trata-se de, na ausência de quadros legais que assim o designem, ser-se sujeito de liberdade no exercício dessa mesma liberdade.

Daí que se deva manter presente a análise crítica dos significados de soberania e de autonomia, também de solidariedade, que se conectam nos processos de formação identitária. Foucault considerou que uma concepção de política moldada por uma racionalidade e prática nos termos de soberania, onde a dominação recai em ameaças de morte, já não se adequa aos tempos presentes, pois escondem outras formas de poder, como o biopoder, a que já aludimos. Estando o sujeito imerso no poder - dissolvendo-se, portanto, a exterioridade absoluta -, porque há-de sujeitar-se à lei? Ao sugerir uma interação com o poder – as relações de poder, inscritas em todas as dimensões do humano - Foucault aponta a quebra das perspectivas soberanas e afirma que “onde há poder, há resistência”, inclusive a partir de “estratégias anónimas, quase silenciosas” (1976, p. 125). Esta perspectiva dá lugar à ação para a autonomia e à multiplicação de pontos de resistência em toda a rede de poder, pontos que “desempenham o papel de adversário, de alvo, de apoio, de projeção de um domínio” (Foucault, 1976, p. 126). E porque pensar um mundo sem relações de poder não é razoável, restará tentar realidades sociais onde a resistência ao poder possa sempre ser renovada.

As condições em que dada identidade é atribuída, afirmada, trabalhada ou contestada são do domínio da administração, do sistema económico, das relações internacionais, da paz e da guerra, e de como estes processos são ligados, de forma mais ou menos mediada, à “infinita” acumulação de capital e à exploração de recursos humanos e materiais na grande parte do mundo (Balibar & Wallerstein, 1991, pp. 179-180). Na tarefa de transformar tais condições, a política não deve abdicar da pluralidade, da tensão entre reflexão e prática que decorre de ações de identidades outrora

subalternizadas e que, agora, são novos sujeitos políticos, capazes de resistência, mas também de redefinir quem é sujeito e quem é cidadão, em síntese, de revitalizar o jogo político e as suas regras. As políticas de identidade propriamente emancipadoras e inclusivas transformam não só as identidades daqueles em cuja representação se trabalha, mas também as identidades daqueles que não a partilham, proporcionando a transformação, ou criação, de regras e de estruturas mais democráticas.

Se é certo que, de algum modo, os cidadãos partilham ameaças à sua vida quotidiana, aos seus corpos, àquilo que produzem e ao que consomem, à educação, ao seu trabalho, à segurança na vida e à dignidade na morte, constata-se que não partilham a intensidade, nem as modulações e impactos de tais ameaças. E esta diferença relaciona-se, numa grande medida, com as categorias que os sujeitos habitam, como a classe, a “raça”, o género ou a nacionalidade; e, noutra grande medida, relacionam-se com a consciência que têm de tais ameaças, e a educação, a saúde, a idade, a língua com que vivem e conceptualizam o mundo, no (des)conhecimento e na (im)previsibilidade dos mútuos condicionamentos e das sinergias entre tais contingências.

O capitalismo, o neoliberalismo e as tecnologias não são apenas mais um modo de pensar, são uma forma de inteligibilidade que é normalizadora e que permeia a expressão ativa das aspirações e das necessidades humanas, a ânsia de significados e a busca pela realização de vida (Harvey, 2020, s/p). Ao operarem predominantemente segundo uma racionalidade que sustenta uma “ética de mercado” (Taylor, 2003), fala-se do bem-estar humano e do bem social na medida e na frequência do alcance das transações de mercado, e traduz-se o agente sociopolítico em figura de *entrepreneur* individual cujas liberdades são acerrimamente protegidas e incentivadas. Também a coesão da comunidade é aferida pelo alcance dos direitos de propriedade privada, dos mercados livres e do comércio livre (Harvey, 2007, pp. 1-4). Segundo estas molduras, as discussões sobre uma vida boa acabam por ser exiladas nas margens do debate político (Taylor, 2003).

Em boa verdade, o “liberalismo da neutralidade” é designado através do princípio de que “uma sociedade liberal deve ser neutra no que respeita às questões que constituem uma vida boa” (Taylor, 2003, pp. 17-18), e se a vida boa for o que cada

indivíduo procura, à sua maneira, então, “o governo estaria a faltar à imparcialidade e, portanto, ao respeito igual por todos os cidadãos, se tomasse partido nesta questão” (ibid.). Mas o que configuraria um ganho de liberdade sob os baluartes neoliberais de uma possibilidade quase infinita de remodelação ou reinvenção pessoal - e livre de imposições estatais, sociais ou económicas -, pode tornar-se numa realização e numa otimização compulsivas que, em último caso, transferem as formas de opressão externas para formas internas de restrição e de controlo, onde a liberdade do *eu posso* se torna, inclusive, mais coerciva e disciplinadora do que a do *eu devo* (Han, 2017, pp. 1-2).

Note-se, por exemplo, como a competição e o mérito incentivam a produção do “capital humano” e um investimento no “projeto do eu” (Brown, 2015; Han, 2017; Harvey, 2007; Rottenberg, 2018). Desenham uma forma peculiar de subjetivação através de um processo continuado de autoexame e monitorização que remete para um permanente escrutínio interno. A intensa busca do autoaperfeiçoamento, numa moldura onde convergem as culturas visual, digital e de consumo, aproxima-se muito de “traços religiosos - na verdade, fanáticos”, porque o julgamento é internalizado e resolvido por meio de uma atitude “confessional” que torna a dor num constituinte da autenticidade (Han, 2017, p. 30); mas também porque as estruturas de crenças e as práticas emocionais instigam, muitas vezes, o papel preeminente da fé e da convicção, na vez da razão e do cálculo (Mbembe, 2021a, p. 23). Quando outrora se pensava que eram as características físicas que constituíam um núcleo imutável de identidade, atualmente no campo do capitalismo e do neoliberalismo “é o trauma que testemunha a verdade” (Shi, 2018, p. 9). A dor passa a prefigurar uma oportunidade de se ser ouvido, e tal reinscreve-se na lógica da superação neoliberal enquanto superação de si próprio e enquanto contabilização de possibilidades de triunfar (Brown, 1995, p. 75).

Estes aspetos repercutem-se no espaço público que, vulnerável a processos hegemónicos, se fragiliza quando se confunde um “soberano em miniatura” (Brown, 2015, p. 97) com um sujeito político, quando se faz equivaler expressões de subjetividade com identidades, e quando se eleva discursos moralizadores ao estatuto de políticas de identidade (Honneth, 1995; Shi, 2018). Gradualmente o debate público

informado, crítico e aberto à diferença, que é cerne do espaço público político, cede lugar a fenómenos de fragmentação e de autoritarismo, de mercantilização e de privatização do comum (Fuchs, 2021).

A tríade deste subcapítulo 1.2. conhece e explora o jogo entre razão e emoção⁷⁷. Conhece o lado performativo das emoções e predispõem para a reação⁷⁸, moldam comportamentos e, enquanto inclinações, representam uma base energética sensorial, ou até mesmo sensual, para múltiplas realizações (Han, 2017, p. 46). Por isto, alguns autores defendem que a economia neoliberal, na crescente exploração e intensificação da subjetividade, fomenta a “emocionalização” do processo produtivo (Han, 2017). As emoções tornam-se, assim, recursos para aumentar a produtividade, a interconetividade, a sensação de realização profissional⁷⁹ e pessoal, acompanhando um sentido de liberdade que é confundido com o livre desenvolvimento da personalidade ou com a um “dar rédea solta” às emoções (Han, 2017, p. 45). Sob a batuta de um “capitalismo emocional”, o bem-estar está na relação direta do consumo de emoções – maior do que de coisas -, que ultrapassa o âmbito do valor de uso e abre caminho a um modo de consumo teoricamente ilimitado (ibid., p. 46). A correspondência da liberdade com a expressão desenfreada de subjetividade e com a estrita ausência de coerção, sugere ao sujeito neoliberal que é ele o criador exclusivo de si mesmo (Brown, 2015, p. 97).

Negligenciando-se uma dependência constitutiva do humano e, bem assim, o condicionamento por parte de relações sociais, institucionais e de poder, dissemina-se

⁷⁷ Não usamos “emoção” como sinónimo de “sentimento” pois os sentimentos são constativos - diz-se “[t]enho um sentimento que”, mas por outra parte “é impossível dizer-se: 'Tenho um afeto (ou uma emoção) que'” (Han, 2017, p. 42). As emoções são performativas, “[r]eferem-se a ações e atos. Além disso, são intencionais e orientadas para objetivos” (ibid.). E, para complementar, pode dizer-se que as “emoções são dinâmicas, situacionais” e “os sentimentos não podem ser prontamente explorados na medida em que não têm performatividade” (ibid., p. 43).

⁷⁸ Note-se que as emoções proporcionam um atalho temporal para a ação, uma vez que “[a]s emoções são dirigidas pelo sistema límbico, que é também onde se situam as pulsões. Formam o nível pré-reflexivo, semiconsciente [...] de ação que escapa à plena consciência. A política neoliberal apodera-se da emoção para influenciar as ações neste nível pré-reflexivo” (Han, 2017, p. 48).

⁷⁹ Na esfera corporativa já é comum exigir-se, além de competência cognitiva, uma competência emocional, tanto assim que as técnicas de gestão e de ação racionais - que são objetivas e requerem duração, consistência e regularidade -, vão sendo substituídas pela gestão emocional, de índole volátil e situada, onde o “design emocional” [emotional design] maximiza o consumismo (Han, 2017, pp. 45-46).

uma falsa promessa – a de que liberdade e a autonomia podem ser erguidas, construídas individualmente, bastando para isso explorar-se voluntariamente, num ciclo que o reconduz, como capital humano, à lógica capitalista, e como sujeito neoliberal, à auto-culpabilização ignota dos condicionantes sistêmicos e da possibilidade de projetos de um “nós” político (Han, 2017, pp 2-7). Este processo, porque afeta todas as classes e elimina o poder da diferença para reivindicações sociopolíticas, caminha numa tendente ausência de resistência política (ibid.) e de desinvestimento na transformação do *status quo* pela via política. Ao mesmo tempo, este sinal não deixa de reforçar a tendente abstenção do Estado e das instituições políticas dos seus desempenhos de garante da igualdade, da liberdade e da construção do comum (Foucault, 2008). O Estado transmuta-se no que Foucault designou de agente biopolítico para a gestão das populações e dos seus desejos, e num facilitador de condições para o empreendedorismo capitalista - quer protegendo a propriedade e as liberdades criativas individuais, quer abstendo-se do uso de poderes limitadores.

Aos poucos, por vezes impercetível, viabiliza-se a substituição do senso comum por uma lógica empresarial que transforma posse em poder, inflacionando a ideia de que se tem poder porque se beneficia de direitos inalienáveis, construídos e reconhecidos em sociedade e perpetuados juridicamente, através do que Foucault viu como “sociedade judicial”. Na prática, uma sociedade orientada para a forma de empresa estabelece uma ligação privilegiada com a instituição jurídica pois que,

[q]uanto mais se multiplicam as empresas, [...] e quanto mais se força a ação governamental a permitir que essas empresas funcionem, então, naturalmente, mais se multiplicam as superfícies de fricção entre cada uma dessas empresas, mais se multiplicam as oportunidades de litígio e mais se multiplica a necessidade de arbitragem jurídica. Uma sociedade de empresa e uma sociedade judicial, e uma sociedade enquadrada por uma multiplicidade de instituições judiciais, são duas faces de um mesmo fenómeno. (Foucault, 2008, pp. 149-150)

Indivíduo, casa e bairro podem agora ser geridos como uma empresa, e o “poder formador da sociedade” está a restringir-se à visão de múltiplas empresas que seguem os preceitos do mercado (Foucault, 2008, p. 148). Mas esta visão obscurece as situações em que o judicial não previu, e não protege, as identidades, os corpos e vidas que, não podendo recorrer a tais instrumentos, ficam excluídas à partida dos direitos mais fundamentais para a dignidade e para a realização humana.

Que poder(es) lhes resta(m), que recursos para construírem mudança e reivindicarem justiça⁸⁰?

Outros enfoques da tríade deste subcapítulo 1.2. devem ser previamente desenvolvidos.

Refere-se frequentemente a evolução do *homo sapiens* para o *homo oeconomicus*, mas o que deve ser sublinhado é que este termo ultrapassou já a aceção liberal original, a do homem da troca ou do homem consumidor – agora, é o homem neoliberal do empreendimento, da produção e da valorização do capital humano (Brown, 2015, p. 20; Foucault, 2008, p. 147). Empreendedor de si mesmo e produtor de si mesmo, mas não tanto do mundo em seu redor, acaba por contribuir para “uma democracia composta por capital humano que apresenta vencedores e vencidos, e não o tratamento igualitário ou a proteção igualitária” (Brown, 2015, p. 38). O *homo oeconomicus* representa entendimentos estreitos de sucesso, de liberdade e de poder, por desconsiderar que os direitos e os deveres sociais são também ser explicados por ações políticas coletivas. Apontado como “paradigma da racionalidade”, a sua compleição moral segue amiúde o mote “não se deve esperar demasiado das pessoas” (Blackburn, 2009, p. 135) pelo que, na condução dos seus processos de deliberação, prioriza o objetivo que tem em mente e procura maximizar a utilidade esperada.

Isto não seria condenável em si mesmo, uma vez que facilmente poderemos imaginar que o objetivo em mente seria, por exemplo, a felicidade de todos. O que lhe conferirá uma orientação mais debatível será a premissa de partida - o indivíduo é o

⁸⁰ Manteremos esta pergunta em aberto por agora pois nela implicamos uma valência maior que defendemos das políticas de identidade, e tentaremos desenvolvê-la sob algumas propostas no subcapítulo 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?*

agente primordial na sociedade (Blackburn, 2009, p. 134). Negligente quanto ao facto de que a sua individualidade é, afinal, permeada por lugares sociais, culturais e afetivos e cético acerca de quanto o humano pode alcançar politicamente (ibid.), transforma a própria noção de cidadão que, em vez da condição de membro de uma comunidade política, com participação na deliberação, com partilha de poder, de espaços, bens e experiências, passa a assumir uma condição de investidor em projetos privados e de consumidor de bens e de serviços (Brown, 2015, p. 176). Ao mesmo tempo, lida com uma ideia de governo enquanto ator alternativo de mercado, sem encontrar justificação para que este seja agente do bem público, por exemplo, na educação, na saúde, na assistência social ou na preservação ambiental (Brown, 2015, p. 176).

Daqui o contraste que queremos apontar com o *sujeito capaz* [sujet/homme capable] de Paul Ricoeur, que se estabelece como o “prefácio antropológico da filosofia política” na medida em que este sujeito acredita deter a capacidade para agir – porque responde à pergunta “quem faz?” –, reconhece-se como autor dos seus enunciados – respondendo a “quem diz?” – e, por fim, sabe que a sua existência, ou a dimensão narrativa da sua identidade, tem uma índole temporal, em sociedade e com o contributo de instituições de vária ordem (1993, p. 6). Diferentemente do sujeito neoliberal, o capaz sublinha que a efetivação plena do poder se faz no âmbito de um sistema político ou, em rigor, de uma politeia, configurando o poder político como um poder coletivo, partilhado, metamorfoseado num desejo ou “querer viver com os outros”, que é o mais alto nível de poder (Ricoeur, 1993, pp. 10-11). Esta é a linha de raciocínio que confere às instituições políticas justas uma estrutura distinta da de outros sistemas de reconhecimento que se restringem à relação *eu-tu* [je-tu] - as instituições políticas justas são mediadoras de uma relação *eu-tu-eles* [je-tu-le], onde *eles* são, não só os regidos pelas mesmas leis, mas também os que não conhecemos, o *outro* e toda a humanidade (Ricoeur, 1993, pp. 8, 12-13).

As políticas de identidade, para rebaterem as críticas de uma atenção exclusiva a dada identidade e a interesses muito particulares (Brown, 2015; Fukuyama, 2018; Hobsbawm, 2011; Rorty, 2000), deverão sublinhar a sua capacidade de propor uma mediação da ordem *eu-tu-eles*. Na moldura subjetiva do *entrepreneur* de si mesmo, o

sujeito situa a motivação para agir no valor da competição, priorizando a individuação, ou a distinção na sua formação identitária (Brown, 2015, p. 98). Na índole das políticas de identidade, a mobilização para a ação pode basear-se na dimensão situadamente corpórea do humano, um denominador comum que - no reconhecimento da sua própria vulnerabilidade ao que não controla, e no reconhecimento das condições estruturais e globais que precarizam muitas vidas excluídas -, perpassa as categorias sociais e agrega identidades aparentemente diversas. Como nos aponta Sonia Kruks, a liberdade emergirá “apenas quando seja alcançado o ponto em que os indivíduos deixem de se sentir como vítimas isoladas de um ‘destino’ opressivo anónimo e experimentem a opressão como coletiva” (2001, p. 46).

As intersecções entre os campos económico, social, político, cultural e jurídico, nos quais vários poderes são regulados através de e uns contra os outros tendem, numa conjuntura hodierna de *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, a ser perigosamente simplificadas e, sem perspetivar a sua alteração, perpetua-se poderes que, além de opressivos, são produtores de condições para a vulnerabilização e para a marginalização de identidades (Brown, 1995; Crenshaw, 1989; Moufffe, 1993). As discriminações sociais tendem a ser analisadas como consequências de traços individuais “indesejáveis” ou “inadmissíveis”, que apelam sobretudo a uma responsabilização individual, cativa subsequentemente de transformações individuais. A luta identitária é despolitizada, pois, o dano é tornado intencional e a justiça é equiparada ou a uma punição, ou à proteção pelos tribunais (Shi, 2018, p. 5). Ignorando as causas, ou tomando a formação da subjetividade como um movimento independente do contexto em volta, tende-se a particularizar e a traçar combates de caso a caso, um quadro que coloca as identidades afetadas num registo moral e encoraja uma política de culpa que equipara a autoflagelação a uma transformação de base (ibid.).

Quando as taxas de desemprego sobem; quando uma “nova classe trabalhadora” está na linha dos aeroportos e outros sectores logísticos, a suportar o maior risco de contrair doenças através dos seus empregos, ou de ser despedida sem compensações

devido à contenção económica imposta por momentos de crise (Harvey, 2020, s/p)⁸¹; ou, ainda, quando a força de trabalho que se espera que cuide do número crescente de doentes é altamente discriminada por género, por “raça” e por etnia na maior parte do mundo – quando tudo isto se apresenta, dizíamos, firma-se o momento de questionar as complexas lógicas do capitalismo, das tecnologias e de práticas neoliberais que tomam como recurso próprio a exclusão, a precarização e a exploração de classes e de identidades (Brown, 2019, p. 175). Naqueles exemplos segue largamente inquestionada a cumplicidade de políticos, de partidos e de lóbis que cedem os processos de deliberação pública democrática a equações matemáticas de “especialistas” e de consultores, de agências, de conselhos e organismos nomeados independentes (Hay & Stoker, 2009; L. Jenkins, 2011; Tobiasz, 2020).

Focam-se predominantemente os sentidos de “roubo” de empregos, as despromoções e as deslocações das classes trabalhadoras médias, maioritariamente brancas e masculinas, que estavam “habitadas” historicamente aos privilégios sociais, culturais e políticos (Brown, 2019, p. 175). Sentidos, de resto, instrumentalizados por autoritarismos e por populismos de direita⁸² que vão granjeando eleitorado na Europa, na América do Sul e nos EUA, numa orientação para a emoção, para a culpabilização de imigrantes⁸³ e para o risco de perder a identidade nacional (Brown, 2019; Innerarity, 2021; Sen, 2006). Populariza-se, ao mesmo tempo, uma cultura de desprezo do político, com a ideia de que os partidos políticos tradicionais se têm afastado das “necessidades do povo”, e de que os líderes partidários não são guiados pelos interesses sociais nas suas escolhas e ações, mas somente pelos seus próprios interesses (Hay & Stoker, 2009).

⁸¹ Lembremo-nos das circunstâncias de instabilidade social e económica vividas na Pandemia Covid-19, declarada de março de 2020 a maio de 2023.

⁸² O Populismo é um movimento situado na extrema-direita do espectro político, mas que pode apresentar, de caso para caso, diferenças subtis na formulação de políticas acerca de vários assuntos (Chomsky & Polychroniou, 2021). Note-se os exemplos do regime de Jair Bolsonaro no Brasil, de 2019 a 2022, de Viktor Orbán na Hungria, em funções desde 2010, de Tayyip Erdogan, presidente da Turquia desde 2014, ou, ainda, de Donald Trump nos EUA entre 2017-2021 e, de novo, desde janeiro de 2025.

⁸³ Governantes como Viktor Orbán e Donald Trump usam uma retórica que pode ser classificada como “neofascista”, xenófoba e racista, procurando ao mesmo tempo o apoio popular através de uma ideologia nacionalista que mina, com medidas repressivas e com políticas restritivas, as expressões coletivas de deliberação e o próprio processo de democratização (Chomsky & Polychroniou, 2021).

Assiste-se à simplificação da política, em contra a corrente da sua real complexidade, e à deformação da sua índole que, na vez de representação política dos interesses sociais, apresenta soluções para gestão de problemas em termos de eficácia económica. Um despojamento que tende a camuflar, em acréscimo, o carácter transnacional da política atual e o cariz multinível da governação, decorrentes das tensões estruturadas pelo capitalismo, pelo neoliberalismo e a tecnocultura, a combinarem atritos entre economia e sociedade, e entre poder de mercado e democracia (Mbembe, 2021a, pp. 33-34)⁸⁴.

Os resultados políticos são amiúde o produto de interações entre estratégias seguidas por atores políticos em diferentes níveis de interesses internacionais, o que, por sua vez, dificulta a identificação de decisores e de cadeias de comando para responsabilizá-los democraticamente (Hay & Stoker, 2009, p. 232). Este paradigma serve mesmo um sentimento de impotência política que se socorre das “restrições externas” para, de um modo, justificar a claudicação da autonomia de decisão e de participação cidadã e, de outro modo, o que os Estados soberanos e democráticos podem ou não fazer pelos seus cidadãos. A capacidade de mediação entre os direitos dos cidadãos e as exigências da acumulação de capital ficam profundamente afetadas (Mbembe, 2021a, p. 34). No âmbito da política internacional emergente da dívida pública, o capital global exige ao “cidadão comum” que pague “pela consolidação das finanças públicas, pela falência de Estados estrangeiros, pelo aumento das taxas de juro da dívida pública”, assim como deverá pagar “pelo salvamento de bancos nacionais e internacionais - com as suas poupanças privadas e através de cortes nos direitos públicos, redução dos serviços públicos e aumento dos impostos” (Mbembe, 2021a, pp. 33-34). Mas neste entorno, os Estados democráticos arriscam “serem transformados em agências de cobrança de dívidas em nome de uma oligarquia global de investidores” que, para mais, parece imune às diligências de ordem política (Mbembe, 2021a, p. 34).

⁸⁴ Notem-se as operações transnacionais que tendem a desvincular a produção de lucro do local onde a indústria se encontra, que contribui para (des)estruturar responsabilidades e baralhar a responsabilização, de tal forma que as empresas envolvidas sentem que podem afastar-se impunemente de envolvimento sociais, legais, políticos e ambientais locais (Mbembe, 2021a, pp. 36-37).

Concorre, ainda, para a fragilização do fazer político, a ideia de que muitos políticos não têm competência ou conhecimentos especializados suficientes para conceber e conduzir determinadas políticas, a manter-se, em paralelo, uma burocracia desadequada, ineficaz e cujo custo se revela injustificável (Hay & Stoker, 2009; Tobiasz, 2020). No retrato caricatural da política, o papel do cidadão desloca-se para o de um espectador, seguidor e consumidor que julga os políticos e a política, não através de uma participação direta, ativa na política, mas através do filtro dos meios de comunicação social interessados em capturar a atenção de audiências massivas, e diluindo por consequência o seu carácter formador nos ditames das audiências e na forma e no conteúdo de mensagens preferencialmente mediáticas (Habermas, 1996; Hay & Stoker, 2009; Tobiasz, 2020). Ainda que tenham aparecido canais de “informação vinte e quatro horas”, e que a difusão de redes sociais tenha intensificado o acesso a conteúdos políticos, paradoxalmente a consciência e educação políticas da sociedade não aumentou comparativamente a épocas anteriores, mais limitadas de recursos de difusão de comunicação, o que pode dever-se, em boa parte, à redução da qualidade da informação produzida “face à procura de clientes e de lucro” (Tobiasz, 2020, p. 163).

Sim, os media não podem deixar de integrar as estruturas comunicativas da esfera pública. Constituem uma extensa rede de sensores que reagem à pressão dos problemas de toda a sociedade e estimulam opiniões influentes, como defende Jürgen Habermas. E, com razão, insiste que a deliberação pública exige uma cultura política que promova a liberdade e que não imponha restrições legais à vida social; que a liberdade pode ser articulada com associações formadoras de opinião e com fóruns de discussão que fortaleçam o espaço público e o procedimento democrático, que devolvam aos cidadãos as principais decisões da sociedade em relação ao bem público (1996, pp. 362, 368).

Mas uma representação da política que “ênfatiza as suas características negativas, porque é essa a procura” (Tobiasz, 2020, p. 163), mais do que as valias imprescindíveis ao correto funcionamento institucional e à participação democrática, fomenta um “desligamento alienado, refletido num nível geralmente elevado de cinismo passivo em relação à política, que dá lugar periodicamente a explosões de indignação moral quanto

às suas falhas e frustrações” (Hay & Stoker, 2009, p. 230). Ao facilitar-se uma metamorfose dos cidadãos em espectadores passivos e em consumidores de informação que “têm o direito de se indignar, se as suas expectativas não forem satisfeitas”, segue-se uma lógica que compromete a cidadania com o recurso a soluções fáceis, de preferência pouco dispendiosas e que ofereçam ganho substancial (Tobiasz, 2020, p. 163).

Deveria doutro modo ser recordado que, “[n]a política, a única forma de influenciarmos o curso dos acontecimentos é através da ação e do discurso”, não querendo dizê-lo como expressão de uma opinião, mas enquanto disposição para ouvir pontos de vista diferentes e daí ser-se capaz de articulações, possivelmente cedências e de deliberação responsável (Hay & Stoker, 2009, p. 234). Ademais, “só o sistema político pode ‘agir’” pois é um subsistema especializado em decisões coletivamente vinculativas (Habermas, 1996, p. 300). Não sendo, então, a política redutível à aquisição de bens por consumidores individuais, ou a um mercado onde se aceita as campanhas de que se gosta, e se boicota os produtos e empresas de que não se gosta, é na procura de respostas coletivas para problemas específicos que se instaura uma exigência maior da política - ir além do eco do interesse próprio e da estrita espuma dos dias (Hay & Stoker, 2009, p. 234).

Se se deixar perder o controlo democrático da tomada de decisões em assuntos como a saúde, a habitação, a assistência social, a educação, o desenvolvimento económico, as taxas de juro e o salário mínimo, fracassarão também as possibilidades de revisão institucional, de construir estratégias de justiça social e de prefigurar solidariedades. Estará a agilizar-se, em contraponto, visões particularistas capazes apenas de patologizar, em vez de compreender, os antagonismos sociais (Brown, 1995; Mouffe, 1993; Shi, 2018). Quando os desígnios de uma cultura de antipolítica incluem campanhas “encomendadas” tendo em vista o eleitor “médio”, prejudica-se uma articulação propriamente democrática porque se excluem dificuldades sociais ditas minoritárias (Hay & Stoker, 2009). É o reflexo de uma incompreensão do mundo social atual, das suas transformações e idiossincrasias, que incorre numa penúria conceptual da política e da democracia a servir imediatamente ideias simplistas acerca dos

combates sociais e a transmutar as práticas políticas em guerras ininteligíveis de interesses próprios (Innerarity, 2021).

Ao desconsiderar o poder político coletivo, o neoliberalismo mantém implicitamente acríticos o sujeito e uma economia de inclusão e de exclusão e, dessa (in)inteligibilidade, alimenta dois paradoxos. Um decorre entre a liberdade individual e a igualdade social, no sentido em que o possível fracasso “de se fazer a si mesmo” é transposto para uma “recrimação” individual, sem refletir as circunstâncias e as responsabilidades estruturais desse “fracasso”; e o outro, decorre entre o individualismo e a conformidade cultural pois que, na observância de um compromisso com a universalidade e com o consenso político, ora se faz convergir diferenças politicamente significativas, ora se exclui, dos limites do discurso universalista, aquelas diferenças que, pelos ditames neoliberais, são insignificantes (Brown, 1995, p. 69; Han, 2017, pp. 2-3). Dentro deste cenário, a política deixa de ser entendida como uma esfera de escolhas sociais livres, e passa a ser uma apresentação de “soluções corretas” consentâneas com ordens cientificamente justificadas e tidas como inquestionáveis (L. Jenkins, 2011; Tobiasz, 2020).

A politização da identidade - que idealmente acrescentaria responsabilidade e modos de agência política, também possibilidades outras de autoafirmação e de empoderamento, além de um equacionamento do que é dado como moral, como ética ou como politicamente obrigatório e essencial⁸⁵ -, é metamorfoseada em atitude de rejeição de um “mundo externo hostil” e, portanto, geradora de vítimas, de ressentimento e de uma procura por “inimigos a eliminar”. Este aspeto comporta um discurso onde o universal e o particular são dimensões antagónicas, o que indicia uma suposta incompatibilidade entre direitos e prerrogativas identitárias e a proteção de direitos gerais ou universais (Brown, 1995; L. Jenkins, 2011). Mas não tem de ser assim. Aquele falso antagonismo e a incompatibilidade que proporciona, devem ser rebatidos, pois representam uma impossibilidade de compreender a experiência, a narrativa dos

⁸⁵ Uma política do obrigatório, ou do essencial, deixa com efeito de se poder chamar política. Termos como “finitude”, “inevitabilidade”, “inalterabilidade”, “fim”, “fixidez”, “necessidade”, “destino”, “predeterminação” e “renúncia” são considerados antónimos da política (L. Jenkins, 2011, p. 159).

outros e de formar relações sociais que deslocariam um *eu sou* – a resolução de uma identidade fixa e soberana, que equipara o posicionamento social ao moral –, para um *eu sou com*, um processo, um movimento aberto e temporal, manifesto na enunciação “eu quero isto para nós”, que é distinta de “eu quero”, em virtude de representar um desejo de bem político ou coletivo em vez de ser expressão de um interesse isolado (Brown, 1995, p. 75).

A liberdade constitui-se enquanto relação e prática de/para conhecimento, de/para a corresponsabilidade, de/para reconhecimento, de/para compromisso e de/para solidariedade. Não deveriam, pois, ser descuradas a revisão e a diversificação de epistemologias políticas e de processos democráticos, mormente no contexto global, uma vez que a democracia não se esgota na interação com eleitorados nacionais e abre-se hoje aos interesses ditos “externos” (Innerarity, 2021). Aí cabe examinar os custos, os impactos e os efeitos colaterais que se impõem a outros quando são tomadas decisões de nível nacional. Trata-se de enfim admitir que,

[s]ob condições de interdependência, não há justiça nacional sem algum tipo de justiça transnacional, e não há democracia sem inclusão de não-eleitores, pelo que o princípio republicano de não dominação só pode ser respeitado se também se referir àqueles que, não fazendo parte do *demos* nacional, são afetados pelas nossas decisões. (Innerarity, 2021, p. 396).

Incluir os não-eleitores e os que não fazem parte do *demos* nacional implica um empenho em rebater as análises simplistas proferidas pelos “especialistas do ‘pior cenário’ ou da política do medo” que apresentam explicações de tipo mecanicista – como a que afirma que “a crise económica conduz ao desemprego; o desemprego conduz à exacerbação da concorrência entre os trabalhadores, que conduz à hostilidade, à xenofobia e ao racismo” (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 217) –, ou doutro modo, por advogarem explicações “místicas”, que afirmam que as crises conduzem ao “fascínio” das massas pelo “irracional” (ibid.).

Deixar na margem da dignidade e da realização futura aqueles designados de “não conformes”, “ininteligíveis” ou “corpos estranhos” – cuja presença suscita reações

de rejeição porque a sua “natureza” e aspirações não são assimiláveis por dada gramática sociopolítica (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 217) -, é negligenciar a responsabilidade de todos na prossecução de justiça a partir da transformação de condições de vida, dando possibilidade para que a subjetividade, as identidades e os laços sociais se construam no reconhecimento de deslocamentos categoriais e de que as articulações com o *outro* são inconstantes, contingentes e tensas.

Porque “a política surge como um processo generativo e indeterminado, que é inerentemente instável, complexo, carregado de valores, contestado”, ela depende da capacidade de poder ver as coisas diferentes do que são ou, se preferirmos, de se ter esperança de mudança (L. Jenkins, 2011, p. 159). Então, é crucial que haja interesse na agência política e no impacto desta sobre outros, traduzido numa “interação contingente, mas reflexiva, entre as relações de poder generalizadas e as capacidades de autonomia na vida coletiva” (ibid.). O recurso à análise crítica de conceitos, de categorias sociais e de processos democráticos de decisão e de construção política, anda de mão dada com a prossecução de instituições justas que, por serem mediadoras de relações éticas com aqueles que não se conhece ou com quem possivelmente não se irá coexistir, traduzem estruturalmente demais alternativas para o bem-estar individual e coletivo, para a liberdade e justiça sociais.

Este “enorme trabalho epistemológico, psíquico e até estético” para se exceder representações e modos de agir dicotômicos, terá de basear-se na (re)constituição de “sujeitos dotados de corpos humanos, rostos, vozes e nomes próprios”, pelo que não é apenas uma tarefa político-prática (Mbembe, 2021a, p. 44). Para criar futuro e para debelar os efeitos da xenofobia, do sexismo e do bio-racismo ou, enfim, para debelar os danos da subordinação e da exploração em geral, a tarefa incluirá o conhecimento de si próprio (ibid.), algo que é ainda mais desafiador quando se concebe a subjetividade como incompletude, como heterogeneidade e como processo relacional.

Atender a um pensamento em complexidade, não-linear, parece-nos, portanto, mais conforme a um caminhar universal, isto é, a seguir “o tempo todo, noite e dia, na companhia do homem, de todos os homens” (Fanon, 2002, p. 304), o que a nosso ver pressupõe mais do que tolerância na companhia - pressupõe um cuidar permanente,

precisamente da diferença de cada um, numa terra que é de todos. A globalização, o multiculturalismo, a descolonização, o capitalismo, o neoliberalismo e as tecnologias foram presentificados como *um mundo aí*, a ser perspectivado e reconcetualizado através da política de identidade, possivelmente um arquétipo da alteridade que é indispensável para aferir a seguinte possibilidade - se um “nós” corpóreo, contingente, heterogéneo e plural, poder envolver-se ética e politicamente num fazer universal, num pensamento renovador, num caminhar e num construir de maior humanidade.

1.3. O corpo-desafio

O conhecimento de si, perspectivado, dizíamos, como tarefa político-prática e como uma condição para debelar a opressão e a exploração em geral, deve contar com a significativa participação daquilo que o *outro* devolve, solicita, perturba. Tal reflexão é inabarcável no sentido em que o conhecer não estabelece sujeito puro, nem puro objeto. Como ser imerso corporeamente no mundo, o humano não poderá ser apenas uma subjetividade a pairar sobre si mesma, como adiantavam pensadores da Modernidade, e bem notou Maurice Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception*. Se assim fosse, crítica com que concordamos, seriam dispensados muitos atos que são peculiares e cruciais ao sujeito, como é o fenómeno da atenção. Através do corpo acede-se ao mundo e aos outros, numa atenção a “algo” que requer mais do que os sentidos - requer tempo, que *se demore em* e *se seja com*, porque o corpo já não é “próprio” ou metafísico, nem propriedade absoluta do sujeito, mas posto também por estruturas e relações de poder, posto ainda por categorias que tal poder distribui e espera consolidar. O conhecimento de si compreende, então, o conhecimento e a atenção também às circunstâncias que produzem “o corpo” atual, e que podem inviabilizar a sua pluralidade ou perfazer a sua (in)visibilidade, que designam o *outro* e o grau de (in)compatibilidade deste com o sujeito.

A qualidade e a duração da atenção ao *outro*, sentindo-o e experienciando-o, também como processo de conhecimento de si, dizíamos, determina ainda os sucessos ou insucessos na preservação da alteridade, daquilo que não admite ser subsumido no lógico e no normativo (Lévinas, 1982; Merleau-Ponty, 1945). Esta ideia é relevante para denotar que o sujeito é inabarcável a si mesmo, reconhecendo-se contingente, mutável, também versátil, subversivo, indeterminado. Sobretudo quando estamos a falar de coexistência - e coexistência na diferença -, percorrida pelas singularidades de cada um. Pensar a vida, a morte, e que preço se paga no imediato e futuramente por escolhas e critérios de distribuição da dignidade e da iniquidade, são questões políticas incarnadas, onde o diálogo se enceta, por um lado, com a – perturbadora – admissão da fragilidade da liberdade (Butler, 2012; Stiegler, 2018) e, por outro, com a vista da verificação da

(des)adequação dos pressupostos éticos, maioritariamente modernos, ao mundo de hoje⁸⁶.

Encontramo-nos com o “eroticismo” de Iris Marion Young - essa possibilidade de “perdermos a nossa identidade, de cairmos”, mas também de se ter prazer em sair de si próprio “para compreender que existem outros significados, práticas, perspetivas [...] e que podemos aprender ou experienciar algo mais e diferente ao interagir com eles” (1990, pp. 239, 240). Um sentido alinhado, cremos, com o que Emmanuel Lévinas (2000) entende eticamente do desejo, ou seja, que este é um despedaçar da passividade do *ser*. O desejo é um movimento de saída do *ser* que não aspira a um retorno sobre si, ou pelo menos a um si como era antes.

Transpostos para o social e para o político, quer a atenção, quer o eroticismo ou o desejo são um alargamento da existência, em que “a socialidade será uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento”⁸⁷, sugerindo isto que o sociopolítico não pode ter a estrutura do conhecimento de ordem puramente abstrato (Lévinas, 1982, p. 61). Desprende-se o sentido que “conhecer” tem mais frequentemente e, de um representar, fixar, “capturar” ou “prender”, passa-se então a um “dar-se a”, ao deixar-se afetar por e em transformar-se, conhecer mais amplamente e num modo que envolve o sujeito eticamente, através de um “*dramaticamente existir*” (Pereira, 2006, p. 24, *itálico no original*).

Com efeito, o ser do corpo é sempre dado ao mundo, aos outros, às normas, às forças sociais e políticas que historicamente maximizaram a precariedade para uns e minimizaram para outros (Biasoni, 2023, pp. 2-3). E como nenhum destes pressupostos está à parte, e nem antes ou depois, da organização sociopolítica do viver, a vida de cada

⁸⁶ Em *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bernard Williams propõe-nos uma reflexão sobre a adequabilidade ou suficiência para o mundo atual, significativamente diferente do da Modernidade, dos recursos da maior parte da filosofia moral moderna. Ainda presos às “ideias administrativas de racionalidade”, com recursos que não mergulham o suficiente numa realidade de índole social e histórica, fica de parte a significativa tarefa de atender a “qualquer sentido concreto de uma vida ética particular” (2006, p. 235). Deste modo, sem uma imagem que traduza como a teoria pode relacionar-se com a prática, o pensamento ético abstrato incorre no perigo de se tornar improdutivo na crítica às instituições opressivas e enganosas, no alcance da liberdade e justiça sociais (*ibid.*, p. 236).

⁸⁷ A noção levinasiana de *socialidade* difere de “sociedade” porque, para o autor, esta última é totalizante, sintetiza o humano numa mesmidade (Lévinas, 1982, pp. 83-84).

um, mesmo antes do nascimento, está de algum modo nas mãos de outros. Nesta dependência, a capacidade de definir um projeto, ou de definir significados e possibilidades, a partir da situação que se vive, pode ser habilitada de vários modos, mas também pode ser suprimida. Na realidade, alguns corpos estão mais sujeitos do que outros a essa supressão, à violência, ao desprezo ou mesmo à morte, como “os corpos que se configuram à margem da matriz cultural hegemónica, por ocorrerem fora da esfera da inteligibilidade” ou, ainda, como os corpos aonde convergem intersecções de outras identidades subordinadas (Alcoff, 2006; Biasoni, 2023; Spivak, 1999). Destes, todavia, poderão resultar renovadas significações do agir e do pensar políticos, capazes de afirmar uma ontologia do sensível (Stiegler, 2018) que equaciona a ontologia do sujeito vs. objeto e que, a nosso ver, suplanta esta última, porque capacita para a *socialidade* que afluímos com Lévinas.

A vulnerabilidade do corpo, ou se quisermos, a sua precariedade - uma condição à qual todos estão expostos pelo simples facto de se conviver com outras pessoas, influências e elementos -, nem sempre é visível, ou reconhecida e apreendida⁸⁸. E não bastará o recurso a uma identificação com a identidade X ou Y para denunciar vulnerabilidades diferenciais, pois a opressão social dá-se, em muitos casos, pela intersecção de várias identidades num mesmo sujeito – por exemplo, uma mulher negra *queer* pobre sofre impactos cumulativos de várias estruturas que podem ser mais danosos, em dado contexto sociopolítico e cultural, do que no caso de uma mulher branca homossexual de classe média. Queremos com isto dizer que, é enquanto encarnações complexas de distribuições estruturais de vulnerabilidade, a acarretar prejuízos *diferenciados* consoante a “raça”, o género, a classe e a sexualidade que se vive (Davis, 2013, pp. 291-292), que os corpos deverão ser atendidos nas suas

⁸⁸ “Apreensão”, segundo Judith Butler, pode ser uma forma de conhecimento associado ao sentir e à percepção; nem sempre enquanto um modo conceptual de conhecimento, mas que nos permite saber, para o caso, que há vidas que não são plenamente reconhecidas por processos instituídos de reconhecimento. Certamente que o que se apreende é facilitado pelas normas de reconhecimento, “mas seria um erro dizer que estamos totalmente limitados pelas normas de reconhecimento existentes quando apreendemos uma vida”. É por isto um termo menos preciso do que “reconhecimento”, pois pode implicar marcação, registo ou admissão, sem reconhecimento total, mas que amplia os modos de tornar visível a precariedade (Butler, 2009, pp. 4-5).

dificuldades, e não enquanto uma suposta especificidade ou particularidade da identidade X ou Y.

Além do mais, tentar apreender a precariedade a partir de uma identificação de identidades, isto é, enquanto se designa umas como mais “patológicas” do que outras, é uma distração perigosa. Como somos elucidados, jogar o jogo “o que é pior?” é perguntar, por exemplo, “se é pior ser mulher ou latina, pior ser negro ou cego, pior ser gay ou pobre”, registrando cada identidade como “a capacidade de se ter maiores ou menores poderes para superar a intolerância e o preconceito social” (Davis, 2013, p. 292). Na verdade, o debate sobre a influência opressiva do social pode transformar-se “rapidamente e frequentemente em discussões sobre os custos comparativos de mudar a sociedade e de fazer adaptações, comparações sobre a qualidade de vida, e especulações sobre se as desvantagens sociais são intrínsecas ou extrínsecas ao grupo” (Davis, 2013, p. 292). Dissimulam-se, porém, nessa arena dois pontos importantes – primeiro, que a identidade é um processo ativo, multidimensional, histórico, corporeamente situado, contingente, inacabado, e não uma essência metafísica, autónoma, posta como imutável e passiva; e, segundo, que a discriminação social, a violência e a intolerância que cada grupo social ou indivíduo enfrenta tem uma preponderante ordem *estrutural* (ibid., p. 293), pelo que as condições para uma vida plena e para escolhas pessoais e coletivas, não estão, nem à partida, nem durante a mesma vida, igualmente disponíveis, nem justamente distribuídas por todos.

Ao mesmo tempo, as normas de reconhecimento instituem-se sob esquemas de inteligibilidade a que se obedece, muitas vezes, sem se perceber e tais esquemas, ainda que dominantes, não são necessários pelo que, bem assim, podem ser de outro modo. Inclusivamente a conceptualização e a discursividade dominante não só designam, como elas próprias produzem noções acerca de quais vidas importam e quais vidas são acessórias. Informam problematizações e deliberações acerca do viver e do morrer humanamente. Repare-se como, de facto,

temos debates em curso sobre se o feto deve contar como vida, ou como uma vida, ou como uma vida humana; temos outros debates sobre [...] o que constitui a morte, se é a morte do cérebro ou do

coração, se é o efeito de uma declaração legal ou de um conjunto de certificados médicos e legais. (Butler, 2009, p. 7)

E em todos estes debates se envolvem “noções contestadas de pessoalidade e, implicitamente, questões relativas ao ‘animal humano’ e à forma como essa existência conjuntiva (e quiasmática) deve ser entendida” (ibid.). O que se pretende sublinhar é que o facto de estes debates existirem “não implica que a vida e a morte sejam consequências diretas do discurso [...]. Pelo contrário, implica que não há vida nem morte sem uma relação com algum enquadramento” (Butler, 2009, p. 7). Porque a vida e a morte excedem o discursivo e “ocorrem entre, fora ou através das molduras pelas quais são maioritariamente organizadas”, acabam por pôr em causa a necessidade de mecanismos através dos quais os campos ontológicos são constituídos, entenda-se desde logo sobre o que se constitui como “vida” (ibid.) e, depois, sobre a sua relação com a vulnerabilidade e a precariedade em diversos contextos.

A produção discursiva é, na verdade, parcial e cada instância normativa é ofuscada pela possibilidade do seu próprio fracasso, sendo que, muitas vezes, esse fracasso assume uma forma figurativa (Butler, 2009, p. 7), sem reivindicar um estatuto ontológico certo. Na verdade,

uma figura viva fora das normas da vida não só se torna o problema a ser gerido pela normatividade, mas parece ser aquilo que a normatividade está destinada a reproduzir: é viva, mas não é uma vida. Ela fica fora do quadro fornecido pela norma, mas apenas como um duplo implacável cuja ontologia não pode ser garantida, mas cujo estatuto de vida está aberto à apreensão. (Butler, 2009, p. 8)

Outras desestabilizações questionam as normas hegemónicas, expostas através de corpos-identidades não reconhecidos normativamente, excluídos de alguma maneira da matriz social – como dizemos dos corpos intersexo, não-binários e *queer* - e que, por manifestarem publicamente a precariedade que os atravessa, atuam como vetores de poder questionador (Butler, 2009; Butler & Athanasiou, 2013). Propõem-se, nessa

expressividade, ter lugar, ocupar e persistir num espaço que a legitimação normativa lhes nega ou, então, que o enquadramento legal não habilita ainda.

As normas através das quais cada um pode entender-se, conhecer-se e à sua capacidade de sobrevivência, atuam no momento mesmo em que se pondera acerca de *quem* é, pois, sob o efeito de quadros normativos estabelece-se antecipadamente “que tipo de vida será uma vida que vale a pena ser vivida, que vida será uma vida que vale a pena ser preservada e que vida será digna de ser lamentada” (Butler, 2009, p. 53). Quando se empodera, o sujeito está na verdade a enfrentar já um mundo que não escolheu, onde se inclui o seu corpo. E certos tipos de corpos aparecerão de forma mais precária, logo à partida, do que outros, dependendo das versões ou “da morfologia em geral, que apoiam ou sustentam a ideia da vida humana que vale a pena proteger, abrigar, viver, chorar” (ibid.).

Nesta moldura, e porque nem sempre a precariedade é reconhecida, apreendida ou visível mesmo às estruturas que deveriam mitigá-la, defendemos que se deve ponderar uma “ontologia que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a afeição, a interdependência, a exposição, a persistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações da linguagem e da pertença social” (Butler, 2009, p. 2). Uma ontologia que requer então um pensar sensível, onde “[a]prender o mundo e o homem não é apenas pensar *sobre*, é *senti-los*, *querendo-os*. Pois o pensar tem ficado comprometido num *sobre* ou numa *fragmentação* que, muitas vezes, revela uma dissociação alienante” (Pereira, 2006, p. 24, *itálico no original*).

O corpo é afirmação primordial de realização de vida, reconhecidamente dramático porque os processos que os constituem não são claros, antecipáveis, nem linearmente causais. Sem um absoluto “exterior” e “interior”, tais processos são complexos e abertos, podendo ser violentos, mas também comoventes, e co-moventes por se conduzirem mutuamente. Respondendo a críticas à sua teoria da performatividade de género - que perguntavam se tudo, e o corpo em particular, era discursivamente construído - Butler (1993) responde que o corpo excede qualquer tentativa de captura pelo discurso e excede a distinção forma/matéria. Será por certo esse excesso que permite configurações alternativas, pois o corpo é irreduzível a um só

modo de o pensarmos, de o representarmos. É irreduzível inclusive às fronteiras de pele, na medida em que é significado e antecipado pelos limites do hegemónico, pelas relações políticas, jurídicas, contratuais, familiares, sociais, económicas e passionais que aí se figuram (Butler, 1999).

A propósito dos tipos de elisão e das exclusões implícitas na formação do sujeito, do que melindra as aspirações de teorias essencialistas e de teorias construtivistas acerca da subjetividade e da identidade, Butler enfatiza que,

há um ‘fora’ daquilo que é construído pelo discurso, mas não se trata de um ‘fora’ absoluto, de uma existência ontológica que excede ou contraria as fronteiras do discurso; enquanto ‘fora’ constitutivo, é aquilo que só pode ser pensado - quando pode - em relação a esse discurso, nas e como as suas fronteiras mais ténues. O debate entre construtivismo e essencialismo passa assim ao lado da questão da desconstrução, pois a questão nunca foi a de que ‘tudo é discursivamente construído’. (1993, p. 8)

Não se pode, então, abordar o que seja extra-discursivo sem explorar e conhecer melhor as possibilidades discursivas acerca da materialidade, do corpo em específico, que participam nos processos de estabilização, naturalização e diferenciação do sujeito identitário. E a questão acerca do “tudo é discursivamente construído”, quando e onde seja colocada, só pode pertencer a uma espécie de “monismo discursivo [...] que recusa a força constitutiva da exclusão, do apagamento, da exclusão violenta, da abjeção e do seu regresso disruptivo nos próprios termos da legitimidade discursiva” (Butler, 1993, p. 8). O esforço para contrariar tal monismo e para dar conta de processos extra-discursivos, atira o pensamento em contracorrente de filosofias do sujeito - ou filosofias do Cogito - que, como referiu Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, não tratam a alteridade *enquanto* constituinte do *si mesmo*. O sujeito formulado *absolutamente*, no caso das filosofias do sujeito de base transcendental, ou então formulado como *complementado*, mas não constituído por uma intersubjetividade, como no caso das filosofias do sujeito de base empírica, reportam uma subjetividade sempre primeira, fundacional (1990, pp. 13-15). Não deixa de ser um posicionamento que pretende

driblar a inescapável dependência e sujeição a um *topos*, o lugar situacional do sujeito. Assim, Ricoeur afirma que a ambição de um fundamento final e último, que daria significado filosófico ao “eu”, é tão responsável pela exaltação deste “à categoria de primeira verdade”, como pelo seu “rebaixamento à categoria de grande ilusão” (1990, p. 15).

Se é verdade que esta ambição por este último fundamento se radicalizou de Descartes a Kant, depois de Kant a Fichte e, finalmente, ao Husserl das *Meditações cartesianas*, pareceu-nos, no entanto, suficiente apontar o seu lugar de origem, no próprio Descartes, cuja filosofia atesta que a crise do Cogito é contemporânea da posição do Cogito. (Ricoeur, 1990, p. 15)

Assim que se pretendeu prender o Cogito a um não-lugar, o transcendente, iniciou-se propriamente a sua crise. A metafísica da individualidade, tal como a metafísica da soberania, situam o sujeito abstratamente, mas o corpo posiciona o sujeito aqui, como *carne*, “ou seja, a substância viva comum na qual corpo e intelecto coincidem e são indiscerníveis” (Negri, 2002, p. 40). Posiciona o sujeito como relação, processo, construção - “[o] corpo é trabalho vivo, portanto expressão e cooperação, portanto construção material do mundo e da história” (ibid., p. 42).

O corpo está situado, e enredado, no capital e na redistribuição, no trabalho, na educação, nas migrações, nos laços sociais e íntimos, na ciência e nas instituições. Também no futuro da humanidade. O desenvolvimento humano, desde as necessidades mais básicas até à vontade de transformação, metamorfoseou os corpos de vários modos – músculo, templo, máquina, propriedade, sexo, monstro, proletário, pecador, massificado, clínico, identitário, arte, jurídico, ciborgue, *queer*, reprodutor. E já não existe viabilidade de discurso sobre a exploração, “quer ele se refira à produção das mercadorias quer, sobretudo, ele diga respeito à reprodução da vida, que não atinja diretamente os corpos” (Negri, 2002, p. 43). O corpo sempre foi assunto de problematização, e o que é pertinente admitir é o modo como “atrai irresistivelmente aquilo que parece estar a pô-lo em causa” (Miranda, 2017, p. 100). Em momentos de incerteza e de transformação social, a representação do corpo volve-se fulcral e –

admitindo que corpo e mundo se constituem mutuamente, que o corpo é produtor de significações -, se o corpo muda, então o mundo muda. Esta força é enunciada na reflexão de Merleau-Ponty, em que,

a minha existência como subjetividade é uma só com a minha existência como corpo e com a existência do mundo, e que, em última análise, o sujeito que sou, concretamente captado, é inseparável deste corpo e deste mundo. O mundo e o corpo ontológicos que encontramos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, é o próprio mundo contraído numa apreensão global, é o próprio corpo como corpo-saber. (1945, p. 467)

Os contextos sociais, económicos e culturais contemporâneos favorecem a desconstrução da universalidade abstrata, da objetividade pura e de intentos totalizadores. Sugerem-nos o corpo, a diferença e as experiências resistentes, por vezes mesmo fraturantes, como uma matéria-prima desconsiderada durante demasiado tempo para a plausibilidade de cenários políticos, para a justiça, a liberdade e a igualdade. O corpo não é matéria formada e/ou informada, mas matéria informante e transformante (Medico, 2019; Tolman et al., 2014).

É através do corpo situado, na sua tarefa dinâmica em vista de um atual ou de um possível, que se define o saber originário do sujeito – não através de espacialidades de posição, objetivas, como pontos e figuras determinadas por relação a outras posições, mas através de uma *espacialidade de situação*, apercebida e vivida pelo sujeito e que comporta horizontes (Merleau-Ponty, 1945, pp. 116-117). Ampliando o ver e o conhecer, que não se sintetizam então no representar, nem no totalizar, propõe-se ao pensamento, além da partilha do *logos*, reiteramos, a experiência corpórea, sensível que já não é mera passividade, mas produção de relações entre campos ontologicamente desconectados - o pensar como dominação e o ver como servidão, ou ainda, o intelecto como razão e a matéria como sensação – e que, desse outro modo, advêm uma só realidade, uma “nova região do ser”, relacional, fluída (Rancière, 2000, pp. 14, 26-45).

Permite-se, pela atenção diversa ao corpo nos estudos científicos e sociais, multiplicar discursos sobre o sujeito incarnado. Tal desdobramento acarreta implicações

importantes, nomeadamente algum desacordo entre as ciências humanas e sociais quanto ao que é o corpo humano e como problematizá-lo no plano legal, político, psicanalítico, social e biológico (Braidotti, 1994). A designada “crise” da racionalidade moderna, ou do Cogito (Braidotti, 2013; Habermas, 1987; Ricoeur, 1990), como anotámos, concorre com a proliferação de discursos sobre matéria e materialização. A demarcar-se de dualismos mais canónicos e de uma subordinação à razão teórica, o sujeito incarnado propõe a revisão dos seus fundamentos e premissas. As inferências de tal revisão ramificam-se na vida política, ética, social e económica, embora sempre provisoriamente, uma vez que o mundo e o humano se transformam inexoravelmente. Insistimos que é este carácter instável e provisório – porque nunca plenamente atualizado – das escolhas, das decisões e das ações humanas, precisamente uma condição da “gestão da incompletude da sociedade” a que se chama política (Laclau, 1994, p. 37).

Daqui que consideremos relevante “repensar a ação política a partir de uma ontologia socio-corporal” (Biasoni, 2023, p. 36), ontologia que, dizíamos, postula um pensar sensível e situado enquanto condição para a formação de solidariedades entre sujeitos políticos diferentes, pois não se aprisiona no individualismo liberal e nas condições que estabelecem o estatuto de pessoa, mas observa as possibilidades de demais condições sociais para persistir e florescer. Ao mesmo tempo, entende-se que o corpo “na sua superfície e na sua profundidade” é um fenómeno social, na medida em que estando exposto aos outros, se responsabiliza pelos demais, mas também porque pode ceder à força e à elaboração social, pois “[a] sua própria persistência depende das condições e instituições sociais, o que significa que, para ‘ser’, no sentido de ‘persistir’, tem de depender do que está fora de si” (Butler, 2009, p. 33).

Não se pode depreender do até aqui descrito que o corpo seja uma superfície “natural” onde simplesmente se inscrevem significados sociais, algo que a filosofia antiga, como na reflexão de Aristóteles, compunha com a responsabilidade do legislador em educar o bom cidadão pelo hábito, pela razão e pelo intelecto – assim se fixava a idade para casar, se regulava a saúde física dos pais, dos bebés e das crianças, se supervisionava que histórias, imagens e peças de teatro deveriam ser aprendidas (1943, pp. 46-48). Também a filosofia da Modernidade, por seu lado, pode ter ajudado a

propagar a ideia de um objeto sempre aí pronto, ao pôr o corpo a funcionar “como garantia ‘última’ da identidade do ‘sujeito’, ou da ‘singularidade’ do ‘indivíduo’”, como substância juridicamente delimitada (Miranda, 2017, p. 84) que, suprimido de um contexto social e político, é separado insistentemente do que é público, velado sob o domínio do privado ou doméstico. Depreendemos, de outro modo, que o corpo está disseminado e faz uma ponte entre domínios correntemente afastados entre si, é deveras “aquilo que sofre, goza e responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define a sua disposição, a sua passividade e atividade” (Butler, 2009, p. 34). Daqui a responsabilidade de cada um em perguntar-se como vive com as estruturas desta “exterioridade”, como as reproduz e como lhes resiste.

Mais do que de vulnerabilidade e de fragilidade natural que requer amparo institucional, é do animismo de um corpo em ir ao encontro de, e de confrontar-se com o mundo, com uma alteridade – até intrusiva, porque afeta -, que define mesmo a condição de se ser corpo. Coabitar o mundo com quem não se escolhe à partida pode ser reconhecidamente difícil, propenso à hostilidade e mesmo à violência sobre os corpos e modos de ser-se mundo e sujeito, e talvez por isso mesmo, deva ponderar-se obrigações de ordem ética. A “ética deve tornar-se mais do que um projeto individual de autorrenovação, uma vez que as vidas são renovadas na companhia de outras. São essas relações que nos sustentam e, como tal, merecem a nossa atenção e compromisso coletivos” (Butler in Yancy, 2019, s/p). Inclusive os modelos de justiça restaurativa aferem que “os indivíduos mudam no contexto de comunidades e de relações, e é assim que as novas estruturas de relacionamento são construídas e as mais antigas são desmanteladas” (ibid.). Tal coabitação responsável em/pela liberdade de se ser, e que potencia as hipóteses de igualdade e o enfrentamento da precariedade, conforma o cariz da luta global contra a subjugação e a exploração, uma vez que, hoje, as circunstâncias são de escala mundial, com formas de dominação e de exploração outras, e onde os objetivos devem ser reequacionados através das distâncias, de se pensar através de um “nós” ampliado. Em boa verdade,

algo diferente está a acontecer quando uma parte do globo se ergue em indignação moral contra ações e acontecimentos que ocorrem

noutra parte, uma forma de indignação moral que não depende da partilha de uma língua ou de uma vida comum baseada na proximidade física. Nestes casos, estamos a ver e a pôr em prática laços de solidariedade que emergem através do espaço e do tempo. Estes são tempos em que, apesar de nós mesmos e independentemente de qualquer ato intencional, somos solicitados por imagens de sofrimento distante, em modos que obrigam a nossa preocupação e nos levam a agir, isto é, a expressar a nossa objeção e a registar a nossa resistência a essa violência através de meios políticos concretos. (Butler, 2012, p. 135)

Valorizar, pois, a obrigação de preservar as vidas, os corpos daqueles que possivelmente não escolheríamos, que não conhecemos ou não amamos, daqueles que também estão distantes na geografia e no tempo – pense-se nos que ainda não nasceram -, não é consequência que advenha exclusivamente da natureza de um contrato social para garantir proteção contra ameaças de vida. Segue-se sobremaneira das próprias condições sociais que expõem a precariedade do humano e confirmam que vivemos em sociedade, não por livre disposição, mas porque somos a isso impelidos, precisamente para mitigar a precariedade e a vulnerabilidade atreitas a uma situação corpórea, através de instituições sociopolíticas e económicas mais justas (Butler, 2018, pp. 45, 101, 211).

Daí, uma questão nuclear – “o que é que permite que uma vida se torne visível na sua precariedade [...], e o que é que nos impede de ver ou compreender certas vidas desta forma?” (Butler, 2009, p. 50).

Para esta tarefa de aproximação ao outro - apesar das lonjuras, ou precisamente por causa delas -, sugere-se considerar o afeto, como este predispõe a perceber o mundo de uma certa maneira, a deixar entrar umas dimensões e a resistir a outras (Butler, 2009). O afeto não é apenas de cada um, mas comunicado a partir de outro lugar. Note-se que,

[o] afeto depende de suportes sociais para o sentimento: só sentiremos em relação a uma perda perceptível, uma perda que

depende de estruturas sociais de percepção [do que conta como uma vida válida]; e só podemos sentir e reivindicar um afeto como nosso na condição de já estarmos inscritos num circuito de afeto social. (Butler, 2009, p. 50)

Confirmando-se a participação de estruturas sociais nos modos de perceber e avaliar a precariedade, e dos meios de comunicação enquanto veículos de visibilidade e de replicação dos quadros de inteligibilidade dominantes, atribui-se valor a uma vida na condição de esta “ser perceptível como vida” (Butler, 2009, p. 51). Todavia, saber ou ver que existem vidas com precariedade, não é o mesmo que perceber as vidas *enquanto* precárias, uma vez que esta percepção implica interpretações que são mais ou menos referenciais, e esta referencialidade não está à margem de relações de poder e de interações com o poder.

Atuando sobre os sentidos, as imagens operadas pelos media, como as de guerras, manifestações, ocupações, marchas e catástrofes, preparam uma apreensão seletiva do mundo porque amortecem o afeto em resposta a certas imagens e sons, e animam-no em relação a outras. Implicitamente está a minar-se “uma democracia sensorial”, porque é-se submetido a restrições sobre o que é sentido, é-se incitado a uma aceitação diferencial de expressões de violência e, ainda, à legitimação de dadas punições (Butler, 2012). O século XX, mas também o presente século XXI, continuam a dar exemplos de vidas e de corpos que são tidos como representativos de certos tipos de Estado, e de corpos e vidas que representam ameaças a um Estado ou cultura. Assim foi o caso em que se deu o genocídio arménio na Primeira Guerra Mundial, ou o Holocausto na Segunda Guerra Mundial, mas também infelizmente os numerosos, alguns persistentes ainda hoje, conflitos étnicos da ex-Jugoslávia, da República Centro-Africana, do Ruanda, do Sudão, o conflito curdo-turco, ou ainda os conflitos árabe-israelita e israelo-palestiniano.

Na gestão biopolítica das populações está a adentrar-se uma lógica de guerra tácita (Butler, 2020, p. 62), como ilustrado através de leis de imigração, de exílio e de deportação; da disseminação de ideais nacionalistas xenófobas que persistem em designar, com base em identidades étnicas, religiosas, de nacionalidade e de género,

quem é bem-vindo e quem constitui ameaça à democracia liberal, ou ao cotidiano de dada população, ou à identidade nacional. Uma lógica que escolhe e pretende justificar por quais vidas vale a pena lutar e quais as vidas que podem ser destruídas (Butler, 2009, 2020; Mbembe, 2017).

Possivelmente, e reforçando o que escrevíamos sobre o reconhecer-se a vida enquanto precária e sobre a apreensão do mundo através do afeto,

[p]ara encontrar a precariedade de uma outra vida, os sentidos têm de estar operacionais, o que significa que é necessário lutar contra as forças que procuram regular os afetos de forma diferenciada [...], oferecendo matrizes interpretativas [...] interpretações que não só atuam sobre os afetos, mas que tomam forma e se tornam efetivas enquanto afeto mesmo. (Butler, 2009, p. 52)

Isto sugere-nos uma ponte com a noção de “corpo vivido” [lived body], ou a “ideia unificada de um corpo físico agindo e experienciando num contexto sociocultural específico” (Young, 2005, p. 16), porque a nosso ver, é tal concretude que contribuirá para gerar proximidade ao distante e habilitar um compromisso ético mais do que local, onde o próprio entendimento da ética admite um lado de compreensão do social, e admite as suas ligações com a prática, com os modos em que poderá “esperar converter em potência efetiva a sua suposta autoridade racional” (Williams, 2006, p. 237).

O corpo vivido é uma noção derivada do “corpo-em-situação” do existencialismo beauvoiriano e da fenomenologia - o corpo que é simultaneamente produto de facticidade⁸⁹ e produto de liberdade. Embebido em conexões materiais concretas, tanto da existência corporal como de um ambiente físico e social, o sujeito idealiza, na relação com a sua facticidade e com a de outros, “projetos específicos, coisas que pretende realizar, formas como pretende expressar-se, deixar a sua marca no mundo, transformar

⁸⁹ Isto é, o corpo específico, desde logo com um dado tamanho, cor da pele, desempenho de órgãos, força, traços faciais, idade, movimento, vive num contexto também específico, que é “lotado por outras pessoas, ancorado à terra pela gravidade, rodeado por edifícios e ruas com uma história única, ouvindo línguas específicas, tendo comida e abrigo disponíveis, ou não, como resultado de características culturalmente específicas e processos sociais que lhe impõem requisitos específicos para aceder aos mesmos” (Young, 2005, p. 16).

o seu meio envolvente e as suas relações” (Young, 2005, p. 16). A “situação” no termo “corpo-em-situação” explicita, pois, a maneira como os factos da corporeidade, do meio social e físico aparecem à luz da consciência que se tem de liberdade e das formas em que esta é posta em prática (ibid.). É sob tal perspetiva, de como os corpos vivem um posicionamento estruturado e idealizado, que se compreende o olhar sobre, por exemplo, a proposta desconstrutivista de Judith Butler, “não como uma teoria da determinação ou constituição de sujeitos de género, mas como uma teoria dos movimentos variáveis de corpos habituados reagindo, reproduzindo e modificando estruturas” (Young, 2005, p. 26). Embora Young frise os sujeitos de género, no nosso entendimento a proposta de Butler versa sobre processos de subjetivação e, como tal, aplica-se a qualquer sujeito, não apenas aos de género.

A consciência de um persistir enquanto corpo precário e enquanto existência humana move o fulcro conceptual do indivíduo para as relações sociais e estruturais que produzem e moldam esse mesmo indivíduo (Butler, 2020, p. 147; Rae & Ingala, 2019, pp. 191-208). Neste friso, o direito a persistir é reequacionado como um direito social, e não apenas individual (Rae & Ingala, 2019, pp. 199-200) passível, portanto, de ser exigido coletivamente e numa aproximação ao *outro* pelo denominador comum do sofrimento, da instabilidade das condições de vida, e espoletando compaixão e solidariedade.

A suscetibilidade dos corpos à destruição e as obrigações éticas globais pelas quais essa destruição deve ser contida são entendidas alternativamente pela condição radical de situação corpórea e de interdependência, onde se reconhece que, para persistir, é preciso ser-se reconhecido de tal maneira que se saiba que toda as vidas são importantes, que cada perda é lamentada, que o corpo é tratado para viver e prosperar, pelo que a precariedade deve ser minimizada com condições para florescer (Butler, 2020, p. 59).

Sobressai o que consideramos uma igualdade incarnada. Na vez de uma distribuição igualitária de direitos individuais, a igualdade é entendida a partir de um denominador comum humano, o sofrimento (ibid.), que congrega os sentidos da dor

física e moral, como o do suportar, do perseverar e do resistir, presentes quer na vida, quer no processo de perda e de luto. Se,

a precariedade como condição generalizada assenta numa conceção do corpo como fundamentalmente dependente de, e condicionado por um mundo sustentado e sustentável; [então] a capacidade de resposta - e, portanto, em última análise, a responsabilidade - está localizada nas respostas afetivas a um mundo sustentado e imposto. Uma vez que essas respostas afetivas são invariavelmente mediadas, elas evocam e implementam determinados quadros interpretativos; podem também pôr em causa o caráter assumido desses quadros e, dessa forma, fornecer as condições afetivas para a crítica social. (Butler, 2009, p. 34)

Fazendo jus a esta argumentação, a prática sociopolítica beneficiará não só de instituições democráticas cada vez mais responsivas e responsáveis por uma relação *eu-tu-eles* - onde tínhamos já elucidado, com Ricoeur, que o *eles* são os regidos pelas mesmas leis, mas também os que não conhecemos e toda a humanidade -, como beneficiará também de solidariedades interseccionais, onde as vidas precárias contam igualmente, resistem à biopolítica do racismo e da demais lógicas de violência e opressão quotidianas. Seja no prazer, na raiva, no sofrimento ou na esperança, o corpo baseia nos afetos um material próprio de ideação e de crítica, uma interpretação ativa de um campo de inteligibilidade que ajuda a formar e a enquadrar a capacidade de resposta às condições de vida (Butler, 2009, p. 34). O mundo do qual se depende, mas que também se impõe e invade, exige muitas vezes uma capacidade de resposta inicial, mas consequente, e depois um enfrentamento em formas complexas, por vezes ambivalentes, onde participam em partes igualmente significativas os afetos e a razão para um conhecimento ou sabedoria prática.

Nessa capacidade de resposta, a atuação performativa dos corpos em manifestação política, por exemplo, revela que as condições sociais da vida são precisamente aquilo que têm de ser alcançado politicamente – porque não estão garantidas à partida e, sobretudo, porque são elas que fornecem os ideais pelos quais

“estamos obrigados”⁹⁰ coletivamente a reivindicar o social, ele próprio, enquanto estrutura nuclear na definição de cada pessoa e na realização da igualdade, da liberdade e da justiça (Butler, 2012, p. 150). Comprometidos, portanto, com outros “em aliança apaixonada e temerosa, muitas vezes apesar de nós próprios, mas, enfim, por nós próprios, por um ‘nós’ que está constantemente em construção” (Butler, 2012, p. 150).

A responsabilidade ou o vínculo ético pode ser pensado com base nessa estruturação socialmente extática do corpo. Mas convoca algumas questões. Se a responsabilidade está, no começo, conceptualmente vinculada a um “eu”, como pensar a responsabilidade *por* ou *com* outro? Admitirá aquele “eu” ser, sequer, possível sem o outro? E se for, afinal, um “nós”, de que “nós” se tratará? (Butler, 2012). Perceba-se nestas questões a busca pelo tipo de responsabilidade que se pode instituir quando o “eu” é de um outro modo, ou seja, que não é identificável individualmente e, a par disto, de um “nós” que não é atreito a uma comunidade de “iguais”, mas heterogênea.

Neste sentido, Butler propõe, com uma base em Lévinas, que esse outro modo de “eu” é uma *relação* e precede ontologicamente a individuação do “eu”; e, ainda, que tal relação é ética e define propriamente um “eu”.

Veja-se como.

A delimitação de um “eu” implica a existência do que não é “eu” – será um “tu” ou um “outro” - e, portanto, antes mesmo da individuação, está já alguma forma de ligação. Esta constituirá uma relação ética na medida em que, ligado a outro que não se conhece cabalmente é-se exposto ao que não se prevê, nem se controla e, assim, a condição de se ser vulnerável está aí antes de qualquer deliberação, sendo necessária para o agir ético. E preservar o *outro* é imprescindível dado que se protege a ligação que instituiu o “eu” e, com efeito, a perspectiva autocentrada acaba por se dispor ao apelo do outro (Butler, 2012, pp. 141-142).

Complementa depois a autora, que o compromisso de preservar a vida do outro nos coloca “invariavelmente confrontados com as condições corporais da vida” e isto inclui, não apenas a persistência corporal do outro, mas também as condições

⁹⁰ Porque não é matéria de escolha com quem coabitar o mundo, nem é matéria de escolha a condição de interdependência humana para persistir vivendo.

envolventes que tornam digna a vida nesse corpo e através desse corpo (Butler, 2012, p. 147). A partir do momento em que a reivindicação existencial é articulada segundo uma dada circunstancialidade ou especificidade, deixa de ser puramente existencial. Assim vemos que a precariedade – que expõe a nossa socialidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência - é indissociável da dimensão da política que trata da organização e da proteção da situação corpórea (Butler, 2012, pp. 148, 150). Nesta moldura, lutamos na, com e contra a precariedade.

A igualdade que deriva de uma proposta assim não está a ilustrar que todas as vidas são igualmente precárias, refere, sim, “o facto de que todas as vidas merecem ser vividas e que todos os corpos devem ter o mesmo direito de serem habitados” (Biasoni, 2023, p. 36). E porque não se é sujeito à precariedade sempre da mesma forma, reivindica-se a liberdade perante a coerção e a subjugação de estruturas que, sendo vitais à prossecução de uma vida boa, não estão a preservar ou não estão a criar as condições sociais que podem fazer face aos problemas vividos.

Note-se, não obstante, o carácter crítico da diferença no quadro desta conceção de igualdade social, a evidenciar que há pontos agudos de precariedade que recaem sistematicamente nos mesmos corpos e nas mesmas vidas (Biasoni, 2023, p. 36). Os modos em que uma vida é apercebida e é sustentada dependem fundamentalmente de redes sociais e políticas em que o corpo vive, em que é considerado e tratado, mas também como essa consideração e tratamento facilitam dadas vidas e, pelo contrário, tornam outras inabitáveis. Daí que os direitos reivindicados no âmbito da aliança política sejam plurais e devam ser exigidos coletivamente, pois,

[a] aliança entre corpos abjetos e marginalizados, de reconhecimento cultural, da política estatal e da economia capitalista, funciona como sustentação ou suporte material necessário para a sua expressão na aparição pública. Os corpos, na sua proximidade, estabelecem um ‘entre’ que homogeneíza, mas mantém as suas diferenças, enquanto delimita o campo de ação política, que muitas vezes ultrapassa o dos recursos legais e institucionais. (Biasoni, 2023, p. 36)

Deste modo, os corpos em aliança atuam de forma performativa, “pois produzem e configuram, na sua aparência, o terreno e os limites do espaço público. É uma maneira em que os corpos agem contra a precariedade a partir da sua condição precária” (Biasoni, 2023, p. 36). O modo como se conceptualiza o corpo no campo político não deixa, pois, de se relacionar com a percepção que temos acerca da sua dependência, desde logo para o seu entendimento e formação, de estruturas de organização e de relações de poder normativas, mas ao mesmo tempo, do reconhecimento de que a sobrevivência humana não depende tanto da manutenção e vigilância das fronteiras mantidas por essas estruturas – sejam geográficas, económicas, identitárias, legais, territoriais, culturais –, como do entendimento do estatuto precário do corpo que, além da condição do sofrimento pode, enquanto formulação de um afeto, servir como condição de possibilidade de resposta-ação, isto é, como ato radical de interpretação face a uma subjugação não desejada e imprevista (Butler, 2009, pp. 52, 61).

O corpo, vamos confirmando, é onde se encontra uma série de perspectivas que não são necessariamente nossas. Nem totalmente possuído pelo próprio, nem delimitado absolutamente, e nem autorreferencial ou autossuficiente, o corpo humano, num mundo de contacto nem sempre intencional, que é temporal e social, é simultaneamente a capacidade de sobrevivência - “a condição do encontro apaixonado, do desejo, da nostalgia e dos modos de enfrentar e de direccionar, de que depende o sentimento de vida” -, e a condição de exposição ou desapropriação por ser precisamente ele o alvo explorado e atingido no caso de coerção, de constrangimento, de dano físico e de violência estrutural (Butler, 2009, p. 55).

De matérias-primas e de (des)construções consideradas neste capítulo 1. da tese, que denotam condições do mundo atual para o alcance e a relevância político-prática da identidade na contemporaneidade segue-se, no capítulo 2., um reposicionamento no plano conceptual de noções-chave, como identidade e política, perscrutando ainda a possibilidade de mudança estrutural a partir de tal reconceptualização. Somos guiados nesse labor a uma análise crítica sobre o lado de inovação democrática das políticas de identidade - na criação de sujeitos e de espaços políticos outros -, e sobre o seu poder

de mobilização de um pensamento em complexidade, ou interseccional, que dialoga com a diferença.

2. Para uma conceptualização das Políticas de Identidade

Much Madness is divinest Sense –
To a discerning Eye -
Much Sense - the starkest Madness -
'Tis the Majority
In this, as all, prevail -
Assent - and you are sane -
Demur - you're straightway dangerous -
And handled with a Chain –⁹¹

Emily Dickinson, *Much Madness is divinest Sense*.

Não surpreende que, por vezes, faltem certezas sobre o que é referido quando se aborda políticas de identidade. A ideia de identidade é propulsora de uma multivalência, mas também de uma apontada ambiguidade no que concerne às políticas de identidade, e tal decorre de ser um termo que tanto denota uma categoria prática, quanto uma categoria de análise (Brubaker & Cooper, 2000). Podemos dizer que as interpretações e as potencialidades das políticas de identidade são em certa medida traídas pela própria palavra “identidade”, cuja aceção imediata aponta algo que é *idêntico a*, ou uma identificação, ou uma paridade absoluta. E o seu uso percorre contextos diversos, como aquele em que as pessoas pretendem dar sentido a si próprias, às suas atividades e ao que partilham ou, ainda, aquele em que querem dar conta de como diferem de outros. Na política é usada para organizar e justificar fins de acordo com determinadas linhas ou ideologias. Em diversas áreas de conhecimento serve analiticamente como conceito central de universos que vão da linguagem à psicologia, da lógica à sociologia, do urbanismo e das relações internacionais aos estudos culturais e da arte, para nomear apenas alguns.

As políticas de identidade movem-se em domínios que vão do multiculturalismo aos movimentos feministas e de “raça”; dos direitos humanos, civis e culturais ao

⁹¹ Em tradução livre – “Muita loucura é o Sentido mais divino –/ Para um Olhar perspicaz –/ Muito sentido – a mais absoluta loucura –/ Nisto, como em tudo, / A maioria prevalece –/ Consente – e serás são –/ Resiste – e logo serás perigoso –/ E tratado com correntes” (Dickinson, 1862/1960, p. 209).

ambientalismo e à paz; da democracia à nacionalidade; do ativismo baseado na sexualidade, como os de lésbicas e *gays*, aos baseados no género trans, não-binário, *queer* e intersexo; movem-se também de movimentos separatistas no Canadá e em Espanha⁹², aos conflitos nacionalistas na África e Ásia pós-coloniais⁹³ ou nos antigos países comunistas da Europa Oriental⁹⁴. Em tal amplitude acabam por conformar-se hierarquizações de interesses, ou a designação de prioridades sociopolíticas, o que é consequente nos impactos e nos tempos de resposta às diferentes demandas. Alguns autores referem-se aqui a “falsos radicalismos”, isto é, à priorização oportunista de uma determinada luta sobre outras, e a “falsos gradualismos” a expressarem uma triagem de lutas segundo raciocínios como “agora deve-se lutar contra a ditadura militar e pela democracia popular, e deixar por enquanto de lado os sonhos de socialismo” (Žižek, 2013, p. 5).

Na verdade, incorre-se há muito num ruído conceptual e discursivo que desmobiliza inclusive a atenção sociopolítica de outras perspetivações de justiça, democracia, do comum e de solidariedade. Kwame Anthony Appiah corrobora que há um problema com o conceito de identidade, desta vez dentro de um grupo, pois,

pode sugerir que todas as pessoas com uma determinada identidade são, num sentido forte, idem, ou seja, iguais, quando, na verdade, a maioria dos grupos são internamente bastante heterogéneos, em parte porque cada um de nós tem muitas identidades. A resposta

⁹² Damos exemplo no Canadá do movimento pela independência da província do Québec e, em Espanha, dos movimentos da Galiza, da Catalunha e do País Basco.

⁹³ Como os que ocorreram ou ainda ocorrem em pontos de tensão em Angola, Moçambique, África do Sul, no Ruanda, no Sudão – donde emergiu o Sudão do Sul -, e no Mali. Na Índia, o movimento Calistão dos separatistas *sikh*, teve muita expressão nos anos 1980 e, embora mais silenciado hoje na Índia, tem ganhado expressão na diáspora - em 2023, deu mesmo azo a conflitos diplomáticos entre o Canadá, país que tem a maior comunidade *sikh* fora da Índia, e a Índia. Detalhes sobre este conflito recente podem ser consultados em artigo online de Helena Tecedeiro, na página do Diário de Notícias <https://www.dn.pt/arquivo/diario-de-noticias/calistao-o-sonho-dos-separatistas-sikhs-no-centro-da-crise-entre-india-e-canada-17051314.html> [accedida em 20 de março de 2025].

⁹⁴ Lembre-se o caso da antiga Jugoslávia, donde resultaram fragmentações territoriais que deram lugar à atual Bósnia-Herzegovina, ao Montenegro e à República Sérvia. Também damos nota dos conflitos no Kosovo, que continua hoje sob vigilância sérvia, e entre o Chipre e a Turquia.

correta a este problema é simplesmente estar consciente do risco.

(2006, p. 15)

Pelo que, ao perguntar-se pelo epíteto “de identidade”, dever-se considerar se se trata de algo com uma especificidade própria, ou se é redundante, até desnecessário convocar a identidade quando o questionamento radical é afinal, sobre a justiça, a igualdade e a liberdade. Isto é inerente a outra dúvida - se, da própria diversidade identitária, se consegue abstrair algo de interessante comum a todas (Appiah, 2006, p. 15). É certo que se está a problematizar a justiça, a igualdade e a liberdade, assim como o universal e o particularismo, ou ainda o comum e a noção de humanidade. Termos que tanto personificam conceitos, como processos e, por vezes, objetivos. Porém, pergunta-se a quem serve essa justiça, essa igualdade, essa liberdade, esse comum, essa universalidade e humanidade? E quem é excluído dos seus âmbitos? As questões referentes a “raça”, a pessoas transgênero, intersexo, sem-abrigo, portadores de necessidades especiais, idosos e doentes psiquiátricos (Anspach, 1979; Mitchell et al., 2019; Siebers, 2016) são exemplos mais imediatos que fazem perceber, já numa base quotidiana, a existência de desadequações e de negligências, também de formas de dominação e de subjugação que muitos sofrem por parte de indivíduos, de grupos, de organizações e de instituições. Estas imparidades, em diversos níveis e cruzamentos entre si, decorrem de quadros conceptuais - alguns porventura desajustados da realidade sociopolítica hodierna -, que estabelecem diferenças de valor entre dadas identidades e entre modos de vida, pelo que estruturam a forma como os sujeitos marginalizados se veem e são vistos por outros (Butler & Athanasiou, 2013; Spivak, 1988, 1999).

O termo “identidade” foi mais difundido desde as décadas de 1970 e 1980 como uma resposta à injustiça social, ao preconceito generalizado e à agressão suportada por membros de grupos minoritários específicos (Diamond, 2012, p. 64). Uma das ideias estruturantes era a de que “nenhuma denominação de grupo superordenado” - como *homem*, *humanidade*, *classe trabalhadora* ou *povo* -, deveria ser utilizada sem “reconhecer as diferenças que existem no seio do agregado”, diferenças como homem e mulher, pessoas com deficiência e incapacidade, nativos e imigrantes (Zaretsky, 1995,

p. 244). Nesse quadro, “políticas de identidade” terá então a especificidade de reportar as necessidades e a luta política de pessoas que não são protegidas, reconhecidas, dignificadas ou valoradas nos seus direitos e interesses por carregarem uma dada diferença identitária.

Antes de tal perspectiva, de que partimos para chegar a mais elaborações, outros contributos, que não apenas os filosóficos, revestiram o termo “identidade” de mais interpretações e, daí, o que se entende por “políticas de identidade” também sofreu modulações. No nosso trabalho, tais contributos foram profícuos para a conceptualização da identidade, também nos casos em que serviram de contraste com aquilo que defendemos, e que esperamos realizar no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?*

Em todo o caso, quando hoje há pessoas que continuam a ser espancadas, por vezes, mortas por serem mulheres, negros, homossexuais, *queer*, transgénero, uma minoria étnica ou, ainda, por pertencerem a uma dada religião, então, mais do que um recurso de cidadania, as políticas de identidades devem passar a ser entendidas na sua forma mais poderosa, a de uma política que tem a ver com sobrevivência e com resistência (Diamond, 2012, p. 64). Sublinhe-se que sobreviver e resistir acrescentam, por estes dias, um outro drama ao drama de se ser explorado - “o drama de ser totalmente privado dos meios básicos para se deslocar, para participar na distribuição geral das coisas e dos recursos necessários para produzir uma aparência de vida” (Mbembe, 2021a, p. 30). A par da repressão, o bem-estar e o consumo tornaram-se já em duas “tecnologias de disciplina social, se não mesmo de ‘pacificação’”, que os governos podem utilizar na sua tentativa de desmobilizar a sociedade; como tal, o bem-estar e o consumo transmutaram-se em “ferramentas críticas na construção e desestruturação da cidadania” (Mbembe, 2021a, p. 30) e mesmo das relações sociais - por um lado a desvincularem-se de cuidado ético e a serem reinterpretadas como relações entre consumidores, e por outro, a pretenderem escolher quais identidades têm lugar, e de que modo, nessa esfera de bem-estar.

A significação mais vulnerável que “identidade” pode expressar - e que orienta algumas críticas negativas sobre políticas de identidade - decorre da sua compreensão

enquanto uma verdade imutável sobre o “eu”, caso em que se prescreve uma natureza determinística, uma essência, no sentido em que algo adquire “realidade” num senso pré-linguístico. Esta interpretação deriva da essência aristotélica, da ideia de uma característica estável, comum aos membros de uma espécie natural. Thomas Hobbes e John Locke, criticando a ambição aristotélica de se pretender conhecer algo que não pode, afinal, ser conhecido – “o real tal como existe, oculto à percepção e, portanto, à descrição” -, propuseram de outro modo o conceito de essências nominais em que “a essência de uma coisa é a sua definição verbal: não é mais do que ‘um acidente pelo qual damos um certo nome a qualquer corpo, ou o acidente que denomina o seu sujeito’” (Alcoff, 2006, p. 14). Parecem reconhecer, assim, as idiossincrasias da linguagem e habilitam, ao mesmo tempo, a compreensão de que não são apenas as entidades individuais que podem ter uma plena identidade. Seria deste modo que, por exemplo, “uma defesa feminista de ‘essências nominais’ poderia lidar confortavelmente com as variações linguísticas, históricas e culturais no modo como o feminino é designado” (Battersby, 1998, p. 29). Todavia, também naquela interpretação vemos a política cambalear para o determinismo, por desconsiderar-se que o nomear é um efeito que deve muito à índole produtora e reguladora das estruturas de poder sociopolíticas. Porque certamente “[p]ossuir o poder é exercer a língua: dominar é nomear” e “aquele que atribui um nome tem o direito de criar a forma de uma língua tecida por imagens políticas e jurídicas específicas” (Vilela, 2010, p. 48). Estamos no âmbito próprio de relações que, implícitas no nomear, instauram e legitimam o certo e o errado, o real e o imaginário; no fundo, que balizam o que “é”, o que “não é” e o que pode vir a ser, estabelecendo crenças e critérios para reger o viver.

Sob desígnios essencialistas, a política identitária pode tornar-se demasiado estreita e fazer perder de vista um possível denominador comum que entrelaça muitas identidades e que as faria lutar em colaboração para propósitos universais – recordamos que falamos da vulnerabilidade do humano ao contingente, da exposição ao que não se conhece e ao que não é controlável, correspondentes de uma face estrutural, sistémica que designa a precariedade de tantos. Hoje nas vidas de uns, amanhã possivelmente nas de outros. Ao camuflarem a heterogeneidade própria da subjetividade (Braidotti, 2013),

ao negligenciarem os aspetos incognoscíveis da consciência (Freud, 1966), bem como as mais-valias do desejo e do afeto - dimensões que extravasam a mobilização pela razão para sair à rua, em causa própria ou em solidariedade -, os essencialismos ajudam a encobrir o que é, afinal, uma busca contínua e um desejo orientador por um “algo mais”. Um mais que nem sempre é objetivável, mas que é existencialista. Trata-se de um desejo de *ser*, sentido por um sujeito humano que, por definição, é ele mesmo uma falta, não de objeto ou coisa, mas uma falta de ser (Castoriadis, 2013, p. 192)⁹⁵.

Neste modo, “o sujeito humano é, pois, inseparável desta falta, ele ‘é’, de certo modo, a falta, o que significa que não ‘é’ da mesma maneira que o que quer que seja pode ser” (Castoriadis, 2013, p. 192). E assim, constituindo-se como falta, o homem “procura constituir o mundo como resposta a esta falta, como aquilo em que esta falta e o seu objeto têm um sentido”, e manifesta tal necessidade e desejo no *fazer*, no alterar, no mobilizar e no imaginar, que são contrastantes com a imobilidade da essência, do “é”, ou do ser-se ontologicamente delimitado (Castoriadis, 2013, p. 192).

Quando, nas confrontações com o que não se compreende, se “imita os hábitos mentais simplistas dos opressores” (Diamond, 2012, p. 64) – a ideia de que a identidade é mesmidade e é estritamente “ser” generalizada a partir de características físicas ou comportamentos, e recusando a participação da diferença na constituição do sujeito e suas relações -, está a esconder-se questões que só ilusoriamente poderiam ser consideradas pessoais, como é a pobreza, a guerra e a injustiça (ibid.). E esconde-se ainda a construção coletiva dos seus positivos - a liberdade, a autonomia, a paz, a igualdade –, só mais bem compreendidos se integrarem diversos pontos perspetivais⁹⁶. Tais são as questões que sugerem que na sociedade, como no indivíduo, “ser é,

⁹⁵ Cornelius Castoriadis refere-se à noção mesma de “falta de ser” de Jacques Lacan e à função estruturante, de cariz ontológico, dessa “falta” – “Le drame du sujet dans le verbe, c’est qu’il y fait l’épreuve de son manque-à-être [...]” (Lacan, 1966, p. 655). E, ainda, a sua dependência constitutiva do desejo, pois que “l’expérience du désir [...] est celle même du manque à être par quoi tout étant pourrait n’être pas ou être autre, autrement dit est créé comme existant” (Lacan, 1966, p. 667).

⁹⁶ Não faz sentido pretender-se uma visão absoluta sobre dado objeto, pois tal aboliria a sua própria multidimensionalidade. Como também não faz sentido ignorar que o sujeito não tem referências que o ancoram a dada perspetiva - propriamente sua, derivada do seu corpo, tempo e espaço -, e que serve em primeira instância o direcionamento pessoal na escolher ou exploração de perspetivas outras (Castoriadis, 2013, p. 201).

simultaneamente, ser o próprio e ser outro” (Castoriadis, 2013, p. 202); que refletem a dinâmica complexa, intrincada, opaca da identidade entre público e privado, social e individual; e que denunciam, enfim, o risco de se descurar o mundo do desejo, um risco que advém da cristalização de um imaginário social, alienado por uma falsa necessidade que é *a* necessidade de uma essência (Castoriadis, 2013, p. 194). A “pseudo-identidade de si mesma apresentada como sua essência” é passível de ser autonomizada e de ser *instituída*, até *materializada*, o que é bem diferente, por isso, de uma alienação individual (ibid., em itálico no original). Como tal,

[a] ‘liberdade’ que visaríamos ‘pondo entre parênteses os outros’ não é uma simples impossibilidade de facto, ela contém um não-sentido radical, pois pretende suprimir o que a sustenta como desejo e como aquilo que visa, a saber: que tudo o que tem sentido na minha existência vem dos outros e encaminha-se para eles, e continua a ser isto que está no coração de quem se interroga se a existência em pluralidade não é onerada por um malefício. (Castoriadis, 2013, p. 201)⁹⁷

Por todo o mundo, continua a perseguição e a violência contra pessoas por motivos, entre outros, raciais, religiosos, de género, étnicos, de preferência sexual e por serem imigrantes ilegais. Em que medida se poderá, pois, pensar que o domínio da justiça e da injustiça não diz respeito a todos e cada um, como notou Merleau-Ponty (1947, p. 118)? Ou que tais domínios não recaem numa criação de imagens partilhadas por todos, com peso político suficientemente relevante para fomentar ou, pelo

⁹⁷ O “malefício” aludido por Cornelius Castoriadis e imputado à existência em pluralidade é uma referência a Maurice Merleau-Ponty que, em *Humanisme et terreur* dá conta da hipocrisia de quem, “posicionando-se fora do domínio da justiça e da injustiça” amaldiçoa o mundo e a humanidade, uma vez que “aquele que a pronuncia, estando vivo, aceitou já as regras do jogo” (1947, pp. 118-119). Como nota Castoriadis, o “malefício” pode ainda ser imputado à corporeidade, à temporalidade, à existência em geral, no sentido em que, se estas dimensões são fonte de conflito, de negatividade, também são condição de positividade e só um pensamento que deseja - podemos adiantar, um pensamento de intersubjetividade e não apenas de pluralidade de sujeitos, porque atenta a laços e a afetos -, procede à recomposição artificial deste todo em partes negativas e em partes positivas, consoante a afeção a si, aos próximos e aos distantes, e às suas prioridades (2013, p. 200).

contrário, fragmentar vínculos sociais? É sobre o perigo de reificação e de sedimentação da identidade - e de imagens da identidade -, que deve ser dinamizada uma constante atitude reflexiva inerente, defendemos, à prática política e na atenção ao que, no quotidiano - que excede sempre o universo racional -, pode ser posto como comum.

Com efeito, a reificação oculta outras formas de cooperação social e de relações sociais que serão do interesse objetivo dos participantes sociopolíticos. Há quem considere que “a reificação é uma forma defeituosa de consciência” (Thompson, 2017, p. 209) ou “uma patologia dos níveis de consciência de segunda ordem e das capacidades de autorreflexão” (ibid., p. 218). Primeiro, por ser incapaz de perceber que a sociedade é constituída por relações de dominação e que há vários modos em que “os poderes deontológicos, as regras constitutivas, as normas, os factos sociais [...] são criados para moldar e orientar a ação, a consciência, as práticas e os próprios objetivos da comunidade” (ibid., p. 209). E, segundo, por não se entender que a consciência, ela própria, ao ser moldada por estados intencionais coletivos e por regras constitutivas da sociedade⁹⁸, “é uma dimensão ativa de participação dos indivíduos em planos coletivos

⁹⁸ Sem pretendermos adentrar-nos nesta teoria filosófica que diz respeito à intencionalidade e à consciência na construção do mundo social, pensamos ser necessário esclarecer algumas noções. Os “estados intencionais coletivos” e as “regras constitutivas”, que reportam à ontologia social de John Searle (1995), são aqui trazidos na boleia conceptual de fenómenos de reificação social contemporâneos e do poder, na forma de dominação, que neles está implícito. Tais estados e regras denotam “a capacidade cognitiva de atribuir funções e estatutos específicos a pessoas, objetos e práticas, de tal forma que aceitamos coletivamente esses estatutos como ‘reais’ num sentido ontológico” (Thompson, 2017, p. 210). Assim, segundo Searle, os factos institucionais são criados e mantidos por atitudes intencionais coletivas. Mas não só. “[O] aparelho necessário para dar conta da realidade social no âmbito da nossa ontologia científica global” requer além da intencionalidade coletiva], a atribuição de função e as regras constitutivas (Searle, 1995, p. 13). A intencionalidade atribui ou impõe, por exemplo, uma função a objetos criados especialmente para executar certas funções, como cadeiras e computadores, assim como a objetos que ocorrem naturalmente como rios, e que passam a ser fronteiras entre países, numa delegação de funções de ordem estética, prática ou outra. Estas “funções de status”, que não então são intrínsecas à natureza física, mas atribuídas do exterior por observadores e utilizadores conscientes, conferem novas propriedades e poderes deontológicos [deontic powers] aos indivíduos, e impõem-se quando se aceita coletivamente determinadas “regras constitutivas” que respeitam a forma de “X conta como Y em C”. Distinguem-se estas das regras ditas “reguladoras”, que regulam atividades já existentes - como conduzir pelo lado direito da estrada -, porque a atividade relevante se institui com a definição da própria regra [jogar xadrez implica seguir regras específicas, obter um grau académico respeita um conjunto de procedimentos e regras]. E dizer “conta como” é nuclear uma vez que a função em questão não pode, sublinhamos, ser realizada apenas em virtude das características físicas do elemento X e visa acordo ou aceitação coletiva para a sua realização - concorda-se em atribuir ao objeto X o status e a função especificada pelo termo Y nas circunstâncias C. Ao atribuir um novo status a dado fenómeno, a intencionalidade coletiva constrói um facto novo e institucional criado por concordância humana (Searle,

de ação, intenção e significação que sustentam e criam relações de dominação” (Thompson, 2017, p. 209). Daí que, na conceção de reificação deva incluir-se, a nosso ver, mais do que o carácter “fetichista” das formas económicas (Lukács, 1971, p. 6) e ver uma “subjugação da consciência dos homens às formas [...] não-económicas, ideológicas” (ibid., pp. 86, 252) a perspetivarem a realização humana enquanto “libertação da compulsão das forças sociais reais” (ibid., p. 253). Considerando, não obstante, tal libertação irrealista - pois, por exemplo, a adesão a normas e leis, assim como a sua transformação e subversão, fazem parte do mundo social em qualquer tempo -, deverá apostar-se preferencialmente em tentativas de compreender os processos de obscurecimento e de abstração, as formas racionalizadas de autoridade, as origens do poder social e a componente emancipadora a ele afeta (Thompson, 2017, p. 218).

Em acréscimo, o conceito de reificação viola pré-requisitos práticos de reprodução do mundo social (Honneth, 2008, pp. 63-74), porque falha não só em reconhecer a dimensão subjetiva do *outro* no que concerne às significações existenciais – vertidas em desejos, objetivos, necessidades, sentimentos -, como também, e aqui a originalidade de Axel Honneth, falha em reconhecer as significações existenciais do próprio sujeito ou a reificação do próprio, pelo próprio. Esta constrói-se, segundo o autor, sobre a noção de *esquecimento de reconhecimento* – os sujeitos esquecem que

1995). Pode atribuir-se a uma pessoa o status de cidadão e, em seguida, atribuir a esse cidadão a função de status de presidente. Distinto de “facto social”, que refere qualquer facto que envolva intencionalidade coletiva [duas pessoas que decidem passear juntas exemplificam um facto social], um “facto institucional” é uma “subclasse especial de factos sociais [...] que envolvem instituições humanas. Assim, por exemplo, o facto de que um pedaço de papel é uma nota de vinte dólares é um facto institucional” (Searle, 1995, p. 26). Seguindo este peculiar enquadramento ontológico, entende-se que para dados papéis como “professor”, “presidente da república” ou “polícia”, e em dados contextos sociais, seguindo disposições subjetivas como desejos e obrigações, se atribua ou, pelo contrário, se negue determinado poder (Thompson, 2017, p. 210) - veja-se que “[u]m professor pode ter autoridade sobre mim numa sala de aula, mas não na minha sala de estar” e só quando a atribuição de funções se torna rotinizada e regularizada por um grupo de pessoas é que elas se tornam regras constitutivas, que “não só regulam, como também criam a própria possibilidade de, ou definem, novas formas de comportamento” (ibid.). Segue-se que “[o] objetivo dos poderes deontológicos é regular as relações entre as pessoas. Nesta categoria, impomos direitos, responsabilidades, obrigações, deveres, privilégios, direitos, sanções, autorizações, permissões e outros fenómenos deontológicos semelhantes” (Searle, 1995, p. 100). Como tal, uma teoria da intencionalidade coletiva deverá integrar, para maior completude, a construção de entidades sociais de outro tipo, as não físicas, como leis, identidades, empresas ou religiões (Sveinsdóttir, 2008).

os seus próprios desejos e sentimentos são dignos de articulação e de apropriação. De facto, “[p]ara sabermos o que significa ter desejos, sentimentos e intenções, já temos de ter experimentado estes estados mentais como uma parte de nós próprios que é digna de afirmação e que deve ser dada a conhecer aos nossos parceiros de interação” (Honneth, 2008, p. 74). Tal como acontece com o reconhecimento dos outros, “este tipo de reconhecimento de nós próprios não goza apenas uma prioridade genética”, requer de si um jogo criativo e a exploração de articulações possíveis. Ignorar ou negligenciar tal dimensão dará espaço a formas de auto-relacionamento descritas como casos de auto-reificação – “experimentar os próprios desejos e sentimentos como objetos semelhantes a coisas, capazes de serem observados passivamente ou engendrados [produzidos] ativamente” (Honneth, 2008, p. 74).

Assim, não queremos deixar de ressaltar que a componente produtora de relações de dominação pode dar-se sem que os agentes tenham propriamente consciência objetiva dessa representação ou significação, ou mesmo das regras constitutivas subjacentes, já que individualmente o sujeito nem sempre é consciente ou racionaliza uma possível auto-reificação, e já que coletivamente a intencionalidade não se reduz a um somatório de intencionalidades individuais. Em vista disso, “[o] elemento crucial da intencionalidade coletiva é um *sentimento de* fazer (querer, acreditar, etc.) algo em conjunto, e a intencionalidade individual de cada pessoa deriva da intencionalidade coletiva que partilham” (Searle, 1995, pp. 24-25, *itálico nosso*)⁹⁹. Deste modo, muitas pessoas poderão estar a criar desejos independentemente de razões que, se refletissem nelas, poderiam ou não vir a subscrever. Porque muitas propriedades sociais são um produto de participação em atitudes coletivas, é politicamente relevante saber quem, em última instância, atribui poderes, que atitudes estão em jogo e quais as circunstâncias da atribuição – serão estas normais, ideais, de catástrofe, ou outras? (Sveinsdóttir, 2008).

Se considerarmos a reificação uma forma de manter ou cultivar um poder e dominação sociais que são de ordem objetiva e subjetiva, como entendida através da

⁹⁹ A forma de intencionalidade coletiva que cada indivíduo assume pode ser expressa simplesmente em formas como “nós pretendemos” ou “nós estamos a fazer isto e aquilo” (Searle, 1995, pp. 24-25).

“declaração e interiorização de regras constitutivas e de estatuto, criando assim uma forma específica de realidade social” (Thompson, 2017, p. 219)¹⁰⁰, importa ver como debelar tal poder e tal realidade dominantes. No nosso intuito, mantendo o foco no perigo de reificação de identidades, a atitude reflexiva política de que falamos é um contributo sociopolítico ainda maior quando se percebe que, hoje, se caminha sobre um fio de navalha peculiar. Por um lado, vê-se a potencialidade benéfica de um “cuidado de si”, ao modo de Foucault, enquanto modo de ação onde atos iniciados pelo eu, e em conjunto com aqueles que o apoiam, conduzem à transformação baseados num desejo de felicidade (Diamond, 2012, p. 65); habilitam, ainda, as identidades como uma forma política dentre as mais profundas e mais radicais por serem conotadas, não com um direito natural, mas com sobrevivência e com resistência perante significações e posições que mudam no tempo (Diamond, 2012, pp. 19, 65). E, no outro lado do fio de navalha, entende-se a necessidade de se “ser por si mesmo”, porque a autonomia é um requisito humano que nem sempre pode esperar pela compreensão, pela vontade e iniciativa de outros (Combahee, 1977/2017, p. 18), e chama-se desse modo a atenção para uma identidade, sobre outras, com base em necessidades e intenções particulares.

Tal fio de navalha é problemático. Pode favorecer uma falsa incompatibilidade - a de que a luta por si próprio e a luta pelos outros, ou pelas causas dos outros, não conseguirão ser compromissos complementares (Zaretsky, 1995). Para a dissolver, a necessária atitude reflexiva não pode ser exclusivamente de tipo abstrato, “que permanece na nossa cabeça” (Lukács, 1971, p. 262). A prossecução do conhecimento crítico das relações de poder e de dominação, dos seus recursos e objetivos - que são escondidos pela reificação da consciência e produzem estados intencionais que justificam, rotinizam e interiorizam dada estruturação social sem questionar -, “[t]em de ser um conhecimento que se tornou carne da nossa carne e sangue do nosso sangue; [...] tem de ser ‘atividade crítica prática’” (Lukács, 1971, p. 262).

E esta é uma atividade que podemos encontrar nas políticas de identidade.

¹⁰⁰ Recordamos que na nota de rodapé número 98 desta tese tentamos elucidar como tal se processa e os conceitos-chave envolvidos, com referência às teorias ontológicas de Searle, Thompson e Sveinsdóttir.

Mary Bernstein (2005) propõe-nos pensar nas diferenças entre três linhas possíveis de abordagem das políticas de identidade contemporâneas - a linha neomarxista, a linha da teoria dos novos movimentos sociais e, por fim, a linha do construtivismo social, pós-modernismo e pós-estruturalismo. São eixos que servem usos e delimitações das políticas da identidade, consoante o posicionamento de críticos ou de apoiantes perante algumas premissas, e que nos ajudam a perspetivar, cada uma a seu modo, a atividade crítica prática a que aludimos. Sintetizam várias instâncias em que as políticas de identidade podem ser criticadas – como incapazes de desafiar as relações de poder ou a construção social de categorias (Fukuyama, 2018), como negligentes da intersecção de identidades, a obrigar aqueles com identidades múltiplas a privilegiar uns aspetos da identidade em detrimento de outros (Castells, 2015), como obstáculo ao reconhecimento da diversidade identitária dentro dos grupos e, assim, que “essencializam” a identidade dos grupos sociais (Ryan, 2001). Sigam-se agora, de modo sucinto, aquelas linhas que emprestam pontos para a interpretação das políticas de identidade.

Na leitura neomarxista, exemplificada por Erich Hobsbawm e Edward Thompson (Bernstein, 2005), a desigualdade de classes é a fonte real de exploração e opressão e, neste cenário, os agentes principais de mudança serão aqueles que querem reduzir a desigualdade económica e desafiar a estrutura de classes. Teoricamente, e sob diferentes modos, estas análises acabam por separar a cultura do institucional, da política e da economia - tomam-na como um reflexo ou representante da sociedade, em vez de verem a cultura como constitutiva, estruturante e condicionante das instituições; ao mesmo tempo, dentro desta linha, alguns entendem a classe como uma “super-individualidade social”¹⁰¹, e não como uma identidade que integra um aspeto cultural e psicológico dinâmico (Balibar & Wallerstein, 1991; Silva, 2009; Zaretsky, 1995). Segundo

¹⁰¹ Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein propõem, em contraste, que “as classes não são super-individualidades sociais, nem como objetos nem como ‘sujeitos’; por outras palavras, não são castas. Tanto estruturalmente como historicamente, as classes sobrepõem-se e misturam-se, pelo menos em parte” (1991, p. 179). Entendem que “‘identidades de classe’, relativamente homogêneas, não são o resultado de uma predestinação, mas de uma conjuntura”, e completam dizendo que, não obstante, “relacionar a individualização da classe com a conjuntura e, portanto, com as contingências da política, não implica de todo a eliminação do antagonismo” (1991, p. 179).

tal quadro conceptual, as PdIC não se afiguram como uma prática política que desafie relações de poder relevantes, já que as identidades baseadas no estatuto social, e não no estatuto económico, não são vistas como tendo significado institucional e económico, e as intersecções entre as identidades de classe e de estatuto são então ignoradas. O valor das PdIC é reduzido aos campos simbólicos, culturais ou psicológicos e, por ter apenas a identidade, esta prática política entraria em contradição com a política de classe (Bernstein, 2005, p. 49).

Mas notem-se mais elementos em jogo ainda dentro desta linha, que têm a ver com as condições para o reconhecimento de certas identidades enquanto atores políticos válidos, e que dependem tanto de contextos históricos, como de contextos políticos e culturais. Por exemplo, governos que reconheçam a especificidade das minorias étnicas através da concessão de benefícios sociais, acabam por influenciar as categorias em torno das quais os grupos se mobilizam, levando estes a assumirem uma identidade para serem abrangidos por políticas de proteção ou de compensação (Bernstein, 2005; Kymlicka, 2015; Taylor, 1994a, 1994b). Outro exemplo. Tornar-se ambientalista ou membro de um movimento laboral implica a adoção de um tipo de identidade que, dependendo do regime governamental que permite ou proíbe dadas organizações e associações, pode gerar diferentes entendimentos de lutas identitárias, e também ameaças - por vezes, à própria vida dos participantes -, muito diversas. É defensável que, ao longo do tempo, e à medida que outros atores são admitidos e antigas classes de identidade perdem a sua importância, se mudem também as regras de envolvimento estrutural e surja a necessidade de “pensar mais alto”. Isto é, de “levar a sério as preocupações relacionadas com a fragmentação e com os conjuntos mutáveis de atores de movimentos que são mobilizados sem cair, todavia, em análises normativas destas mudanças” (Bernstein, 2005, p. 68).

Outra linha, a perspetiva da teoria dos novos movimentos sociais, representada por autores como Alain Touraine, Alberto Melucci, Francesca Polletta e James Jasper, pretende “compreender a variedade de movimentos sociais que surgiram nas décadas de 1960 e 1970 e que não estavam ostensivamente organizados em torno da classe social” (Bernstein, 2005). Ao adotar-se esta abordagem, abriu-se a possibilidade de

outras explicações para as políticas de identidade, que não apenas as de classe económica. Os movimentos pacifistas, ambientalistas e antinucleares são vistos como exemplos historicamente novos de ação coletiva, resultantes das mudanças macroestruturais de modernização e de uma mudança para uma sociedade pós-industrial (Bernstein, 20005; Touraine, 2003b). Estas mudanças produziram valores pós-materiais preocupados com a conquista da democracia e não tanto, dizem, com a sobrevivência económica. Assim, os “novos movimentos sociais” foram vistos como esforços para recuperar o controlo sobre decisões e áreas da vida cada vez mais sujeitas ao controlo do Estado, para resistir à instrumentalização do mundo da vida e para transformar a sociedade civil (Habermas, 1981; Melucci, 1996).

A teoria dos novos movimentos sociais identifica, pois, um objetivo mais amplo para as políticas de identidade, sem pretender descartá-las por serem “meramente” culturais, simbólicas ou psicológicas. No entanto, esta teoria continua a separar a identidade e a cultura de uma economia política (Bernstein, 2005). E como refere Alain Touraine, “esta separação entre o mundo económico e os mundos culturais pode ser corretamente interpretada como uma perigosa dissociação entre dois mundos cujas ligações tornaram possível a vida social” (2015, p. 546). Apesar de a teoria dos novos movimentos sociais fornecer outras perspetivas e uma conceitualização mais ampla da política e da noção de identidade (Bernstein, 2005, pp. 54-55), a validade das suas duas principais premissas – a saber, que estes movimentos são um produto da sociedade pós-industrial e que diferem em aspetos fundamentais dos movimentos laborais e socialistas do passado – tem sido posta em causa pela existência de continuidades significativas entre tais movimentos organizados com base em identidades de estatuto e os que foram organizados em torno de valores e de ideologias (Polletta & Jasper, 2001; Young, 1997)¹⁰².

Por fim, atentemos em análises pós-modernistas de políticas de identidade pois conceptualizam o poder de modo diferente do das perspetivas anteriores, as neomarxistas e a da teoria dos novos movimentos sociais, e tal pode originar uma leitura

¹⁰² Desenvolveremos estas convergências no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?* e no subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*.

diferente das potencialidades políticas práticas. Nas visões ou linhas prévias o poder é entendido em termos de regulação estatal, a partir de categorias sociais estabelecidas, e muitos ativismos acabavam por replicar, sem questionar, tais categorias, pelo que as políticas de identidade assim contempladas reforçavam, em vez de redefinir, as diferenças¹⁰³, e não revolviam o fundo das injustiças sociais. O ativismo político em nome de um sujeito obscurece e reifica os processos que criam esse sujeito e que estabelecem as condições de subordinação. Além disso, os argumentos de ordem essencialista suportam reivindicações conservadoras antifeministas que enraízam o ativismo numa compreensão das diferenças de género através de uma base biológica, como uma herança natural, digamos, que leva a ignorar as formas como o género, ele mesmo, advém de uma categoria organizadora e reguladora da sexualidade, nomeadamente da heterossexualidade (Butler, 1999; Kessler, 1990; Preciado, 2019). Se a categoria “mulher” é imposta externamente, então o objetivo da política deveria ser desafiar, e não afirmar, as identidades e representações lesivas que lhe estão associadas (Bernstein, 2005; Butler, 1999, 2004).

A política *queer*, para ilustrar, surgiu em resposta ao domínio do movimento lésbico e *gay* por homens brancos *gays*, de classe média, e como resposta ainda às políticas de questão única. A palavra inglesa “queer” foi apropriada para significar aquilo que contradiz normas culturais dominantes e um movimento multirracial e multigénero de pessoas, com sexualidades diversas, e seguindo a desconstrução do binário “hétero/homo” (Bernstein, 2005). Os teóricos da política *queer* herdaram das correntes pós-modernistas, pós-estruturalistas e, ainda, da compreensão da sexualidade e da identidade a partir de Foucault, as bases para explicar novas formas de organização sociopolítica. A política *queer* é aí frequentemente entendida em termos performativos, desafiando o poder estrutural, desconstruindo categorias e presentificando uma estratégia privilegiada dentro do pós-estruturalismo (Bernstein, 2005). Por exemplo, a

¹⁰³ Abordagens que, podemos dizer, veem as identidades como essências metafísicas e, nesse cômputo, a defesa de um sujeito especificamente nomeado, como “lésbica” ou “gay”, parece resultar sobretudo numa hierarquização de sujeitos - o sujeito homossexual não só é diferente, como é moralmente inferior ao sujeito heterossexual -, em vez de desafiar a própria heteronormatividade e os preconceitos sistémicos que ela gera (Bernstein, 2005; Preciado, 2019).

teoria da identidade de Judith Butler (1999, 2004), inscrita na política de gênero e da sexualidade - uma combinação de movimentos preocupados com o transgênero, a transexualidade, o intersexo e as suas complexas relações com a teoria feminista e *queer* -, evidencia que a teoria e o ativismo *queer* adquiriram relevância política ao insistirem que o ativismo anti-homofóbico poderia ser praticado por qualquer pessoa, independentemente da sua orientação sexual, e que os marcadores de identidade não eram pré-requisitos indispensáveis para a participação política (Butler, 2004, p. 7). Opondo-se àqueles que regulam as identidades ou estabelecem reivindicações epistemológicas de prioridade na reivindicação de certos tipos de identidades, a teoria *queer* sublinhava que a sexualidade não é facilmente resumida ou unificada através da categorização e acaba por expandir a base comum do ativismo anti-homofóbico (ibid.). Podemos perceber que aquilo que, no âmbito das teorias neomarxista e da teoria dos novos movimentos sociais, fora conotado com uma ação de expressão psicológica e cultural, se afirma aqui, na linha teórica do construtivismo social, pós-modernismo e pós-estruturalismo, como um desafio criador de sujeitos políticos e de crítica fundamental do poder normativo.

Estas abordagens permitem destacar que insistir numa separação entre cultura, economia e discursividade não ajudará a elucidar o modo como as identidades são construídas e perpetuadas pelas dinâmicas de poder, e de como estas representações – que envolvem processos cognitivos e culturais a formar preconceitos, conflitos e violência -, são intersectadas, ao mesmo tempo, por condições multidimensionais que exponenciam a vulnerabilidade (Bernstein, 2005; Crenshaw, 1989; Mansbridge & Morris, 2001). Uma índole relacional, por contraste com a delimitação categorial, é o que Iris M. Young (1990) defende na conceptualização que empreendeu de movimentos identitários de feminismo e de “raça”. Estes movimentos em particular, notou, estão envolvidos em ações coletivas cujo objetivo não é mitigar a forma como os bens materiais são distribuídos, mas alterar o modo como as decisões são tomadas, como o valor é avaliado e como o trabalho é dividido. Ilustram a concepção de justiça em que a autora investe – a justiça que deverá começar pelos conceitos de dominação e de opressão, em vez de se centrar numa noção de distribuição (Young, 1990, p. 3). Ao

encontro desta proposta, pode ver-se o exemplo prático de que “a implantação da identidade no local de trabalho por parte de empregados lésbicos e *gays* visa tanto objetivos culturais - desafiar e reduzir um estigma – como a alteração de políticas e práticas organizacionais concretas no local de trabalho” (Bernstein, 2005). Também as expressões e eventos culturais de um dado movimento social identitário podem orientar para atividades políticas mais convencionais e, no caso dos espetáculos de *drags*, constituírem-se como uma ação coletiva estratégica (Bernstein, 2005; Butler, 1999).

Questionar finalmente a separação entre a economia política e os domínios da cultura e da identidade pode enfim desgastar uma reincidente bifurcação de movimentos – que num lado coloca os movimentos expressivos, culturais e orientados para a identidade; e que, no outro lado, coloca os movimentos políticos, instrumentais e estratégicos. A separação de movimentos coletivos em diferentes subespécies está muitas vezes tipificada em expressões como “movimentos de libertação” [liberation movements], “movimentos para a igualdade com base em questões especiais” [equality-based special issue movements] e “movimentos de responsabilidade social” [social responsibility movements] (Mansbridge & Morris, 2001).

Os “movimentos de libertação” [liberation movements], seriam compostos por movimentos identitários de género, “raça”, etnia e classe, exemplos de identificadores sociais que diferenciam face a um grupo dominante e que são frequentemente impostos externamente, muitas vezes logo no nascimento humano. Seriam assim movimentos que pretendem derrubar sistemas de dominação vigentes, levados a cabo por aqueles que ocupam uma posição historicamente subordinada dentro de um sistema contínuo de estratificação social, e cujas vidas, na experiência quotidiana, sofrem diretamente o impacto negativo de tais sistemas (Morris & Braine, 2001, p. 34).

Os “movimentos para a igualdade com base em questões especiais” [equality-based special issue movements] enfrentariam, por exemplo, o racismo ambiental, a pré-escolha – ou despenalização da interrupção voluntária da gravidez –, e a discriminação em vista de se ter SIDA; temas que afetam exclusiva ou desproporcionalmente certos grupos, e que mobilizam amiúde a legitimidade e o capital cultural dos movimentos de libertação para travar uma batalha limitada contra uma ameaça específica ou um

mecanismo de opressão de grupo (Morris & Braine, 2001, p. 35). Assim, o movimento pró-escolha, por exemplo, procura apoio no ativismo alimentado pelas ideologias e pela consciência de oposição do movimento de emancipação feminista. E o movimento contra o racismo ambiental apropria-se da ideologia e da consciência de oposição de movimentos de emancipação racial, na tentativa de melhorar o ambiente nas comunidades pobres. Para os participantes nestes movimentos específicos, o foco pode, todavia, variar - uns veem a questão especial como parte integrante de uma luta mais ampla para transformar, ou mesmo derrubar sistemas de dominação de macro escala, enquanto outros se demitem dessa integração e se reveem apenas na questão mais específica. Deste modo, os movimentos de questões especiais diferem entre si e ao longo do tempo, respeitando os graus diversos de compromisso dos seus participantes (Morris & Braine, 2001, p. 35).

Por fim, veja-se os “movimentos de responsabilidade social” [social responsibility movements], como tipificados pelo movimento antinuclear e pelo movimento pela Paz. Contestam condições sociais externas que afetam a população em geral e promovem a ação individual, das organizações e de governos em modos socialmente responsáveis pelo bem da humanidade (Morris & Braine, 2001, p. 36). Aqui, os participantes não carregam necessariamente o peso de uma história pessoal diretamente relacionada com opressão exercida através de sistemas de dominação humana - o seu interesse percorre quadros de injustiça que dispensam a criação de uma identidade individual ou coletiva específicas. A diferença fundamental que é apontada, por contraste com os movimentos anteriormente designados, é a opção por assumir e interiorizar a identidade que achem mais apropriada, em dada instância, ao movimento. Essas transformações de identidade exigem habitualmente um esforço considerável e autoeducação sistemática, sob o risco inclusive de ocorrerem penalizações, mas na maioria dos casos dos membros destes movimentos, as penalizações sofridas prendem-se unicamente com a sua participação direta no dito movimento, não são de ordem social nem económica, como acontece com ativistas dos chamados “movimentos de libertação”, estejam eles no papel de interessados-afetados diretos, ou no de apoiantes solidários dessas causas (Morris & Braine, 2001, p. 37).

Apontadas estas variações dentro dos próprios movimentos, indaga-se se será possível, na realidade, estabelecer limites límpidos acerca do âmbito, das identidades intervenientes, das pessoas afetadas, das estratégias e dos objetivos das lutas sociopolíticas aí tipificadas? Não estaremos antes anestesiados num afã de multiplicar categorias e de confundir divisão com autonomização, engano este donde se originam mais obstáculos do que propriamente sinergias e aproximações entre interesses diversos?

Manuel Castells tenta apontar circunstâncias comuns numa associação dos movimentos identitários às mudanças estruturais relacionadas com a globalização, com as crises financeiras e com o desenvolvimento de uma “sociedade em rede” (2015, p. 248). Podem ser encontrados aí fios condutores entre demandas e reivindicações das políticas de identidade, algo que ajuda a dissolver as tentativas de dividir interesses, interessados e estratégias¹⁰⁴. Na sociedade em rede, argumenta, “os movimentos sociais não surgem apenas da pobreza ou do desespero político” pois mobilizam também emoções desencadeada pela “indignação contra a injustiça flagrante e pela esperança de uma possível mudança resultante de exemplos de revoltas bem-sucedidas noutras partes do mundo” (ibid.). E para tal mobilização pensamos ser crucial compreender que, em boa verdade, uma vida digna requer vários graus de estabilidade - do mesmo modo que a inexistência de categorias de reconhecimento pode inviabilizar o valor sociopolítico de uma vida, também se afigura uma opção inaceitável que haja categorias que constituam elas mesmas inviabilizações ao bem viver (Butler, 2004, p. 8).

Tentaremos nos próximos dois subcapítulos 2.1. e 2.2. contribuir para um enquadramento conceptual que esclareça porque, apesar das fragilidades que possam ser-lhes apontadas – e entendemos que é a assunção de tais fragilidades que lhes confere a vantagem de um escrutínio crítico permanente -, as políticas de identidade se constituem como valência relacional política e de mobilização do pensamento-ação

¹⁰⁴ Começamos a preparar no capítulo 1. *Matérias-primas e (des)construções*, a partir de articulações dos contextos que se vivem na contemporaneidade, como se podem constituir aí novos processos de subjetivação política que explicitam aquilo que, sob uma aparência de fragmentação, mobiliza preocupações em comum.

democrático. Agilizam-se daí corresponsabilidades que são fulcrais na face dos desafios à liberdade e à justiça sociais da contemporaneidade.

No decurso da nossa reflexão e quando, no final deste capítulo 2., à “identidade” se acoplar o termo “políticas de” nos termos que investigámos, deverão confirmar-se intersecções entre campos vocabulares e conceptuais frequentemente justapostos, mas separados pela força de um “ou” que mais parece obrigar a uma escolha - como quando se diz “a vida individual *ou* a vida coletiva”, “a razão *ou* a paixão”, e ainda “o privado *ou* o público” e “a economia *ou* a cultura”. Cremos que as intersecções poderão enriquecer mais as problematizações do *corpus* filosófico, menos acostumado a sair da reflexão *estritamente formal* para se embrenhar na reflexão marcadamente *substantiva* (Vilela, 2010, p. 21, itálico no original). E concordamos que “[p]rocurar os objetos fora da filosofia é o princípio da própria filosofia, sendo essa uma forma de encontrar o seu *poder de subversão*”, de sair da circularidade ou coerência das suas categorias para “*ensaiar pensar* desde a experiência das coisas e não desde um olhar distanciado do mundo” (Vilela, 2010, p. 21). E ensaiar, além da coerência, também a maturidade, a imaginação, a empatia, a cultura, o admirável, que são virtudes próprias do pensamento (Blackburn, 2009, p. 310).

Concretamente, um reposicionamento filosófico sobre *identidade* e sobre *políticas de identidade* poderá coadjuvar o questionamento de conceitos, de estruturas sociais e das instituições democráticas atuais, no sentido de as tornar mais adequadas, inclusivas e mais justas perante um mundo agora diferente dos primórdios de tais sistemas humanos. Num sentido recíproco, a própria Filosofia, e o âmbito da Filosofia Social e Política em particular, poderá revitalizar-se enquanto recurso imprescindível de tradução contemporânea de sentidos de vida boa, de uma vida digna de ser vivida, ao que não se alheia uma pergunta-chave, “como se deve viver?” Ou, dito de outro modo, “será este o melhor tipo de mundo social?” (Williams, 2006, p. 151). A pergunta original chega-nos de Sócrates a partir de *A República* de Platão. No diálogo com Trasímaco lê-se “[o]u pensas que é coisa de pouca monta o que te abalançaste a definir - o curso de toda a vida que devemos seguir, para cada um de nós viver a mais útil das existências?” (Platão, 2017, p. 34, 344e). Como Sócrates, Platão acreditava que a filosofia era essencial

ao homem para este poder guiar a sua própria vida, pela compreensão “geral e abstrata, racionalmente reflexiva e preocupada com o que pode ser conhecido através de diferentes tipos de investigação” (Williams, 2006, p. 1). Todavia, na contemporaneidade, onde a reflexividade e um elevado grau de autoconsciência é já transversal nos indivíduos e nas instituições, talvez a Filosofia já não possa reclamar para si a exclusividade do domínio da racionalidade e da argumentação válida – pense-se no caso do Direito, consciente da sua instituição social, e da Medicina, levada a articular a saúde com instituições científicas e económicas (Williams, 2006, pp. 2-3). Concordamos com Bernard Williams. A Filosofia pode, então, “fazer um uso especial” da reflexividade, enquanto consideração criativa e imaginativa de comparar - ou, como avançamos no texto, de *traduzir* - diversas possibilidades de se responder à pergunta socrática nos dias de hoje (2006, pp. 2-3).

Assim, “ter uma imagem coerente de como isso poderá acontecer” (Williams, 2006, p. 3), trabalhando como base a complexidade em redor e a que perfaz cada um, com todos os outros, é congenial a um percurso propriamente ético e político.

2.1. Que identidade em “políticas de identidade”?

Identidade, numa configuração relacional e política, criadora e prática que esperamos elucidar, é um conceito desenhado em circunstâncias locais e mundiais novas (Diamond, 2012; Zeretsky, 1995) e que proporcionam (des)encontros com narrativas filosóficas, maioritariamente com os vocabulários finais humanistas, racionalistas e universalistas¹⁰⁵.

Não escapamos aqui ao campo da contingência da linguagem humana e da possibilidade de se saber se os termos partilhados hoje com Aristóteles ou com Immanuel Kant serão, afinal, “um indício de como o mundo é ou se são apenas a marca do discurso de pessoas que habitam um certo espaço-tempo” (Rorty, 1995, p. 76). Pelo que adiantamos que a identidade por nós explorada nesta tese não se configura nos mesmos moldes e usos que terá tido em outros tempos humanos. É uma outra forma que traduz os tais (des)encontros narrativos e nos coloca face ao desejo de transparência dos discursos racionalistas, já que podem ser mais irrealizáveis hoje, se nos debruçarmos sobre a existência múltipla das palavras a querer abarcar simultaneamente o significado e o significante, a não deixarem espaço aí para algo mais, como para uma imagem, talvez, que seja capaz de desabilitar o absoluto objeto (Miranda, 2017).

Vamos sendo recordados de que a “vocalização profunda da linguagem clássica” foi sempre a de “criar um ‘quadro’”, seja este o de um discurso natural, de um compêndio da verdade, de descrição das coisas, de um *corpus* de conhecimentos exatos, ou de dicionário enciclopédico (Foucault, 1966, p. 246). Mas se, em tal época clássica, o discurso foi uma “necessidade translúcida através da qual passam a representação e os

¹⁰⁵ Trazemos de Richard Rorty esta ideia de “vocabulário” que define “um conjunto de palavras que [todos os seres humanos] empregam para justificar as suas ações, as suas crenças e as suas vidas”, e que designado de “final” na medida em que, “se se lançar dúvida sobre o valor dessas palavras, o seu utilizador não tem qualquer recurso argumentativo não circular”, pelo que constitui “o ponto até onde pode ir com a linguagem: além delas não há mais do que uma passividade desamparada ou um recurso à força” (1989, p. 73). Exemplos deste vocabulário são os termos “verdadeiro”, “bom”, “certo”, “belo”, “universal”, “a Igreja”, “a Revolução”, “natureza”, “justo”, “científico”, “realidade”, “criativo”, “racional” e “decência” (ibid., pp. 73-75).

seres - quando os seres são representados pelo olhar da mente, e quando a representação torna os seres visíveis na sua verdade”, que consolidou uma *soberania das palavras* a designar a possibilidade de conhecer as coisas e a sua ordem (Foucault, 1966, p. 246), o mundo atual está a colocar no lugar da soberania das palavras, a *soberania do sujeito*, a sua autocriação e a sua auto-tematização através de uma *vontade de saber* que pretende mimetizar uma libertação dos poderes do discurso (Foucault, 1976).

Pergunta-se então. Em matéria de justiça, esfera cujo vocabulário “é público e partilhado, como meio de troca argumentativa”, e esfera em que a identidade participa hoje destacadamente, estarão as teorias filosóficas ditas universalistas - como atribuídas a Karl Marx, John Stuart Mill, Jurg n Habermas ou John Rawls -, em conflito direto com aquelas que privilegiam o vocabulário dito privado, da autocriação e autonomia da vida humana, como as de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger ou S ren Kierkegaard (Rorty, 1995, p. xiv)? Repare-se que esta questão está, para nós, na análoga compreensão de que a identidade, na contemporaneidade, se mobiliza entre polos vocabulares que ora a colocam no extremo de uma ideia de “eu” autocentrado e dedutivamente evidente, e que usa vocabulário como “verdade”, “racional”, “universal”, “autêntica” e “natureza”; ora a extremam no polo de um quase absoluto constructo e coadjuvada por termos como “criatividade”, “escolha”, “revolução” e “liberdade”. Será necessário posicionar-se a reflexão num destes polos e num daqueles vocabulários filosóficos mencionados? Não haverá outra escolha?

Como ponto de partida, deve conceder-se uma d vida razoável - que “nenhuma teoria sobre a natureza do Homem, da Sociedade ou da Racionalidade, ou de outra coisa qualquer, conseguirá sintetizar Nietzsche e Marx ou Heidegger e Habermas” (Rorty, 1989, p. xiv). E   razoável então pensar-se que “a relação entre autores que escrevem sobre autonomia e autores que escrevem sobre a justiça”   de outro modo, “como a relação entre dois tipos de ferramentas – tão pouco necessitadas de síntese, como os pincéis e os pés-de-cabra” (ibid.). Assim, percebe-se que um tipo de vocabulário permite notar que “as virtudes sociais não são as únicas e que algumas pessoas conseguem efetivamente recriar-se a si mesmas” e anuir em que   possível tornarem-se uma nova

pessoa, “mas sobre a qual ainda não temos palavras para descrever”. E por contraponto, o outro tipo de vocabulário “recorda-nos o fracasso das nossas instituições e práticas para estarem à altura das convicções com que já estamos comprometidos através do vocabulário público e partilhado que usamos na vida quotidiana” (Rorty, 1995, p. xiv).

Sublinha-se, pois, que apesar de os vocabulários serem diferentes e porventura irreduzíveis, podem na realidade coexistir numa mesma pessoa, possibilitado por processos que Richard Rorty nomeia de “redescrições” de si¹⁰⁶ e por mecanismos de adequação – tal como se adequa o uso de uma ferramenta - e sem necessariamente se aludir sistematicamente a uma essência. Em condições de igual relevância, atender quer às solicitações individuais, quer às sociais, faria recorrer o sujeito a um e ao outro vocabulário. Decorrente deste quadro, os vínculos sociais poderão estabelecer-se diversamente, como pelo reequacionamento de igualdade entre pessoas através da sensibilidade à vulnerabilidade, à crueldade e à humilhação de outros, em vez de se conterem numa igualdade que apele a algo intrinsecamente humano, supostamente universal e que terá precedência sobre o particular - como apelar à Razão, ou à Verdade ou Deus (Rorty, 1995, p. 91).

Pensamos que onde se dinamizam afetos e expectativas, mas também incertezas e tensões decorrentes da coexistência de vocabulários privado e público, não podemos deixar de relacionar, em vez de dicotomizar. Os afetos, alocados habitualmente à esfera privada e, dentro desta, às mulheres mais do que aos homens, são parte tão essencial quanto a razão no entendimento que se pode ter de vida boa, de liberdade, de identidade e de autonomia (Rössler, 2004, pp. 61, 63-65). Axel Honneth, elaborando a teorização de Georg W. F. Hegel sobre reconhecimento, lembra-nos que os afetos positivos - como o amor, seja entre amigos, entre amantes ou entre pais e filhos - pressupõem algum grau de conexão, ou de distanciamento, que escapa ao controlo

¹⁰⁶ “Redescrição”, num sentido literal, é uma descrição diferente e/ou nova de dado conceito, categoria, esquema de pensamento [e que como tal não traduzimos por “reescrita”, por hipótese, precisamente para manter o sentido filosófico de “descrição”]. Em acréscimo, e no enquadramento de Rorty, redescrever expressa o desejo e o método de que alguém pode dispor para expandir as hipóteses de ser mais cuidadoso, mais amável, de estar mais atento a outrem, denunciando e evitando formas de infligir sofrimento e humilhação (1989, p. 91).

individual; e por um lado, tal revela um certo particularismo moral, mas por outro denota que “só esta ligação simbioticamente alimentada [o amor], que surge através de uma demarcação mutuamente desejada, produz o grau de autoconfiança individual básica indispensável à participação autónoma na vida pública”, pelo que o sentir amoroso se torna nuclear na vida ética (1995, p. 107).

Outros vocabulários, dos domínios da medicina, de ciências humanas e sociais, bem como da arquitetura e das artes, ilustram abordagens teórico-práticas distintas que incorrem também em entendimentos diversos de identidade. Para abordar apenas algumas, lembramos da sociologia, das ciências políticas e da antropologia as perspectivas sobre, por exemplo, as motivações, os efeitos culturais, a origem, a organização e os princípios de ação dos movimentos sociais identitários (Moran, 2018). Da medicina, da psicologia e da psicanálise o relevo do desenvolvimento pessoal e os distúrbios de identidade, assim como da identidade ocupacional e das abordagens sobre cirurgias de redesignação de sexo (Fearon, 1999). Nos estudos culturais e linguísticos destacam-se ângulos sobre as questões de género e de reconhecimento cultural. Nas relações internacionais, a identidade liga-se com a ideia de Estado e com nacionalismos, com críticas ao realismo e em temas sobre soberania (Polletta & Jaspers, 2001). Da teoria política chegam análises do liberalismo e suas alternativas, onde a identidade, o género, a sexualidade, a etnia e a cultura entram como categorias sociais e são adjuvantes conceptuais de vários ideologismos (Hedetoft & Hjort, 2002).

Estas perspectivas indiciam, ao mesmo tempo, que a identidade tem sido usada com muita latitude, umas vezes em análise normativa, outras em análise descritiva (Bilgrami, 2006)¹⁰⁷, também contendo dimensões abstratas e não abstratas, podendo até servir para afirmar algo e, ao mesmo tempo, o seu contrário. Em síntese,

para realçar modos de ação não-instrumentais; para se centrar na autocompreensão e não no interesse próprio; para designar a

¹⁰⁷ Algumas leituras sobre políticas de identidade adotam uma perspectiva normativa, como no caso em que questionam se é bom ou mau ter identidade ou se é bom ou mau envolver-se em políticas baseadas em identidade cultural, nacional, racial ou outras formas de identidade; diferentemente a perspectiva descritiva restringe-se, pelo menos idealmente, a analisar o que significa ter uma identidade no contexto da política de identidade (Bilgrami, 2006, p. 6).

semelhança entre pessoas ou a semelhança ao longo do tempo; para captar aspetos supostamente nucleares e fundacionais da individualidade; para negar a existência de tais aspetos nucleares e fundacionais; para realçar o desenvolvimento processual e interativo da solidariedade e da autocompreensão coletiva; e para sublinhar a qualidade fragmentada da experiência contemporânea do 'eu', um eu instável e remendado através de fragmentos de discurso e contingentemente 'ativado' em contextos diferentes. (Brubaker & Cooper, 2000, p. 8)

Foram possivelmente os seus usos e entendimentos, muitos extravasados para o quotidiano, que acentuaram a sua polissemia, mais ainda na proximidade às experiências que na escola, no trabalho e na família se vão presentificando em intensidade e problematização crescente pelo mundo atual. Não discutimos que em outras épocas, embora em espaços específicos, tenha havido elaborações sobre a identidade de índole social, mas a sua materialização no espaço público político e enquanto ferramenta de emancipação, nomeando inclusive identidades “normativas”, “fraturantes”, “dominantes”, “subalternas” é uma marca recente. De facto, chegou a ser defendido que tinham caráter danoso, as questões de identidade revelavam a “dependência dos outros como uma forma de fraqueza”, a refletir-se inclusive no social em “comportamento opressivo e não cooperativo” (Davis, 2013, p. 281). Ou, num sentido similar, que “as identidades são impostas aos fracos” e “um eu verdadeiramente livre seria um eu livre de identidade social” (Alcoff, 2006, p. 80). Segundo alguns autores, Sigmund Freud também relacionou os vínculos identitários fortes com uma psicologia patológica, tomados como sintomáticos de disfunção do ego e, nesta moldura, a ideia de submissão estava conectada com a de identidade, pelo que aqueles que não conseguiam superar essa falta de autonomia caíam em padrões de dependência e agressão (Davis, 2013, p. 281). De resto, pode encontrar-se esta ideia de dependência danosa, consequente de identidade social, na ontologia existencial de Jean-Paul Sartre. No caso, aquilo que pode ser chamado de identidade está na dependência de uma representação do *sujeito de direito* [sujet de droit], entendido este como

aprisionamento do ser individual em direitos, deveres e possibilidades abstratas que reenviam conceitos, juízos e escolhas pessoais para o transcendente (1943, p. 94). O “eu real” é tentado, na identidade social, a representar o *outro*, o da abstração, e tal traduz aspetos ontológicos consequentes. Como se lê em *L'être et le néant*,

[n]ão é que eu não queira ser [esse sujeito de direito] ou que ele seja diferente. A questão é que não há medida comum entre o seu ser e o meu. Ele é uma "representação" para os outros e para mim mesmo, o que significa que só posso existir através da representação. No entanto, se o represento, não o sou; estou separado dele, como o objeto do sujeito, separados por nada, mas esse nada isola-me, não me deixando sê-lo; só posso fingir que o sou, ou seja, imaginar que o sou. E, com isso mesmo, eu o reduzo a nada. (Sartre, 1943, p. 95).

Assim, num processo de se *ser* propriamente um “eu”, e não a objetificação de uma outra subjetividade, de se ser “autêntico” porque livre da influência de imposições sociais, o *outro* é mantido como exterioridade. Corresponder a “esse sujeito que eu devo ser e não sou” prefigura, muitas vezes, uma desonestidade do “eu” consigo mesmo, pois não é as suas próprias atitudes e ações, nem mesmo o seu próprio corpo (1943, pp. 95, 96). Tal pode constituir-se então como fraqueza intelectual e, ainda, como uma falha moral ultimamente motivada por tristeza já que este estado, diz o autor, deixa de dizer respeito unicamente ao sujeito, é uma conduta – “o sentido desse olhar apático que lanço sobre o mundo, desses ombros curvados, dessa cabeça que abaixei, dessa flacidez de todo o meu corpo” (Sartre, 1943, p. 95) declina as solicitações do *outro*, faz-se letargia perante a urgência de agir.

Estas visões reverberam ainda de algum modo no criticismo atual dirigido a identidades, para mais denominando umas como normais, e outras como patológicas - estas últimas a recaírem sobretudo nas ditas minoritárias, embora os visados nem sempre o sejam em termos quantitativos – e estranhamente “apenas as pessoas de cor, os judeus, os muçulmanos, os gays, as lésbicas, os bissexuais e os transgéneros, as mulheres e as pessoas com deficiência parecem possuir identidades pouco saudáveis” (Davis, 2013, p. 282). Além disto, a rejeição de uma dada identidade pode, em muitos

casos, encenar o palco psicológico em que o sofrimento não se emancipa da opressão porque gera ressentimento e este, por sua vez, alimenta ou justifica a conduta por parte dos opressores¹⁰⁸. Neste círculo vicioso,

[a] identidade minoritária, produto de danos infligidos sistematicamente a um povo por uma cultura dominante, é rearticulada pelo grupo sofredor como uma autoafirmação, mas como a identidade nasceu do sofrimento, é supostamente incapaz de se libertar da sua dor, e esta dor logo justifica sentimentos de egoísmo, ressentimento, amargura e autocomiseração – todos os quais se combinam para justificar a opressão de outras pessoas. (Davis, 2013, p. 282)

A identidade com sentidos próximos dos que hoje lhe são atribuídos, tem a sua génese na década de 1950, ligada recorrentemente ao nome do psicanalista e psicólogo do desenvolvimento Erik H. Erikson, sobretudo no seu livro *Identity and the Life Cycle*, de 1959, embora as suas reflexões sobre identidade já constassem em trabalhos que desenvolveu em 1946. Na sua perspetiva, foi necessário definir o lugar da identidade psicossocial na lógica do desenvolvimento do ciclo de vida humano - “a dinâmica específica de cada uma das suas fases, conforme prescrito pelas leis do desenvolvimento individual e da *organização social*” (1959/1980, p. 7, *itálico nosso*) não deveria ser restringida à fase de infância, como até então era maioritariamente informado, nem no da juventude como poucos trabalhos só então começavam a delinear. Apontava-se aí genericamente a influência de “fatores sociais” na formação identitária individual, mas onde antes se forçava a diferenciação entre “o indivíduo na sua família” e “o indivíduo numa ‘massa’” ou agregado indistinto de homens (ibid., p. 18), com Erikson iniciava-se o foco numa realidade social estruturada que guiava toda a vida do indivíduo até à

¹⁰⁸ Em contexto de capitalismo, neoliberalismo e de desenvolvimento tecnológico, esta ideia de ressentimento e de desinvestimento em soluções políticas é parte responsável por uma confusão entre *reação* e *ação política* e, ademais, pela pretensão de fazer equivaler expressões de subjetividade com políticas de identidade, assuntos que desenvolvemos no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias* desta tese.

morte. Foi com esta ênfase na dinâmica estrutural e imbricante da realidade social com o indivíduo, em todas as etapas da sua vida, que se complementaram teorias referenciais prévias, em que se incluía a de Sigmund Freud que tinha especial teorização sobre os anos de infância e a sua mundividência familiar. Além disso, a orientação de cariz psicossocial tinha parte significativa numa orientação histórica, a ver o funcionamento do ego e da identidade como processos subjacentes a uma relatividade histórica pessoal e coletiva (ibid., p. 12). A identidade foi adquirindo contornos de experiência subjetiva dinâmica e de fenómeno psicológico de grupo (Erikson, 1959/1980, p. 22), a denunciar uma complementaridade entre identidade de grupo e identidade do ego que colocava um maior potencial comum à disposição tanto da síntese do ego, quanto da organização social (ibid., p. 23). Assim, identidade expressaria “essa relação mútua, na medida em que conota tanto uma semelhança persistente dentro de si mesmo (identidade própria) como uma partilha persistente de algum tipo de carácter essencial com os outros” (ibid., p. 109). São, porém, os termos “semelhança persistente” e “carácter essencial” que vão sendo contestados. Embora o autor note a relevância da organização estrutural na formação identitária, estabelece que tal acontece em prol da definição de um núcleo egótico que será permanente, uma mesmidade interior que se protege de ameaças a essa mesma permanência.

Pela sua vida conceptual jovem, pela complexidade que foi adquirindo num relativo curto espaço de tempo e por se tratar de um conceito que, cremos, há-de adquirir outras modulações no tempo futuro, não nos propomos neste subcapítulo a uma (re)definição exata, ou sequer aproximada, de identidade. O lastro de significação e os contrastes que o termo comporta dissuadem-nos desses intentos, mas inspiram-nos a reconfigurar as suas valências e o seu entendimento. Propomo-nos assim tentar elucidar a sua força mobilizadora e articuladora de territórios do pensamento que são insistentemente apartados, sem esquecer e a sua capacidade promotora e criadora do político, enquanto campo de reflexão crítica e performativo. Desde logo, porque consideramos que uma identidade não é um sinónimo de pessoa, ou a sua representação, é um símbolo de diferença e um efeito de se ser produzido, como sujeito, através de significados de diferença (Dahmoon, 2009, pp. 11-12).

Para efeitos de análise que enquadrem esse sentido de diferença e de produção de subjetividade, adiantámos que o significado de identidade que trabalhamos nesta tese integra processos de subjetivação e estes, por sua vez, são pluridimensionais – a organização social, as estruturas económicas e culturais, assim como os sistemas de racionalidade dominantes produzem sujeitos e identidades e alteram-nos ao longo da vida; reciprocamente os sujeitos são produtores de alterações sobre tais estruturas e sistemas. Para formar-se, a identidade depende, desde logo, da existência de um ou mais público(s) e de um quadro externo de significação com o qual o indivíduo interage, em que o corpo e as relações sociais são atravessados por poder e por autoridade (R. Jenkins, 1994).

Tal conceção afirma-se contracorrente de eixos filosóficos modernos, devedores sobretudo de linhas cartesianas em que o sujeito se institui clara e evidentemente, por uma abstração lógico-dedutiva, desenraizado de condições ou situações – dizer que “uma substância que pensa, existe” (Descartes, 1673, p. 696) consolida a autonomia de uma essência metafísica, e não uma relação, colocada como a-corpórea e destacada ainda de alma, de um espírito ou de qualquer outra coisa. Dá conta de um “nascimento” sem dívida para com a alteridade e com a exterioridade. A identidade do “eu” põe-se numa interioridade que deve resistir logicamente ao que a tenta iludir, enganar, dividir. Também John Locke viu na identidade a participação do pensamento, não como essência que lhe determina a existência, mas como uma operação, entre outras, da substância anímica que compara o mesmo objeto em diferentes espaços e tempos (1689/1924, p. 321); pressupunha igualmente que tal mentalidade não teria de ficar confinada a um corpo¹⁰⁹. Não obstante, o seu pendor materialista admitia “mais corpo” e menos essências do que René Descartes, desde logo para uma primeira etapa de formação de ideias a partir das sensações, depois, para uma definição de “pessoa”¹¹⁰. A

¹⁰⁹ Locke acreditava que memória e consciência podiam ser incorporadas em outro corpo após a morte – a identidade pessoal, ainda que num corpo diferente, mantinha-se. Já René Descartes referia-se à imortalidade da alma.

¹¹⁰ Na teoria de Locke distingue-se identidade de uma substância/alma, de identidade de “homem” – “composto de alma e corpo” – e, por fim, de identidade pessoal, sendo nesta última que a consciência trabalha, pois que, “o eu não é determinado pela identidade ou diversidade da substância, da qual não se pode ter certeza, mas apenas pela identidade da consciência” (1924, p. 248). “Pessoa”, então, é um ser

memória, “uma consciência que se estende para trás [no tempo] a qualquer ação ou pensamento” (Locke, 1689/1924, p. 240), possivelmente sem presença questionadora na filosofia cartesiana, teve aqui outro relevo, fazendo depender dela a coerência da identidade pessoal - “até aí se estende a identidade dessa pessoa; é o mesmo eu agora que era então; e é pelo mesmo eu, com este presente, que agora reflete sobre isso, que essa ação foi realizada” (ibid.). Diferente da persistência da identidade de um homem, ser biológico, no seu corpo. Da continuidade da consciência não deixa Locke de providenciar um plano moral, a responsabilização de um ser consciente e deliberativo pelos seus atos presentes e passados. Todavia, também Locke desconsiderou o contexto reciprocamente produtor e formador da heterogeneidade, da diferença e dos poderes de vária ordem com a identidade de um mesmo indivíduo ao longo da vida inserido num universo social.

Na dimensão de poder que referíamos, notando a nossa perspectiva da formação identitária num campo de relações sociais e de corpos que são atravessadas por poder, afastamo-nos de igual modo da ideia exclusiva de um poder centralizado, identificável, soberano e repressivo. Passa-se em alternativa para uma concepção de poder “enquanto matriz anónima de relações cuja origem é impossível localizar nitidamente” (Vilela, 2010, p. 219). Na vez de obediência ao poder, encontramos resistência ao poder, o que legitima uma liberdade e não tanto uma armadilha – sem a possibilidade de saltar absolutamente para fora de relações de poder, o sujeito pode, todavia, resistir-lhes, e tal implica mais do que simplesmente dizer “não”, implica transformar as situações em que as relações de poder se instituem e minar práticas discursivas dominantes (Foucault, 1997, pp. 167-168)¹¹¹. Aí não se descarta necessariamente a dimensão fulcral da

“que tem razão e reflexão, e pode considerar-se a si mesmo como ele próprio, o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares; o que só faz através da consciência que é inseparável do pensamento e que, na minha opinião, é essencial para ele” (Locke, 1689/1924, p. 240). Na verdade, “quando vemos, ouvimos, cheiramos, provamos, sentimos, meditamos ou queremos alguma coisa, sabemos que o estamos a fazer. Assim é sempre com as nossas sensações e percepções presentes: e por isso cada um é para si mesmo aquilo a que chama eu” (ibid.).

¹¹¹ Foucault dá-nos conta de que, no movimento *gay* da última parte do século XIX e no início do século XX, a definição médica de homossexualidade - enquanto patologia ou doença -, se tornou uma ferramenta de resistência à opressão sobre a homossexualidade pois, perante tal medicalização da sua condição, “as pessoas podiam dizer: ‘Se estamos doentes, então por que nos condenam, por que nos desprezam?’”

interioridade e da individualidade, como veremos. E queremos notar leituras como a da filosofia liberal, para que não se corra o risco de confundir-se individualidade com individualismo. Kwame Anthony Appiah, reconhecendo-se como filósofo liberal, esclarece que “a nossa individualidade não é produzida no vácuo” e, em vez disso, que as formas sociais disponíveis e as interações com os outros ajudam a moldá-la - “[o]s liberais percebem que precisamos de outras pessoas: o respeito pela individualidade não é um endosso ao individualismo” (2006, p. 18). A demarcação-padrão do liberalismo, que toma a coerção privada como errada e está refletida em princípios como “a tarefa de gerir a minha vida é minha”, mantém interesse no cumprimento de dar aos outros “o que lhes é moralmente devido” (ibid.) e de vigiar a igualmente nefasta coerção que pode ser levada a cabo por governos interessados “no aperfeiçoamento dos seus cidadãos” (ibid.).

Vejamos em continuidade como significações e enquadramentos diversos do que aqui apontamos, e desenvolveremos, podem repercutir-se nas potencialidades práticas do conceito de identidade.

A identidade é empregue correntemente em aceções, diga-se “civis”, como as que se relacionam com os dados constantes num bilhete “de identidade” ou passaporte, onde o nome, a idade, a naturalidade, a filiação e a nacionalidade parecem sintetizar o a definição de uma pessoa e de um cidadão. Outros atributos de identidade são a profissão e demais papéis sociais desempenhados, como ser-se filho(a), pai, mãe, esposa ou marido. E ainda poderá considerar-se que alguém é justo, amável, neurótico, comunicativo, responsável, introvertido ou, ainda, atitudes, modos de apresentação e escolhas de vida (Fearon, 1999; Fukuyama, 2018). Daqui que, muitas vezes, a pergunta sobre a identidade é, na verdade, uma pergunta sobre as categorias sociais em que dada pessoa se insere - ou lhe foram atribuídas por outros -, e sobre o que se pensa acerca do conteúdo e regras de pertença a tais categorias. É presumido, neste quadro, que “[a]s categorias sociais são geralmente factos sociais objetivos que não podem ser alterados por qualquer indivíduo” (Fearon, 1999, pp. 14-15).

(1997, p. 168). Ainda que hoje essa abordagem do discursivo pudesse ter tomado outras estratégias, como a contestação da própria definição médica, na época aquele enfoque foi muito significativo (ibid.).

Nomeando sumariamente tais valências, distanciámo-nos agora delas. Ainda que implicitamente esteja aí o lado cultural, político e económico inerentes a uma organização e regulação sociais, a identidade em “políticas de identidade” é mais complexa e sofisticada do que aqueles usos mais comuns permitem antever. Parte significativa deriva da relação da identidade com o “eu”, e sobre a qual recai uma suspeição corrente sobre a identidade, a de que é um âmbito distante do racional.

Note-se então.

Uma linha da Modernidade preconizou que a autonomia do “eu”, quando colocada como distinção, à época, entre o humano e o animal, estaria dependente de uma racionalidade absoluta. A ligação do “eu” a crenças e práticas culturais, como pode ser o caso da identidade, deveria então ser objetificada, de modo a fixar a distância ao cultural, que só é racional às vezes, e salvaguardar então a autonomia (Alcoff, 2006, p. 48). Mas se as descrições sociais da identidade, se as crenças e práticas culturais ou, ainda, se as lealdades a uma comunidade conflituam com a obtenção de um “eu” pleno, então, a identidade seria inerentemente problemática em qualquer formulação e não apenas em uma específica (ibid.).

Estão aqui envolvidas, em acréscimo, disposições próprias de relações “eu-outro” e da corporeidade, que inclusive Charles Taylor teorizou em *Sources of the Self*, que levam a que o problema da identidade suplante perspectivas estritamente utilitaristas, para dinamizar compromissos universalmente válidos e interesses particulares. Como nota, “a nossa identidade é mais profunda e multifacetada do que qualquer uma das nossas possíveis articulações” (2001, p. 29). Salientamos a sua hipótese de que, nas questões hodiernas da identidade, aquilo que mais condiciona as visões nela ancoradas já não será a racionalidade e os seus entendimentos, como na Modernidade, mas as valorações morais que se fazem por relação com o *outro*, e que nos orientam no reconhecimento de quem se constitui como nosso legítimo interlocutor ou referência¹¹² no quotidiano social e no debate político democrático.

¹¹² Procurámos explorar no subcapítulo 1.1. *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização* da tese, como tal relação com o *outro* se poderá elaborar e inclusive expandir a ideia de um “nós”.

Em conexão com estas problematizações admitimos que nomear, então, as políticas “de identidade” ou alternativamente recorrer à expressão “políticas de diferença”, afiguram-se-nos expressões insatisfatórias e redutoras – danosamente redutoras –, uma vez que é a relação dinâmica entre identidade e diferença aquilo que mais intrinsecamente caracteriza as políticas de identidade. Para mais, identidade e diferença, se circunscritas à dimensão cultural, não são lidas como justas expressões da intersecção da cultura com outros processos e estruturas de subjetivação, como os económicos, políticos e normativos, igualmente responsáveis pela translação de significados da identidade e diferença em condições de vida mais ou menos favoráveis (Dhamoon, 2009, pp. 11-12).

Desenvolveremos estes pontos no subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*, mas repare-se por agora que, identidade e diferença, produzidas e modificadas contingentemente, são marcadores de divisão social através do género, da classe, idade, sexualidade, capacidade física e assumem-se, nesse entendimento enquanto formas organizacionais, intersubjetivas, experienciais e representacionais do viver (Yuval-Davis, 2011). Assim, quer a identidade, quer a diferença atuam nas e através das relações sociais e de instituições como o Estado, o Parlamento, as organizações, os sindicatos e a família que, por seu turno, modificam as primeiras. Desde o nível da representação às formas como se vive a sujeição, a autonomia e a opressão. É possível, portanto, reiterar que aos significados já disponíveis de “identidade”, se irão agregando outros na dependência e na proporção das mudanças e dos reptos que o futuro sempre move nas experiências do dia-a-dia humano.

Continuemos a enquadrar o entendimento que propomos acerca de identidade. Distanciámo-nos já do conceito de identidade pessoal lockeano que reflete condições de persistência - a qualidade ou condição de se ser o mesmo - ao longo do tempo da “pessoa humana”. Também nos destacámos de identidade como alma ou essência metafísica autonomamente deduzida e veículo de persistência existencial, mas que não explica o que torna cada pessoa única. E, sob outros ângulos conceptuais, apartamo-nos do “eu-penso” [I-think] kantiano que, não sendo já como a substância cartesiana, porque não acede ao conhecimento de si, unifica as representações que o sujeito

experiencia (Kant, 1781/1998, pp. 246-248). Além disso, a individuação pessoal, no sentido de liberdade, viria de outro tipo de entendimento, o moral, onde a razão se torna causa efetiva e “a experiência é a mãe da ilusão” (Kant, 1781/1998, p. 398). Também diferimos da filosofia analítica de David Hume (1748/1956), apesar de ter defendido que a identidade não era uma substância imutável, mas uma relação de ideias e de experiências subjetivas, “um feixe ou coleção de diferentes percepções” (1748/1956, p. 239), só unida e mantida no tempo por alguma *ficção*, algum *princípio imaginário* ou pelo *hábito*, e não por efeito da memória ou da razão. Apesar disso, dizíamos, não encontramos aí a elaboração de uma índole contingente da identidade, na relação com os poderes produtivos disseminados no social e no institucional, nem a defesa de um compromisso verdadeiramente filosófico no entendimento de identidade, pois Hume refere que “todas as questões agradáveis e subtis relativas à identidade [...] devem ser consideradas mais como dificuldades gramaticais do que filosóficas” (1748/1956, pp. 246-248).

Aproximando-nos de referências mais atuais, podemos continuar a sublinhar diferenças relativamente ao que nos guia para a conceptualização de identidade num enquadramento sociopolítico. Como em relação a Willard van Orman Quine (1963) e a Derek Parfit (1987). Vejamos primeiro as reflexões que deles nos importaram, assumindo também os riscos, ou imprecisões, de uma síntese demasiado curta. O primeiro, não demorando na identidade pessoal “no sentido de identidade completa em associações psicológicas ou qualidade poética” (Quine, 1963, p. 28), beneficia antes o estudo de uma verificação de condições para estabelecer a realidade de uma entidade, das quais ter uma identidade lógica distinta, em vez de metafísica, é requisito primordial para distinguir cognitivamente de demais entidades (ibid., pp. 116-118). Também elucida que a (auto)referencialidade e a continuidade têm repercussões na “natureza” da identidade pessoal, o que leva a indagar sobre identidades irreais e uma possível valoração moral de identidades pessoais e de grupo. De Parfit, por sua vez, reconhece-se a pertinência de sugerir que determinar a “natureza” da identidade pessoal ao longo do tempo talvez não seja o mais importante - na verdade, “a lógica da identidade nem sempre coincide com o que importa” (1987, p. 478). O que importa na identidade,

defende, são as razões para o agir ético e o bem-estar do indivíduo, que se encontram nas suas conexões de ordem psicológica¹¹³, como desejos e crenças, e ainda nas conexões das experiências entre cada um dos seus “eu” – passado, presente e futuro (ibid., p. 205). Adianta inclusive que “se mudarmos a nossa visão sobre a natureza da identidade pessoal, isso poderá alterar as nossas crenças tanto sobre o que é racional como sobre o que é moralmente certo ou errado” (Parfit, 1987, p. 306).

Retemos destas propostas a saída do pensamento da estrita mesmidade, assim como o seu aproximar ao equacionamento moral de identidades ou, ainda, a identidade como projeção do futuro, mas não convergem com a nossa compreensão de identidade que, ainda que se diga “pessoal” ou individual, não é exclusiva criação de um indivíduo, nem restrita aos seus mundos moral e psicológico – é criação ainda das condições que o envolvem, até mesmo antes do seu nascimento. Diferem ainda da nossa por driblarem a que é, para nós, a inescapável situação corpórea. É este corpo especificamente, com este género, esta cor, esta idade, esta condição física, esta saúde e este significado cultural, político, económico e discursivo, e não outro corpo qualquer, que faz do autoconhecimento um dar-se, um expor-se imprevisível e provisório, na relação com universos materiais e imateriais que são condições, elas mesmas, mutáveis no decurso da vida de uma pessoa.

O político situa as suas dinâmicas no subjetivo e no intersubjetivo, no imaterial e nas materialidades, na relatividade dos contextos e na mudança imprevista - portanto, o que cada um pensa e afirma de si em comparação com os outros, é relevante. Ainda assim, não é de mera comparação que devemos falar, pois fica aquém, no trabalho de ordem identitária, de um entendimento do mundo social enquanto matéria-prima de autoestima e de dignidade, até de esperança, e não apenas como campo de violência, dominação ou injustiça.

Identidade, no campo que esta tese percorre, não é, portanto, a mera intensificação ou mais uma variação de um uso vocabular e contextual, enriquecido ao

¹¹³ Parfit não apoia a ideia de continuidade psicológica e de persistência da identidade pessoal por um continuum da memória, como Locke; sugere antes a existência de *conexões* psicológicas em diversos graus – sejam as que denomina de conexões “diretas”, sejam as que denomina de “sobreposições de cadeias de conexão forte” (1987, pp. 205-206).

longo de eras. As implicações e operacionalizações deste conceito estão por sopesar. Identidade, no presente enquadramento, é algo peculiarmente novo.

No tratamento académico e no político, o conceito tem vindo a revelar evolução e complexificação significativas dentro de um tempo relativamente curto desde a sua origem, apontada aos anos de 1960 (Habermas, 1981; Hobsbawm, 2011; hooks, 1984; Moran, 2018). Da referência a uma propriedade formal, abstrata, de dada entidade - coisa ou ser vivente -, igual a si mesma, a identidade passou a significar também algo substancialmente humano ou dependente do humano, como marcas e empresas, de que se pode ter posse individual ou coletivamente como um ontológico “ser-se isto ou aquilo” – por isso também passível de ser perdida e, ainda, construída (Moran, 2018).

Não seremos perentórios a afirmar, como alguns, que antes daquele marco académico dos anos 1960, no que concerne a identidades “novas”, e antes ainda do século XIX, no que concerne a problematizações como as de classe e de “raça”, não tenha havido dedicação a “questões” ou “problemas de” identidade (Hobsbawm, 2011; Laclau, 1994; Moran, 2018). Conseguiremos, de facto, imaginar sociedades onde, numa componente pública, não se gerassem preocupações com algum envolvimento de ordem identitária? Se “a identidade opera como um dispositivo que classifica de acordo com o que é considerado essencial para uma dada pessoa, tipo de pessoa ou grupo” (Moran, 2018, p. 28), não será plausível pensar que, noutras conjunturas temporais e geográficas, tenha havido invalidações de certa classificação ou identificação social, ou escolhas de práticas e princípios de vida condicionadas por eventuais penalizações sobre afirmações e características pessoais ou sociais? (Hobsbawm, 2011).

Concedemos que poderiam não ser considerados assuntos políticos vitais, que não tivessem presença em debates no quotidiano, nem consequente tradução em leis e instituições, que talvez estivessem confinados a círculos teóricos específicos. Mas a identidade, num cômputo que alarga o pessoal ou individual ao sociopolítico e ao ético, que questiona condições de vida e poderes instalados, é hoje vital por dizer respeito à dignidade humana, ao pleno desempenho e inserção do homem no mundo. É transversal à sociedade porque integra uma dependência de categoria sociais e encontra-se afeta à examinação de possíveis e de impossíveis na realização do bem-

estar individual e social, de que não se pode dissociar a justiça e a liberdade. Estas visões sobre identidade criam inclusive um léxico que espelha a originalidade de problematizações sociais e políticas, a inscrição do privado e dos corpos num vocabulário de poder e de política, e ainda as deslocções espácio-temporais e representacionais nos usos categoriais afetos à identidade – assim notamos em “identidade sexual”, “cyber racismo”, “género *queer*”, “transsexual”, “LGBTQIA+”, “identidade não-binária”, “corpos trans”, “cisgénero”, “identidades subalternas”, “disforia corporal”, “redesignação de sexo”, “transfobia”, “estudos da deficiência” [disability studies], “família de escolha”, “crise de identidade”, e “perder”, “encontrar” e “descobrir” identidade. Porquanto novos hoje, estes termos e expressões poderão vir a envelhecer o suficiente para que se dissipe a sua estranheza e seja esquecida a necessidade de procurar a sua origem. Aconteceram e estão a ganhar relevo, sintomáticos já de um ponto de não retorno na significação do mundo. Pelo que, parafraseando Friedrich von Schiller, só o que nunca e em lado algum aconteceu, envelhecerá jamais¹¹⁴.

Por enquanto, a menção à década de 60 do século XX é recorrente nos trabalhos que atentam à historicidade da identidade na sua vertente política. Esta marca temporal ganha amplitude a par da emergência de “dois espaços-chave nas sociedades ocidentais, liberais e capitalistas”, a saber, a proliferação de novas práticas e normas de consumismo¹¹⁵ - correspondendo latamente ao que hoje designamos de sociedade de consumo -, e os movimentos sociais em torno do género, “raça” e sexualidade (Moran, 2018, p. 29).

Os EUA, significativamente desde essa década, foram a epítome de tais conjunturas. O afluxo massivo ao país de imigrantes provenientes dos mais variados

¹¹⁴ No poema *An die Freunde* [Ode à Alegria] de 1802. Domínio público. Disponível na página LiteraturWelt <https://www.literaturwelt.com/an-die-freunde-friedrich-von-schiller/> [acedida em 22 de novembro de 2024].

¹¹⁵ O advento da sociedade de consumo no mundo capitalista ocidental transporta grande parte do ónus da ampliação do entendimento de identidade porque, de uma índole, até então, familiar, de identificação laboral ou de filiação partidária, passou a incluir o consumo como operador de sentidos de “eu” e da relação com os outros e o *outro* (Emmons, 2019; Moran, 2018). Recordamos a elaboração que fizemos de conexões entre capitalismo, consumo e identidade no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*.

pontos do globo, contribuiu para confirmá-lo como a arena mais visível de uma variante relevante das políticas de identidade, a identidade étnica, necessitada de uma atenção simultânea a assuntos culturais, económicos e políticos (Fukuyama, 2018; Habermas, 1981; Hobsbawm, 2011). Também o despontar de outras variantes da política de identidade, como o movimento feminista pós-sufragista, o movimento *gay* e o movimento indígena, veio tornar notório que, por razões particulares na política e nas instituições de um dado país – como os direitos que cada Constituição salvaguarda –, o espaço para demandas políticas identitárias não se abre de igual modo e em igual intensidade pelo mundo, ou até mesmo dentro de um mesmo país (Hobsbawm, 2011). Ainda nos EUA, na década de 1950, os processos judiciais de direitos civis foram inicialmente destinados aos cidadãos negros, mas serviram depois como um modelo para outros grupos identitários, estendendo a confirmação de direitos às mulheres e, mais tarde ainda, à população indígena (Hobsbawm, 2011, p. 342).

E é defensável que, nos países onde haja partidos políticos a competir por votos, seja mais propenso constituírem-se dados grupos identitários que beneficiem, por exemplo, da atribuição de quotas no emprego e na educação, pensadas como uma discriminação positiva de membros de etnias até então marginalizados (Kymlicka, 2015; Taylor, 1994a). Por isso, além dos EUA, podemos referir como exemplos de tais conjunturas constitucionais, o Canadá, com o seu histórico de lutas dos povos indígenas, mas também a Índia onde, através do empenho governamental na promoção da igualdade social, “pode ser realmente vantajoso alguém declarar-se membro de uma casta mais baixa ou pertencer a um grupo tribal aborígine, de modo a beneficiar de maiores facilidades no acesso a empregos assegurados a esses grupos” (Hobsbawm, 2011, p. 343).

Pretendemos sobretudo fazer notar que, na procura de um alargamento da rede da igualdade social para lá da redistribuição de rendimentos, e de tentar retificar a diferenciação, na sociedade, do acesso a setores como a saúde, a educação e a habitação, o Estado-providência pode, ele mesmo, ser criador de “uma forma de cultura público-política que encoraja a formação e o desenvolvimento de identidades corporativas” (Benhabib, 1997, p. 38). Em número crescente, os grupos sociais

demonstram-se em posições desiguais e injustas face ao mercado de trabalho, à educação, à habitação, aos cuidados de saúde ou a cargos administrativos em instituições sociais, profissionais e científicas. E assim se referia, já no início dos anos 70 do século XX, que o Estado-providência produzia identidades e encorajava “uma revolução de direitos” (Benhabib, 1997, p. 38).

O segundo espaço-chave referido atrás, emergido nas sociedades ocidentais, liberais e capitalistas, é o dos movimentos sociais em torno do género, “raça” e sexualidade, onde outras circunstâncias, embora não isoladas das anteriores, conformam uma especificidade - o sentido de agência política coletiva. Estes movimentos constituíram-se, em parte, como resposta ao fracasso das campanhas pelos direitos civis que, baseadas na “raça” e no género, ambicionavam uma plena igualdade social (Collins, 1998; hooks, 1984; Moran, 2018), e asseguraram a emergência de práticas e de análises políticas que se mobilizam explicitamente em torno do conceito de identidade. Neste espectro, que será recuperado no capítulo 3. *Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade*, distingue-se a “política de identidade” propriamente dita de fases anteriores de ativismo baseado em grupos, em que o termo “identidade” não tinha significado específico (Moran, 2018; Nicholson, 2008). Ilustramos esta especificidade a partir do *Black Feminist Statement* da autoria do Combahee River Collective, grupo feminista negro dos anos 1970, onde se lê que,

o enfoque na nossa própria opressão está incorporado no conceito de política de identidade. Acreditamos que as políticas mais profundas e potencialmente mais radicais provêm diretamente da nossa própria identidade, em oposição ao trabalho para pôr fim à opressão de outra pessoa. (Combahee, 1977/2017, p. 19)

O Combahee River Collective procurou contrastar a política de identidade com uma forma que tinha predominado até então na esquerda política, em que os ativistas lutavam por objetivos ditos “universais” e em nome de pessoas que não tinham capacidade ou recursos para lutar por si mesmas (Nicholson, 2008, p. 2). Assomavam agora as experiências de grupo e exprimiam-se as necessidades políticas resultantes

desse experienciar, sem deixar de formalizar essas necessidades num horizonte também mais alargado, em objetivos para uma sociedade justa, pois,

[o] caráter inclusivo da nossa política faz com que nos preocupemos com qualquer situação que afete a vida das mulheres, do Terceiro Mundo e dos trabalhadores. Estamos, naturalmente, particularmente empenhados em trabalhar nas lutas em que raça, sexo e classe são fatores simultâneos de opressão. [...] O trabalho a fazer e as inúmeras questões que este trabalho representa refletem apenas a amplitude da nossa opressão. (Combahee, 1977/2017, p. 26)

Constata-se já nesta citação a necessidade de uma consciencialização para a luta social de escala global. Ao referir-se o “Terceiro Mundo” e ao descortinar-se que existe uma operacionalidade simultânea e transversal às diversas sociedades de variáveis discriminatórias, como a “raça”, o sexo e a classe, preconiza-se uma justiça de foco social e transnacional, que vê a opressão de base identitária como uma condição estrutural, e não como algo que uns indivíduos impõem a outros isoladamente, ou que derive de uma “mera” diferenciação cultural a requerer, assim sendo, uma cooperação política ampla.

O que por muitos era considerada uma tendente substituição dos movimentos baseados na classe por questões culturais e étnicas apontava, na verdade, para o alargamento do sentido social da identidade que, antes baseado na divisão capitalista do trabalho e na classe, abarcava agora outras representações (Appiah, 2006; Balibar & Wallerstein, 1991). As filiações partidárias baseadas na classe e que promoviam marcadores sociais como “Esquerda”, “Direita”, “Liberal”, “Trabalhista”, “Conservador”, “Marxista”, “Democrata”, “Republicano”, “Democrata Cristão”, foram sendo desestabilizadas pelas políticas de identidade (Appiah, 2006, p. 21). Segundo alguns argumentos, esta deslocação, que poderia ser aproveitada de outros modos, preside, todavia, ao afã de defensores e lobistas classistas que, procurando contrariar a crescente perceção de “que as diferenças de raça e de género não são diferenças essenciais”, tentam “convencer os legisladores de que devem proteger os direitos de certos grupos enquanto discriminam outros” (Benhabib, 1997, p. 38).

Vamos descortinando aí algumas implicações de uma visão essencialista sobre a identidade e, por outro lado, das tentativas de a desconstruir. O essencialismo tornou-se problematizável, sobretudo, a partir da década 1960, nas conjunturas já apontadas da sociedade de consumo e dos movimentos sociais de género, “raça” e sexualidade. Até então, aquilo a que se recorria mais no pensamento sobre pessoas e sobre grupos sociais, era a “essências” ou “naturezas” para identificar características constitutivas da individualidade e para diferenciação de grupos sociais, algo que depois passou a configurar-se no termo “identidade” como uma linguagem com muito poder, a exteriorizar o que antes era invisível - o essencialismo tornou-se numa força social, ora de reivindicação, ora de desconstrução de naturalizações, consoante a estratégia considerada mais eficaz para chamar a atenção para os problemas identitários vividos (Moran, 2018, p. 28).

A sociedade de consumo reforçou e empoderou o essencialismo na medida em que “a própria construção da personalidade e do grupo em termos de ‘(ter) uma identidade’ se relaciona com um modo de vida capitalista”, onde a comercialização e a politização de entendimentos de identidade pessoal e social (Moran, 2018, p. 29) intensificaram a ideia de propriedade, de competição e de investimento em si¹¹⁶. Os movimentos sociais de género, de “raça” e de sexualidade, “embora continuassem a exprimir relações sociais de semelhança e diferença, vieram a enfatizar a unidade, a coesão e a solidariedade do grupo em detrimento da distinção individual”, compreendendo a diferença social em termos de cultura e de experiências partilhadas. Tal deveu-se muito aos estudos antropológicos que na época favoreciam os essencialismos psicológicos e culturais - a cultura e a experiência de vida eram definidoras de pertença de grupo tão, ou mais poderosos, na formação pessoal e social, do que os marcadores biológicos e hereditários (Moran, 2018, pp. 30-31). Com efeito, “alguns afro-americanos e mulheres aderiram a noções de essencialismo cultural para compreenderem melhor a opressão de que eram vítimas e a forma como a poderiam combater” (ibid.), e a linguagem da identidade parecia adaptar-se bem a essa finalidade,

¹¹⁶ Considerámos com mais detalhe estas implicações no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*.

enquanto referência a uma história partilhada – como de racismo, colonialismo ou capitalismo -, ou a um modo de vida ou a uma dada perspetiva. Num só tempo, o essencialismo identitário adquiriu poder explicativo e potencial político, uma vez que “encorajava o reforço da solidariedade entre grupos e expressava orgulho em pertencer a dado grupo” (Moran, 2018, pp. 30-31).

A parte problematizável que começamos por referir prende-se, neste contexto, com o facto de que *identidade*, mesmo a funcionar lexicalmente como um dispositivo de classificação é, por si só, uma noção vazia se não se acoplar algo considerado “essencial” para determinada pessoa ou grupo, e uma vez que qualquer característica humana pode ser candidata a essa especificidade, a lista de identidades é então potencialmente infinita. Mais relevante, todavia, é perceber que o que convida à categorização “é a designação, para efeitos de identidade, de características socialmente salientes ou de preferências pessoais, e não de uma característica accidental, contingente ou historicamente pertinente de uma pessoa ou de um grupo”, e torna-se quase inevitável para muitos, sobretudo pós-estruturalistas, a desconstrução de um essencialismo que obstaculiza a compreensão de si mesmo e dos outros (Moran, 2018, pp. 28-29) enquanto seres heterogênea e dependentemente constituídos.

Se, por um lado, o essencialismo pode ser um atalho para objetivos de luta, por outro, configura dificuldades para construir solidariedades entre lutas que só aparentemente cremos díspares. Alguns estudos apontam que o recurso a estratégias essencialistas de mobilização da identidade pode mesmo denunciar uma inaptidão política para lidar com perspetivas “multi-assunto” [multi-issue politics], isto é, que exigem atenção a muitas variáveis em simultâneo (Bernstein, 2005). Pretendemos desenvolver estes equacionamentos nos subcapítulos 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?* e 3.2. *Horizontes democráticos*, mas por enquanto, fica a ideia de que a identidade pode ser conotada tanto com essencialismo e uma igualdade aí monolítica, quanto com uma pluralidade de singularidades. Esta ambivalência é jogada entre teóricos das políticas de identidade e, de modo mais ou menos consciente, entre ativistas e entre os políticos de direita e de esquerda (Peniche et al., 2020).

Tendencialmente vemos de um lado os Estados-nação e partidos políticos que delineiam as suas estratégias sobre as noções tradicionais de “nação” e de “classe” enquanto estruturas de autoridade e unidades sociais *afetivas* (Hobsbawm, 2011, p. 343, *itálico nosso*), mas que negligenciam a política de identidade porque a consideram desvinculada de questões políticas de classe e fragmentadora da coesão social (Peniche et al., 2020; Sen, 2006). Ao mesmo tempo, há autores que mencionam uma crise política da esquerda, por esta ter “esquecido” as questões materiais e não ser capaz de mobilizar e efetivar propostas integradoras, que atravessem diversos sectores, para unirem esforços frente a problemas sociopolíticos comuns (Brown, 2008, 2015; Fukuyama, 2018; Laclau & Mouffe, 2001). Pouco a pouco, talvez com mais persistência desde os anos 70 do século XX, a esquerda passou a ser vista por muitos como uma coligação de grupos apenas minoritários e com interesses desfasados dos da maioria¹¹⁷. Numa passagem do seu texto *Identity Politics and the Left*, Eric Hobsbawm perguntava, “[o] que tem, então, a política da identidade a ver com a esquerda?”, ao que respondia assim,

[p]ermitam que diga com firmeza o que nem deveria ser necessário dizer: o projeto político da esquerda é universalista, é para todos os seres humanos. [...] E a política de identidade serve, no essencial, apenas para os membros de um grupo específico, e não para todos. Isto é especialmente evidente no caso dos movimentos étnicos ou nacionalistas. [...] É por isso que a esquerda não pode assentar na política da identidade. Tem uma agenda mais ampla. (Hobsbawm, 2011, p. 348)

Uma parte da tese que elaboramos recorre precisamente a conceptualizar a identidade numa hipótese de rebater a pressuposta incompatibilidade entre identidade

¹¹⁷ Veja-se a diferença que aí se pretende estabelecer face aos movimentos sociais e políticos de massas, ou seja, “os movimentos inspirados pelas revoluções americana e francesa e pelo socialismo” que eram, “efetivamente, coligações ou alianças de grupos, mas mantinham a sua unidade não em função dos objetivos específicos do grupo, mas pelas grandes causas universais através das quais cada grupo acreditava que os seus objetivos particulares poderiam ser realizados: a democracia, a república, o socialismo, o comunismo, etc.” (Hobsbawm, 2011, p. 346).

e autonomia, o que entronca na agência individual e coletiva, e defletir, ainda, uma incompatibilidade entre identidade e construção do comum, o que entronca numa preocupação de indagar-se que universalidade será possível conceber hoje a partir de políticas de identidade. Tais potencialidades advêm, defendemos, precisamente da identidade enquanto lugar da diferença, e não da mesmidade ou da indiscernibilidade, um lugar que integra a questão “quem somos nós?” – nós *humanidade*, nós *ser humano*, nós *cidadãos*, nós *corpo*, nós *outro* – num contexto contemporâneo a que aludimos no capítulo 1. *Matérias-primas e (des)construções*, e onde parecem soçobrar a pertença e os sentidos de futuro.

E é segundo este eixo que pretendemos sublinhar uma base comum de onde derivam quer criticismos filosóficos à identidade – como o perigo de, ao alcançar objetivos de uma dada identidade, esta ser reificada, o que é prejudicial para as próprias identidades –, quer criticismos políticos que “receiam que as diferenças sejam realçadas em detrimento dos pontos comuns”, ou que a fragmentação identitária redunde num “tribalismo irracional” (Alcoff, 2006, p. 80). Essa base comum, relembramos, integra a compreensão da participação do *outro* na identidade, indagar se essa participação é optativa ou constitutiva e em que modos pode ser tratada como ontologicamente e socio-politicamente problemática (Alcoff, 2006; Ricoeur, 1990; Taylor, 2001).

Ricoeur elucida como a exegese do sujeito se estabelece pelo diálogo, nem sempre pacífico, entre *idem* e *ipse*, isto é, entre identidade enquanto mesmidade e permanência, e identidade enquanto mudança, abertura à exterioridade, à alteridade. Sem serem redutíveis uma à outra, estas componentes articulam-se para enunciar e tentar responder a *o que sou?* e *quem sou?* pelo que perfazem a *identidade narrativa*, uma categoria prática, dinâmica no tempo, na vez de uma dedução teórica, tocante ao conhecimento de si enquanto esforço de interpretação da própria situação do sujeito (1991, pp. 74-77). Em rigor, a identidade narrativa é a atribuição a um indivíduo ou a uma comunidade do “frágil fruto da união entre história e ficção” pois “[r]esponder à pergunta ‘quem?’, como Hannah Arendt afirmou com veemência, é contar a história de uma vida”, e a história contada diz quem é o agente da ação (Ricoeur, 1985, p. 355). O sujeito pode ser, desse modo, simultaneamente (co)autor, ator e narrador da sua vida,

e esta (re)figura-se no meio social e é *tecida* com histórias de outros, sejam similares ou diferentes, mas, portanto, constitutivas da própria narrativa que, ao integrá-las no seu curso histórico-temporal, acaba por ser transformada e, em acréscimo, transforma também aqueles que a leem. Esta potencialidade de transformação mútua é diferente de uma “simples” relacionalidade sem, todavia, prescindir desta, na medida em que a subjetividade se abre à intersubjetividade e ao mundo (Ricoeur, 1985).

A identidade *idem* consolida um essencialismo ou identitarismo e a ideia de uma propriedade, de uma forma de ser duradoura e inalterável. Já a identidade *ipse* admite a mutabilidade no tempo e nas circunstâncias da existência humana, perfaz uma seleção refletida do que se sabe acerca de si mesmo e de fronteiras que mantêm o *outro* como exterior ao “eu”. Quando sublimados estes limites, a identidade é então apropriação daquilo mesmo que condiciona o sujeito, podendo subverter, até inverter, o que era estranho em si e a si. Desta feita, perguntar no plural *quem somos?* exigirá a mesma medida de atenção ao que é mesmidade e ao que é alteridade, pois ambas integram os modos como se reconhecem identidades e os simbolismos, materialidades, poderes e narrativas que estão em jogo. Integram nomeadamente o que fica excluído por um critério conceptual e axiológico particular. A atenção a ambas é ainda mais pertinente na medida em que mesmidade e alteridade se intersejam também imaginativamente, a colher ou a rebater cenários de possibilidade e de sentido para o “eu” e para o “nós”. O “eu”, apesar de situado socioculturalmente, histórica, económica e corporeamente, e ainda, apesar de um passado que não é sua inteira criação, mas por si interpretado e revisto, percebe, através de variações imaginativas, que o futuro é indeterminado (Ricoeur, 1991, p. 79-80). Nesta perspetiva, poder-se-á defender que, quando o *outro* é reconhecido como constituinte do “eu”, também o horizonte se altera já que “nenhum movimento, julgamento, escolha ou ato ‘interno’ de um indivíduo pode ser tornado inteligível a não ser dentro deste horizonte específico que é constituído por Outros” (Alcoff, 2006, p. 82).

Esta moldura de base ricoeuriana é crítica da subjetividade lógica cartesiana, o “eu” como única fonte de autoconhecimento, e é crítica, ainda, de uma destituição do trabalho subjetivo na interpretabilidade e mudança de si, do *outro* e do mundo. Em *Soi-*

même comme un autre reflete-se sobre a necessidade de uma aproximação ao sujeito que seja alternativa do *sujeito exaltado* e do *sujeito humilhado*, correspondendo estes respetivamente à filosofia do sujeito de Descartes e à filosofia do sujeito de Nietzsche, ambos polos responsáveis por um “sujeito *ato-pos*, sem lugar garantido no discurso” (Ricoeur, 1990, p. 27). Na sua teorização, mesmo quando a pergunta *quem sou eu?* redundante, no limite, num “eu sou nada”, o sujeito continua aí, tem um lugar de onde responde na comparação da vida até então vivida com o que o rodeia, e de como interpreta o que o rodeia. A ipseidade, no extremo, é uma afirmação da existência temporal constitutiva do “eu”. Pode elucidar que, num dado ponto da narrativa, pode não se ter nada para contar -ou apresentar-se como o que alguns definem como crise de identidade *ipse* – mas, não obstante, por a ipseidade ser um fator existencial temporal, a resposta “eu sou nada” ainda admite que a condição de vida do sujeito possa vir a ser preenchida, já que tudo, bom e mau, é imaginativamente possível quando se é um *quem*, um ser de contingência e de tempo, e não um *quê* (Ricoeur, 1990, pp. 154, 196-198).

Com esta base parte-se para o entendimento de que o político tem parte relevante no conhecimento de si, dado que a interpretação ou identidade narrativa integra “um *self* figurado - que se figura desta ou daquela maneira” (Ricoeur, 1991, p. 80). Nesta participação dialética, que é potencial operadora de valoração e de estima, é que o sujeito consegue ver-se, e ao outro, como insubstituíveis (Ricoeur, 1990, p. 226). E assim, enquanto articulação de significados, de valores, de juízos e de razões para a ação, consideramos ser vital a identidade que traduz a edificação subjetiva e o diálogo com a alteridade numa realização social ética, atenta à situacionalidade e, por tal, mais responsiva às injustiças sociais. Pode declarar-se que “é menos verdadeiro dizer que estou dependente do Outro - como se fôssemos claramente distinguíveis - do que dizer que o Outro é uma parte de mim próprio. [...] A nossa relação é melhor caracterizada precisamente como absorção, geração e expansão” (Alcoff, 2006, p. 82).

Um desempenho ético a partir da identidade será o corolário, numa primeira instância, do entendimento do *outro*, não como perigo ou ameaça à vida e integridade

do “eu”, mas como instituição do “eu” que age enquanto um “nós”¹¹⁸. A identidade, ao partir de objetivos definidos individualmente, mas também na observância de um quadro coletivo de afinidades e de características que encarnam os princípios e valores dominantes em dado tempo, torna-se uma pedra de toque na aferição da prosperidade. E nesta perspectiva aproximamos a identidade de uma ferramenta para realizar uma vida boa, a denotar, na profusão de identidades de hoje, porventura mais do que no passado¹¹⁹, “que a variedade de modos de vida necessita de recursos também diversos de construção” (Appiah, 2006, p. 19). Em boa verdade, “as identidades são um recurso central” nos processos em que se constroem vidas “enquanto homens e enquanto mulheres, enquanto ianques e enquanto britânicos, enquanto católicos e enquanto judeus”, ainda enquanto “filósofos e enquanto romancistas” e enquanto pais e enquanto filhos (ibid.).

Mas é forçoso discernir que as ferramentas para construir vidas não estão distribuídas equitativamente e que não servem sempre todos da mesma forma. Sabemos que as sociedades não protegem e não respeitam todas as vidas de igual forma. Inclusive tentam justificar porque se trata mal pessoas de dada identidade e com determinados corpos. Já não é suficiente apelar à universalidade da condição de se ser um humano (Appiah, 2006, p. 20) – ser-se humano não diz que é enquanto mulheres, enquanto pessoas não-binárias, enquanto homossexuais, negros, *queer*, judeus, pessoas intersexo, com deficiência, que se é alvo de insulto, de opressão, de discriminação e de violência. Porque as identidades são moldadas dialogicamente e porque uma ênfase de autenticidade exige que se expresse o que “centralmente” se “é” (Taylor, 2003), as pessoas que têm certas características que consideram centrais – e, muitas vezes, negativamente centrais para as suas identidades –, exigem não só o seu

¹¹⁸ Tentaremos derivar outras instâncias deste entendimento no capítulo 3. *Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade*.

¹¹⁹ Atente-se como a identidade *homossexual* tem cerca de sete décadas, ou que a identidade *queer* emergiu nos anos 80 do século XX, e que a identidade de *gênero não-binário* é ainda mais recente, possivelmente consolidada a partir de finais da década de 90 do século XX.

reconhecimento, mas também a igualdade de participação na discussão e deliberação dos termos de tal reconhecimento.

Embora a noção de reconhecimento identitário, ou ser-se legalmente reconhecido ou representado, possa ser insuficiente para enfrentar as dinâmicas da discriminação social - como vimos no subcapítulo 1.1. *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização* -, é relevante trazê-la aqui, tanto para assumirmos a sua parte na formação da identidade, como para adiantarmos que, apesar das suas ligações, as políticas de reconhecimento não são sinónimo de políticas de identidade – podem diferir naquilo que é pedido para ser reconhecido, mas também nos modos agenciais de o reivindicar politicamente e, ainda, na delimitação de quem pode pedir para ser reconhecido, de quem, e em que momento, pode proceder ao reconhecimento. Desenvolveremos diferenças e conexões no seguimento do texto.

Segundo Charles Taylor, o sentido de reconhecimento foi modificado e intensificado por uma nova compreensão de identidade que surgiu no final do século XVIII¹²⁰, a de “uma identidade individualizada, uma identidade que me é particular e que descubro em mim próprio” (1994b, p. 28). Esta volta teria sido influenciada, por um lado, pelo declínio da hierarquia social, baseada sobretudo na ideia de que a importância reconhecida a alguém adviria do seu lugar ocupado na sociedade e do papel ou atividades a ele associadas; por outro lado, é influenciada pela substituição da noção de *honra*, que só alguns partilhavam, pela noção de *dignidade*, usada num sentido universalista, que todos partilhariam igualmente e firmada em expressões como “dignidade do ser humano” e “dignidade do cidadão” (Taylor, 1994b). O reconhecimento veio a tornar-se uma necessidade humana, a sua falta não se tratava apenas de um desrespeito ou descortesia, mas infligia “uma ferida grave, deixando as suas vítimas com uma autoaversão incapacitante” (ibid., p. 26), trazendo a consciência

¹²⁰ Referir o século XVIII, ou mais propriamente a sua segunda metade, não é de somenos importância contextual uma vez que dele derivaram, até aos nossos dias, e com preponderância na análise de políticas de identidade, temas do Iluminismo e do Romantismo, como a liberdade autodeterminada, a igualdade e o louvor do indivíduo face à sociedade; assim como a conceptualização que ainda reverbera hoje, sobre o poder, a dignidade, a cidadania, o Estado e a soberania, termos que integram sobremaneira os assuntos da identidade e do reconhecimento.

de que a tentativa de se ser reconhecido pode falhar. As ideias de autenticidade e de originalidade anexadas à identidade foram aí elevadas, mas não beneficiaram *a priori* de reconhecimento - como acontecera com a identidade “cidadão” ou o reconhecimento universal de “ser humano” –, e teriam ainda de conquistar esse reconhecimento negociando trocas e cedências (ibid., p. 34).

No que diz respeito ao caminho para um reconhecimento público da identidade, o autor sublinha ainda o contributo embrionário de Jean-Jacques Rousseau¹²¹ que, na obra *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, argumenta em desfavor da honra hierárquica, das “préférences” ou estima preferencial e contra o “ardor de falar de si mesmo”¹²², para subscrever em contrapartida uma partilha igualitária da atenção pública como se encontrava, a seu ver, na sociedade republicana. Também o contributo de Hegel, destacadamente nos escritos de Jena, pela diferenciação entre reconhecimento íntimo e reconhecimento público, e da interdependência dos dois na análise da intersubjetividade e de uma índole conflituosa no reconhecimento. Este contributo teve elaboração de Taylor em *The Politics of Recognition* onde se chega à afirmação de dois níveis simultâneos de reconhecimento – o da esfera íntima “onde entendemos a formação da identidade e do self como ocorrendo num diálogo contínuo e na luta com outras pessoas significativas [e deste contacto a identidade pode sair bem ou malformada]”; e o da esfera pública, onde o papel de uma política de reconhecimento igualitário passou a ter um desempenho cada vez maior (1994b, p. 36).

Mas esta é uma primeira base de reflexão onde a interioridade não é descartada da identidade politizada. Charles Taylor não faz apologia de um descomprometimento entre os níveis da esfera íntima e pública, nem reduz o reconhecimento a relações com pessoas conhecidas ou que nos interessam, pois, o Estado, a Escola, a Igreja, o trabalho,

¹²¹ Um contributo ao qual voltaremos, em outras nuances, quando desenvolvermos o reconhecimento no subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*.

¹²² Em rigor, podemos ler de Rousseau, “[j]e montrerois que c’est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes, que nous devons ce qu’il y a de meilleur & de pire parmi les hommes, nos vertus & nos vices, nos sciences & nos erreurs, nos conquérans & nos philosophes, c’est-à-dire, une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes” (1782/2012, pp. 122-123).

a Lei, moldam também e produzem identidades, umas reconhecidas e outras não. Esta sua reflexão sobre o estrutural interessa-nos pois, na mesma obra, a sua proposta sobre reconhecimento de identidades não ignora conexões entre religião, género, etnicidade, “raça” e sexualidade, a denotar, portanto, a expressão de dimensões que vão do espiritual ao corpóreo, os lugares e tempos diferentes que nesse reconhecimento se articulam ou, ainda, as alianças que podem estabelecer-se entre identidades diversas. Aí se preparam vínculos diversos entre identidade individual e identidades ditas coletivas - por um lado, beneficia-se da intersecção de identidades pessoais como partilha experiencial e como maior visão sobre um mesmo assunto e, por outro, a dimensão pessoal pode ser esclarecida, significada e encorajada pela sua participação no coletivo. Nos dois âmbitos, diz-nos Taylor, negociam-se cedências e compromissos, como os relativos às liberdades e direitos individuais e ao comum. Ambos negociam igualmente a mesmidade, a diversidade e a alteridade. E, pelo menos idealmente, ambos campos de reconhecimento partem da consideração do igual valor de cada identidade.

Noutro momento de reflexão, desta vez em *The Ethics of Authenticity*, Taylor desenvolve uma ideia do filósofo Johann G. von Herder, que admitia que “cada um de nós tem uma forma original de ser humano. Cada pessoa tem a sua própria ‘medida’, é a sua maneira de o dizer” (2003, p. 28). Explicita daí sobretudo o carácter moral¹²³ inscrito na ideia de autenticidade que hoje é intensificada em muitos discursos sobre a identidade, com consequências nem sempre positivas. Antes do final do século XVIII, “ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tivessem este tipo de significado moral” (Taylor, 2003, p. 28), o poder moral vinha de Deus, da Razão, ou da ideia de Bem. Mas o ideal moral que, de então, se derivou tem grande poder hoje enquanto fidelidade a si próprio e “ser-se chamado” a viver a própria vida sem imitar a de qualquer outra pessoa ou referência exterior. O risco de não se ser fiel a si mesmo é

¹²³ Entenda-se deste “carácter moral” à maneira de uma imagem sobre o que seria um modo de vida melhor ou mais elevado, mas “em que ‘melhor’ e ‘mais elevado’ são definidos não em termos do que desejamos ou necessitamos, mas oferecem um padrão do que deveríamos desejar” (Taylor, 2003, p. 16).

perder-se o objetivo de vida ou perder-se “o que é ser humano para mim” (Taylor, 2003, pp. 28-29).

Concordamos que o que Taylor destaca assume uma nuance singular nos tempos que agora se vivem. As pessoas são *chamadas a* fazer isto ou aquilo por si mesmas, sentem que o devem fazer porque de outro modo as suas vidas seriam desperdiçadas ou não realizadas (2003, p. 17). Sentindo que perdem o sentido da vida, perdem também o que, na sua ideia pessoal, constitui ser-se humano e a potencialidade em determinar por si próprio uma visão de vida boa. Como é reiterado, isso reflete uma deslocação do acento moral para um “contacto com os próprios sentimentos” e para a ideia de que há vidas moralmente superiores a outras. Neste cenário, “a cultura de tolerância para com a autorrealização individual” acaba por reportar o moral como um âmbito de não contestação, o que é no mínimo preocupante (Taylor, 2003, p. 17). Se se enaltece o contacto com uma “natureza interna” que pode ver-se, inclusive, ameaçada pela pressão exterior para se submeter à conformidade; e, ainda, se se valoriza o “princípio da originalidade” que prioriza o que cada voz tem a dizer na vez de um modelo de vida exterior (Taylor, 2003, p. 29), então, como poderá ser perspectiva a articulação entre tal linguagem “privada”, de confiança individualista, e um compromisso político conjunto?

Desta dúvida nascem leituras extremadas. Umas sugerem que se abandone o conceito de identidade nas lutas políticas (Brown, 2015; Brubaker & Cooper, 2000; Fukuyama, 2018) e outras procuram salvar pelo menos os usos não-essencialistas de identidade (Appiah, 2006; Young, 1997). Pela nossa parte, o que subscrevemos é que a identidade é um conceito e uma prática que requer atenção crítica às mudanças de uso (Moran, 2018), denotando tarefa filosófica relevante, contínua, de discernir entre entendimentos e ações que configuram obstáculos à igualdade e à justiça, e os que consubstanciam solidariedades, empoderamento de sujeitos e mobilização política democrática. A nosso ver, no contexto do mundo atual, ainda faz sentido recorrer à identidade para lutas políticas, uma vez que daí decorrem especificidades de opressão e de violência – é porque se tem a pele negra, é porque se é homossexual, ou porque não se é “homem” nem “mulher”, porque se é crente de um Deus diferente e porque se tem dada nacionalidade que se está sujeito a uma legitimação *ad hoc* para se ser

desumanizado. Ambicionamos, todavia, que não venha a ser necessário recorrer ao conceito de identidade para que se cumpram sinergias, solidariedades e responsabilidades ético-políticas nos desígnios de vidas boas, e parte da tese indaga essa possibilidade em horizontes democráticos que vão além da identidade.

Se, em contexto de autenticidade, originalidade e priorização moral do “eu”, a identidade individual parece derivar do social apenas para o confrontar, ou até dele se autonomizar, pode ver-se aí um modo de clausura do “eu”, o retrato de um essencialismo pela aparente independência do sujeito face a condicionamentos estruturais externos. Portanto, as hipóteses de responder com otimismo à questão prévia - *como se perspectiva a articulação entre linguagem “privada”, de confiança individualista, e um compromisso político conjunto?* – aumentarão se se admitir o caráter constitutivo do “exterior” num “interior”, da alteridade na identidade, e explicitando processos de subjetivação e suas contingências, a denunciar naturalizações e as instrumentalizações do capitalismo e do neoliberalismo¹²⁴. De outro modo, ou seja, se se mantiverem inquestionados conceitos, critérios de reconhecimento e processos de subjetivação identitária, está-se a abdicar logo à partida de ferramentas políticas indispensáveis à construção e sustentação da liberdade, da igualdade e da justiça sociais.

A dimensão intersubjetiva da identidade é, pois, primordial à equalização de condições para uma vida boa, porquanto o projeto de cada um, de viver sem coação, se promove pelo entretecer com projetos de outros – relembramos o universo narrativo ricoeuriano -, assente no reconhecimento mútuo e institucional e na realização de uma vida em comum (Honneth, 1995; Ricoeur, 1991). Thomas Nagel notava em *Mortal Questions* que os problemas filosóficos como os da mente e corpo, do livre-arbítrio e da identidade não são apenas problemas sobre o próprio, pois o subjetivo não é necessariamente o que é mais particular ou privado - as ideias subjetivas da experiência, da ação e do “eu” são, em certa medida, públicas ou propriedade comum (2004, p. 207).

¹²⁴ Reenviamos para os assuntos do subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*.

Seria pela transmutação da razão absoluta numa sabedoria prática, ou senso comum¹²⁵, com uma componente de ver-se imaginativamente no lugar do outro, que se abriria em grande medida a possibilidade de articular o particular ou privado com o público. Tal reflexão parece-nos afim de um experienciar sensível implicado na reversibilidade entre o que está longe e o que está perto da sensibilidade de cada um, isto é, de uma ligação ao sofrimento de outro que torna mais próximo da carne o que antes era distante, sem, contudo, haver colapso de um no outro – tratar-se-ia, pode dizer-se, de uma reversibilidade parcial (Butler, 2012). A percepção dessa reversibilidade sensível entre distância e proximidade¹²⁶ forja um certo vínculo “quiasmático”, querendo notar que “se estou aqui e ali, também nunca estou totalmente ali, e mesmo que esteja aqui, estou sempre mais do que totalmente aqui” (Butler, 2012, p. 149). De tal modo que se sente que o outro não é radicalmente *outro*, e eu não sou radicalmente aqui como um “eu”, mas que cada um é naquela conexão que se experienciou como reversível (ibid.). No pensamento alargado como Kant o propôs, e ainda dentro da sua ideia de *sentimento humano comum*, movimentamo-nos em direção ao outro porque escapamos, pela imaginação, da influência de limitações espaciais e temporais, e de condições privadas subjetivas que, tomadas por objetivas, impediriam a nossa transposição para o lugar do outro (Kant, 1790/2017, p. 210, §40).

O que nos justifica também a complementar esta reflexão com Jacques Rancière, a partir da noção schilleriana de educação estética do homem, interpretando-a como um estado “onde a atividade do pensamento e a recetividade sensível se convertem numa só realidade e constituem como que uma nova região do ser – a da aparência e do livre jogo – região essa que torna pensável a igualdade” (2000, p. 39). Assim, será

¹²⁵ Em sentido kantiano, o *sensus communis* – ou “sentimento humano comum” –, é um entendimento “ainda não cultivado” e considerado como “o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretende o nome de homem”. E aí “tem que se entender a ideia de um sentido comunitário <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de julgamento que, na sua reflexão, considera em pensamento (a priori) o modo de representação do outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que [...] teria influência prejudicial sobre o juízo” (Kant, 1790/2017, p. 210, §40).

¹²⁶ Pense-se, como exemplo, na mediação feita pelos media, as histórias e imagens de vidas geograficamente distantes que nos chegam e afetam, ou não, e nos levam a sair do que nos é mais próximo, e até de nós mesmos, para responder, de algum modo, ao sofrimento e injustiça que não conhecíamos (Butler, 2012).

este “modo específico de habitar o mundo sensível que deve ser desenvolvido pela ‘educação estética’ para formar os homens suscetíveis de viverem numa comunidade política livre” - e a revolução sensível produz uma ideia nova de revolução política (ibid., p. 40). É esta índole situada, corpórea, sensível e intersubjetiva da identidade, ela mesma produto e produtora multifacetada de representações do próprio, do coletivo, do *outro*, que integra a(s) identidade(s) na luta social motivada para a transformação estrutural.

Nesse intuito, parece-nos útil perspetivar o que se designa de identidade “coletiva”, se tal configuração é aquela que está implícita quando se refere políticas de identidade, e se terá necessariamente maior força de mudança quando o âmbito é então o de violência e de injustiça sistémicas ou estruturais. Sem dúvida, a designação carrega hoje sentidos históricos, materiais e imateriais emaranhados pelo que, desde logo, deve traduzir-se de “coletiva” mais do que um mero somatório de identidades, é antes uma leitura de partilha, seja esta de dada situação decorrente da especificidade da uma identidade, ou do controlo e da regulação normativa, de estruturas sociais dominantes, ou seja ainda a partilha de mecanismos de opressão que se intersectam. Também se fala de identidade coletiva para descrever “comunidades imaginadas e concretas”, o que envolve “um ato de perceção e de construção, bem como a descoberta de laços, interesses e fronteiras preexistentes” (Polletta & Jasper, 2001, p. 298). Completando, a identidade coletiva,

[e]m vez de ser fixa, é fluida e relacional, emergindo de interações com uma série de públicos diferentes (espectadores, aliados, opositores, meios de comunicação social, autoridades estatais). Canaliza palavras e ações, permitindo algumas reivindicações e práticas, mas deslegitimando outras. Fornece categorias através das quais os indivíduos dividem e dão sentido ao mundo social. (ibid.)

Esta definição é ampla, a tentar abarcar a complexidade e heterogeneidade de aspetos epistemológicos e ontológicos, metodologias e objetivos. Mas os seus traços parecem-nos relevantes, como a convocação do imaginário coletivo, a simultaneidade operativa de discursos e práticas, a fluidez e a relacionalidade, a desconstrução de

fronteiras, a atribuição de sentidos ao mundo social, a contribuição de diferentes agentes sociais, a (des)legitimação de práticas e reivindicações. Inclusive ajudam a delimitar “identidade” e “identificação”, um contraste que precisamos referir porque o léxico popular e acadêmico tende, em muitos contextos, a usá-los mimeticamente e sem atenção a contextos.

A identificação estabelece autoridades, ou seja, quem *pode* “ver” um “igual”, ou fazer notar, e quem *pode* nomear, e dá azo a um processo de categorização unidirecionada - só “quem identifica é que está identificado e tem o direito exclusivo de identificar”, perpetuando viciosamente uma política potencialmente opressiva, cujo método não é o de ignorar, mas pelo contrário, o de apontar (Peniche et al., 2020, p. 31). Diz, portanto, mais de quem identifica do que de quem é identificado, de como se vê a si mesmo e que objetivos segue nas suas ações (R. Jenkins, 1994). Ao estabelecer para outros as condições de existência e de experiencição de vida, a identificação social excede um caráter meramente classificativo e demonstra que quem identifica altera o mundo e a experiência que dele podem ter os demais, numa escala de alteração que varia em função de especificidades em jogo (R. Jenkins, 1994). Podemos dizer que, à identificação social, para ser identidade no sentido trabalhado nesta tese, falta-lhe a dinâmica de (des)construção recíproca que capacita ambos polos – o que busca identificar-se, e o que lhe serve de referência –, quando face-a-face, a alterarem-se nesse processo, desde as suas características e crenças, aos modos de pensar e de agir acerca de e com o outro.

À tentativa de corresponder, no social, identificação a identidade subjaz um entendimento de em que alguém se identifica com algo ou alguém já existente. Isto não deixa de ter um fator operacional externo, um *agir sobre*, em que indivíduo, grupo ou categoria servem uma correspondência nominal e, ao mesmo tempo, uma adoção de limites (R. Jenkins, 1994). Explicamos. Um indivíduo ou um grupo tem características que espelham ou os aproximam de categorias já existentes¹²⁷, que são externamente

¹²⁷ Richard Jenkins nota que a natureza e composição de uma “categoria” é decidida por quem define tal categoria, como ilustrado pelo caso de pessoas que auferem rendimento dentro de dados mínimos e máximos e são consideradas dentro de uma categoria para propósitos de taxaço em impostos. O autor

definidas e que identificam o indivíduo com um nome X ou Y. Nesse nomear há, todavia, uma componente de virtualidade que habitualmente passa despercebida - além de um nome, há uma significação e uma experiência que são validadas, ou não, quer por parte do “identificado”, quer por parte de quem identifica. E aqui funciona não apenas a fronteira enquanto limite que reforça “os que são”, mas também um conteúdo, que para mais é existencial porque ratifica a atribuição de um nome que dará existência aos que “ainda não são”. Por entre os diversos graus de convergência e de divergência, no processo de identificação está a possibilidade de dada identificação constituir uma imposição ou coerção logo na atribuição do nome, que depois pode ser internalizada negativamente (R. Jenkins, 1994; Peniche et al., 2020). Na identificação social jogam também os efeitos dos nexos de poder-saber (Foucault, 1976, 1978), pelo que “identificar” pode configurar-se como uma camuflagem do controlo social, do exercício público de poder e de uma biopolítica subjacentes¹²⁸.

Ao ser-se identificado como um X, responde-se *afetivamente e age-se como* alguém X¹²⁹ (R. Jenkins, 1994). Muitas vezes, fazem-se previsões sobre o comportamento de uma pessoa, não só “porque os critérios de atribuição implicam que os membros do grupo tenham, ou tendam a ter, determinadas propriedades”, mas também porque as identidades sociais estão associadas a normas de comportamento e “[a]s pessoas não fazem e evitam fazer coisas porque são X; são coisas que, tal como X, devem e não devem fazer”¹³⁰ (Appiah, 2006, p. 16). Não esqueçamos que é nesta

contrasta, ainda, categoria social com “grupo social”, porque este é definido pela natureza de relações entre os seus membros (1994, p. 200).

¹²⁸ Neste raciocínio, entram expressões de biopolítica que abarcam tanto os Censos da População, como a disciplinação do corpo, a regulação de políticas de casamento e nascimento, as táticas de genocídio, e tudo isto conforma territórios vários, alguns insuspeitos, de coerção e de discriminação (Foucault, 1976, 1978).

¹²⁹ Veja-se o exemplo de alguém que, numa viagem ao estrangeiro, reconhece pessoas da mesma nacionalidade que estão com dificuldades de orientação ou de comunicação e se oferece para ajudar, tão só porque os identifica como seus concidadãos (R. Jenkins, 1994).

¹³⁰ Entenda-se este “dever fazer”, como pede Appiah, latamente enquanto “aquilo a que um filósofo chamaria um dever prático geral – o dever comum, e não um qualquer dever moral especial” (Appiah, 2006, p. 17). E veja-se alguns exemplos - “os homens não devem usar vestidos; os homens gays não se devem apaixonar por mulheres; os negros não devem envergonhar a raça; os muçulmanos não devem comer carne de porco [...] os homens devem abrir portas às mulheres; os gays deviam assumir-se; os negros deveriam apoiar a ação afirmativa; os muçulmanos deveriam fazer o Hajj” (Appiah, 2006, pp. 16-17).

moldura que a identificação social, ainda mais quando confundida com identidade, espoleta politicamente discursos de radicalismo nacionalista e de xenofobia, para iterar um perigo de “perda” de identidade nacional e cultural, e promover a desconfiança e o medo do estrangeiro e do diferente, com recurso à estigmatização. O estigma sublinha, de resto, “a diferença dos indecíveis”, isto é, daqueles sobre os quais não se sabe como classificá-los, identificá-los, que não estão nem completamente “fora” e nem completamente “dentro” (Sarup, 2005, p. 10). Uma diferença em princípio irreparável e, por conseguinte, a justificar a exclusão permanente e a determinação de um *perene outro* (ibid.). Não sendo propriamente “recém-chegados” ou “temporariamente deslocados”, a quem respetivamente se dá tolerância para vir a estar dentro, ou voltar à sua condição de exterior, os “alienígenas” e os “desconhecidos”, os tais indecíveis, tentam apagar o estigma tentando assimilar-se. Absurdamente “quanto mais tentam, mais rapidamente a linha de chegada se distancia” já que o real pesadelo é “ser-se desenraizado, estar sem papéis, sem Estado, sozinho, alienado e à deriva” num mundo de outros, dos organizados, dos ordenados e que não são nem amigos, nem inimigos (ibid., p. 11).

Portanto, como uma face de poder e de autoridade¹³¹, a identificação social pode contribuir para a formação identitária, mas não deve confundir-se com identidade. Quando dizemos “contribuir” queremos notar que a intensificação de trocas culturais podem, com grande probabilidade, afetar as identidades existentes; que a identificação social pode ser feita por pessoas ou grupos a quem lhes é reconhecida autoridade para o fazer devido, por exemplo, ao seu nível de conhecimento ou estatuto em práticas rituais; que a imposição por recurso à violência, à ameaça ou a outro modo de poder pode, a longo prazo, produzir naqueles que não resistem, uma identificação nos mesmos termos e linguagem do opressor; e, por fim, que aqueles que resistem e rejeitam nomes e/ou conteúdos de dada identificação, adotam identidades que desafiem ou neguem a categorização (R. Jenkins, 1994, pp. 216-217).

¹³¹ O exercício do poder implica o acesso competitivo ao controlo sobre recursos, por contraste com a autoridade que é, por definição, efetiva apenas quando legitimada (R. Jenkins, 1994, p. 199).

Fazer corresponder identificação social a identidade pode decorrer, ainda, de um entendimento essencialista de identidade, ou da presunção de que deve haver homogeneidade dentro de um grupo identitário, ou mesmo na identidade individual. Poderá ser “culpa” de um (d)efeito linguístico, referir-se a identidade no singular sem conjecturar, no primeiro momento, a coexistência efetiva de várias identidades num só indivíduo. Um grupo social é constituído por pessoas cujas relações sociais são também diversas, e cujos posicionamentos são ainda diferentes relativamente a categorias e a discursos que referem o género, a “raça”, a classe, a etnia, a religião ou a sexualidade (Butler & Athanasiou, 2013; hooks, 1991; Mouffe, 1993; Sen, 2006). Sem a tónica numa coincidência de identidade entre participantes, concebe-se doutro modo que “uma de entre as muitas identidades que cada um de nós tem”, pode determinar ou pelo menos sobressair na adesão a dada ação política coletiva¹³² (Hobsbawm, 2011, p. 345). E essa saliência não terá de ser sempre em vista de um interesse próprio, uma vez que a solidariedade implica uma disponibilidade para lutar e juntar-se à batalha em nome da diferença do outro e não apenas da sua própria diferença (Sarup, 2005, p. 62).

Além do mais, continuando na distinção entre identificação social e identidade, a identidade não carece necessariamente de uma preexistência, de um molde determinado e determinante - como a nacionalidade, ou um quadro legal -, que legitime a pertença do indivíduo, ou do grupo. O molde traduziria um simples encaixe e a expectável repetição de comportamentos, pensamentos, modos de vida e gostos. A identidade pode, em contraste, dar-se criativamente, em performatividade, formada e expressa através da ação subjetiva que apropria história, espaços, normas e regras para delas criar uma outra realidade. Recorde-se, de novo, a identidade narrativa que Ricoeur nos ajudou a refletir e a mencionada teoria desconstrutivista de Butler. Indicam a seu modo que essencialismo e construtivismo são quadros teóricos que, em rigor, não esgotam a enunciação da identidade. Rebatem o sujeito ontologicamente solipsista e supostamente independente de condicionamentos estruturais externos - um “novo” sujeito instancia-se então como o produto e o produtor de circunstâncias, “entendido

¹³² Isto mesmo será um dos focos do capítulo 3. *Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade.*

nas suas relações sociais, sensuais, concretas, produtivas e económicas” (Power, 2007, p. 68). Um ato performativo torna uma demanda política, num só tempo, decretada e executada, exemplificada e comunicada (Butler, 2018, p. 137). Nem sempre se trata, portanto, de primeiro ter poder para depois se agir ou, por outras palavras, de preexistir ontologicamente um sujeito e só depois a ação. É uma questão de agir, e ao agir, participar como autor no poder (ibid., p. 58).

Assim, a designação “coletiva” da identidade, nada diz, à partida, sobre se se trata de uma maioria ou de uma minoria de pessoas, ou que preexistências denota, porque o seu enquadramento tem que ver com relações de poder, e o poder não vigora exclusivamente no lado dos muitos – não sejam esquecidas as circunstâncias do regime Apartheid na África do Sul, em que a minoria branca segregou e oprimiu a maioria negra. À compreensão de identidade coletiva deve agregar-se então uma dimensão de resistência política à lógica dominante (Laclau & Mouffe, 2001), às imposições e atribuições de identidade que legitima. Uma resistência feita da interação de identidades individuais, beneficiando de conhecimentos situados e catapultando a participação e capacidades de cada um numa agência de maior impacto e alcance (Butler & Athanasiou, 2013; Polletta & Jasper, 2001).

O papel político da identidade, pela sua atenção à diferença, acrescenta às lutas contra a dominação e a exclusão - como as campanhas pelo voto, pela igualdade cívica, pelo acesso à educação, por poder económico e governamental -, a necessidade de transformar representações identitárias danosas (Kauffman, 2001), bem como a de criticamente refletir sobre o papel estrutural das instituições na perpetuação de injustiça. Levando isto em conta, Iris Marion Young (1998) identificou abordagens teóricas que, a seu ver, transportam uma atenção às representações e às instituições. Destacou a justiça social, por compreender os valores políticos dentro dos seus contextos sociais e culturais específicos; o comunitarismo, pela relação da liberdade individual com os vínculos sociais; a teoria democrática, pela abertura dos processos de deliberação; a teoria política feminista, quando desafia a distinção entre público e privado e o universal, traçado por um perfil masculino; o pós-modernismo, ao teorizar os fluxos e movimentos de poder na constituição dos sujeitos políticos; e, por fim, os

novos movimentos sociais, por recomendarem aos governos um papel ativista e socialmente interventivo.

A identidade e a não-identidade podem, portanto, ser acionadas estrategicamente [identity deployment] confirmando ou, pelo contrário, rebatendo assunções e premissas que estruturam a esfera social, política, cultural e económica (Bernstein, 2005, p. 61). Considerem-se os casos seguintes.

Alguns movimentos de lésbicas e *gays* apresentam as suas reivindicações em termos de apelos universais à justiça social e evitam “tornar o conteúdo das identidades de *gays* e lésbicas objeto de debate” (Bernstein, 2005, p. 61). Guiando-se por fatores estruturais e contextuais, em decisões estratégicas que não prescrevem visões essencialistas da identidade, enfatizam sobretudo mudanças culturais e políticas, também de mentalidades e capacidades de coligação.

Noutra escolha estratégica, como os de alguns movimentos intersexo, os ativistas apresentam-se como “hermafroditas com atitude” (Bernstein, 2005, p. 61), mas nessa “atitude” estão a confirmar uma identidade medicamente atribuída, o hermafroditismo, em vez de questionar a sua legitimidade ou mesmo a sua imprecisão. O corpo intersexo, antes mesmo de possível intervenção médica, não é propriamente um corpo hermafrodita. O termo pertence ao léxico da Botânica e da Zoologia para designar plantas e animais que produzem gâmetas masculinos e femininos, capacitados assim para se reproduzirem autonomamente. Aplicado ao humano o termo é impreciso, pois o âmbito das condições intersexo envolve muito mais variações de ordem anatómica, hormonal e genética, inclusive em características que não recaem num enquadramento binário do sexo e do género. Sem questionamento pode reforçar-se não só a naturalização do binarismo de sexo e género como, ao mesmo tempo, consentir leituras pejorativas de uma condição que, apesar de designada medicamente, não é uma doença, nem obriga a fazer uma escolha por um género e um género apenas. Pelo contrário, quando se defende a identidade de um corpo não-essencialista e nem masculino, nem feminino, como no caso de renúncia a cirurgias e/ou a tratamento hormonal, está-se implicitamente a questionar a categorização social, a naturalização de

diferenças e a heteronormatividade, subscrevendo ao mesmo tempo outros entendimentos de corpo, de saúde, de beleza e de bem-estar.

E podemos razoavelmente pensar que a escolha pela identidade intersexo, e não pela defesa do essencialismo, permite alianças entre este movimento e outros, como o das identidades transexuais e, ainda, com ativistas que se opõem à circuncisão masculina e à mutilação genital feminina (Bernstein, 2005; Turner, 1999).

Propusemos atrás, como parte da nossa conceptualização de identidade, perceber se será de uma identidade configurada como “coletiva” que as políticas de identidade tratam, e se aquela teria necessariamente maior força de mudança no âmbito sistémico ou estrutural da violência e da injustiça. Não queremos deixar solto esse ponto.

Pelo que foi exposto, temos algumas reservas em apelidar a(s) identidade(s) de “coletiva(s)”. A interpretação de “coletiva” é problemática e distancia-se da poética força de “todos por um e um por todos”. Quer se acione “coletiva” para priorizar semelhanças e identificações de grupo, quer seja acionada para trabalhar apenas diferenças em relação à norma, não permite declarar um valor estratégico absoluto, no político, do essencialismo, nem do construtivismo. Dependendo do seu contexto epistémico, a identidade dita coletiva pode funcionar tanto como uma condição de possibilidade para subversão da dominação, como uma limitação do alcance político efetivo (Laclau, 1994, p. 174). Não garante necessariamente, defendemos, maior e mais rápida efetividade, ou maior alcance político. Sem possibilidade de um quadro definido simplisticamente “a preto e branco” são, porém, as suas nuances cinzentas que consideramos serem mais relevantes. Estas nuances estão onde não estiver o essencialismo, nem onde estiver o construtivismo. Com efeito, as reivindicações estratégicas com base em “essências”, muitas vezes latentes na leitura de “coletiva”, podem verter-se em desempenhos políticos negligentes, por permitirem a autonomação e a nomeação do outro no mapeamento dos antagonismos segundo falsas dicotomias - um “nós” e um “eles” facilmente radicalizáveis, belicistas, sem possibilidade de compromisso político. As abordagens construtivistas da identidade podem contribuir para “minimizar o significado das diferenças que são impostas a partir do exterior”, pois “preservam

tacitamente o pressuposto iluminista de um ser humano racional [...] que é agora livre para ser diferente” (Collins, 1998, p. 173), mas enfatizando uma ideia de livre escolha *tout court* e de construção individual, podem ignorar o poder opressivo interseccional das estruturas económica, social, cultural e política, a sobrepor fatores de precariedade e a produzir vulnerabilidade em dadas identidades, mais do que em outras, o que reduz vitalmente o leque de escolhas disponíveis para projetos de vida e de razões para agir em prol de cada um e do comum.

Esta ambivalência sugere-nos então que nas zonas cinzentas estará o limiar crítico, a alternativa ao “ou isto ou aquilo” - o processo e a relação -, a proporem outras bases conceptuais e o escrutínio de condições de possibilidade para articular causas e necessidades diversas. Um coletivo feito, não de um tipo, mas de uma atitude – responsabilizar-se na e pela diferença -, e de uma partilha - conceber imagens de futuro social e de humanidade. Coletivo porque inova conjuntamente, na vez de fixar e de excluir.

Na verdade, parte dos perigos de desconsiderar projetos em comum a partir da diferença vem de uma insistência na existência de “guerras culturais” e “guerras de identidade” (Huntington, 1996; Lichterman, 1999). Um confronto que se daria em termos específicos como, por exemplo, “aqueles que celebram identidades particulares”, como as de sexualidade, *queer* ou feministas, e “os proponentes de uma unidade cultural”, como os nacionalistas radicais, que pensam essa unidade valorizando umas lutas sociais em detrimento de outras, além de determinar “inimigos” a aniquilar e de fazer do espaço público político um refém de ideologias partidárias cristalizadas (Lichterman, 1999, p. 102). Como explorado no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, o passo dado desde tais aproveitamentos políticos para a commodificação de protestos e das identidades pode ser muito pequeno (Emmons, 2019; Kauffman, 2001), comprometendo ainda mais as competências políticas para alterações estruturais, numa cedência à mercantilização da diferença e da cultura (Collins, 1998; Young, 1990).

A metáfora da guerra não é adequada à abertura de espaços políticos que articulem democraticamente diferenças relevantes entre identidades, que leve em conta

que a questão do confronto não é de um-para-um, mas envolve sistemas e estruturas de regulação, de distribuição de identidades “normais” e “marginais” e das opressões assim veiculadas. O vocabulário de ordem bélica dificulta a visão de que os “inimigos”, com efeito, são adversários num jogo reconhecidamente equívoco que requer o outro para perceber a própria identidade, ela mesma parcial e inacabada, mas também parceiros na mudança de regras desse jogo de oposição (Lichterman, 1999, p. 103).

Uma vez que uma mesma identidade pode entregar resultados diferentes quando perspectivada como essência ou não-essência, também não ficam consagrados, à partida, resultados necessariamente “bons” e “maus”. Na prossecução de uma maior efetividade política, os momentos essencialista e não-essencialista nos discursos identitários não devem ser absolutizados, nem vistos como alternativas “incorretas” ou “corretas”, mas como forças conceptuais que instigam uma imprevisibilidade de desfechos nas negociações com instituições e com demais grupos identitários, ou mesmo dentro de um grupo (Laclau, 1994, p. 173). A imprevisibilidade é, aliás, uma marca das dinâmicas de identidade e da sua politização porque o seu domínio é o da contingência, o da prática quotidiana e o do encontro com o que não se escolhe, nem se antecipa (Laclau, 1994; Tully, 2000, 2004).

Em grande parte das análises contemporâneas é, portanto, o discernimento que se tem de identidade - e de “coletivo” quando lhe fica apenso -, e das suas possíveis configurações, aquilo que determina interpretações polarizadas face às políticas de identidade. Sobretudo quando a interpretação empreendida for simplista, ainda mais despojada da atenção à situação corpórea da identidade (Heyes, 2020) e, na relação com o político, quando é vista como uma “natureza” que prescreve atitudes, valores, modos de agir e interesses muito específicos, preponderantemente autocentrados (Benhabib, 1997; Bhambra & Margree, 2010). Nas críticas negativas prevalece o descrédito das mobilizações políticas de base identitária, culpando inclusive os movimentos sociais - sobretudo os de identidades ditas minoritárias -, pelo enfraquecimento da política de esquerda e por serem contraproducentes numa desejada unidade entre grupos minoritários e majoritários ou, dito de outro modo, num interesse universal (Alcoff, 2006; Brown, 1995; Fukuyama, 2018; Habermas, 1995). Nesse modelo, a crítica da

identidade tem funcionado “para justificar a relutância do grande público branco em aceitar a liderança política daqueles cuja identidade é minoritária em qualquer aspecto: católico ou judeu, negro ou latino, asiático-americano ou árabe-americano” (Alcoff, 2006, p. 20). A base de tais criticismos, que se inscrevem na valoração moral diferenciada de modos de ser e de viver, contribuem para descredibilizar aqueles que, ainda que “minoritários” – e os critérios para atribuir este epíteto serão sempre debatíveis –, fazem parte de um espectro sistêmico de efeitos opressivos e injustos, e podem contribuir para diversificar argumentos na atenção política a formas outras de opressão, de exclusão e de exploração possivelmente invisíveis, ou tornadas invisíveis pela interpretação do pensamento dominante.

Para projetar a identidade como uma alavanca imprescindível de mudança sociopolítica, precisamos manter um foco em “como conceber este momento construtivo que ultrapassa as possibilidades repetitivas abertas por um quadro social sedimentado” (Laclau, 1994, p. 3). Se interpretarmos o quadro social enquanto tradução de discursos, de práticas, valores e princípios que vão sendo estabilizados no tempo, que adquirem contornos de fixidez e de naturalização nos termos e categorias que informam instituições e relações sociais, não estamos longe de admitir um ciclo de repetição em que os critérios, ou condições de possibilidade para a realização da inovação social, são fornecidos pelo próprio social. Nesta ideia, a história poderá continuar a apelar a um fio de condução lógica para justificar um idealizado progresso humano, mas, diz-nos Laclau, “se [...] a solução de todos os problemas sociais fosse uma solução algorítmica fornecida pelo próprio social, as práticas sociais sedimentadas teriam como algo inerente a si próprias o princípio das suas próprias transformações” (1994, p. 3). Onde se encontra, então, o espaço para a mudança?

Porque se concede que a mudança tem tido sempre parte no caminho humano – e traz a memória eventos sociopolíticos radicais como a Revolução Francesa de 1789 ou a Revolução Russa de 1917 –, deveremos ser capazes de vislumbrar modos em que o social “sempre transborda os quadros institucionalizados da ‘sociedade’” (Laclau, 1994, p. 3).

Queremos defender o *político* como uma possibilidade de o radicalmente novo emergir e, nessa proposta, conceber como Ernesto Laclau que nada na ordem social existente, que é condicionante, mas não determinante, serve fundamentos inquestionáveis e que há alternativamente espaço para a criação política (1994, p. 4). Na verdade, “o novo é novo não só na medida em que faz surgir um sentido novo, como também na medida em que dá um outro sentido ao que já lá estava e cujo sentido, até então, se podia pensar estar determinado, definido, fechado” (Castoriadis, 2013, p. 172). Consideramos pertinente retomar aqui a significação de “o político” a partir de Chantal Mouffe¹³³, para o complementar. O político, enquanto “dimensão de antagonismo presente em todas as sociedades — um antagonismo que pode aflorar no seio de uma grande variedade de relações sociais”, contrasta então com o papel ordenador e organizador atribuído à política na coexistência humana (Mouffe, 2022, s/p). Por outra parte, não desconsideramos que, em contrabalanço, Jacques Rancière atribui à “política” uma disposição disruptiva, distante de aspetos reguladores, e confere às lutas pela emancipação e pela igualdade o privilégio de abraçarem tal dimensão propriamente política, na medida em que se trata, como diz, de “política do eu como um outro, ou, em termos gregos, um *heteron*” e “[a] lógica da emancipação é uma heterologia” (1992, pp. 58-60). Reconhecemos o nosso interesse por ambas posições, mas temos adotado a distinção de Mouffe porque notamos que “a política”, no senso comum, é conotada quase estritamente com organização partidária, com rotatividade na governação e com categorizações ideológicas mais ou menos fixas, carecendo nessa aceção de um registo transformador, criador, de resistência e de empoderamento que, para mais, pode surgir de qualquer ponto da sociedade. Isto não quer dizer que o político não está onde está a política, ou vice-versa. Pelo contrário, o político, como marca de divisão social e de antagonismo, é inerente à possibilidade da política, inerente mesmo à própria possibilidade de uma política democrática (Laclau & Mouffe, 2001, p. xiv).

Assim instaurado enquanto sítio de liberdade, de ação conjunta e, ainda, enquanto espaço de conflitualidade vária (Mouffe, 2018), o político integra uma

¹³³ Reenviamos para a caracterização de “o político” que se fez na introdução da tese, em nota de rodapé número 24.

dimensão de negatividade que sobressai como aquilo que “impede a totalização plena da sociedade” e dissuade, a nosso ver lucidamente, imagens presentes e futuras de um mundo social sem divisões e sem relações de poder (Mouffe, 2018, pp. 87-88). A sociedade constitui-se em torno dos limites antagônicos de toda a objetividade (Laclau & Mouffe, 2001, p. xiv) e aqui, “a noção de limite antagônico tem de ser concebida literalmente - ou seja, não há nenhuma ‘astúcia da razão’ que se realize através de relações antagônicas” (ibid.). Bem assim, também “não existe qualquer tipo de super-jogo que submeta os antagonismos ao seu sistema de regras. É por isso que concebemos o político não como uma superestrutura, mas como tendo o estatuto de uma ontologia do social” (Laclau & Mouffe, 2001, p. xiv).

Concordando que o político é uma ontologia do social, consolida-se o caráter de autocriação ou auto-fundação, agora segundo uma ontologia dinâmica, da relação, e não da estase ou lógico-dedutiva, e que distingue o político de práticas sociais sedimentadas. Não passamos a muita distância do lado performativo do político, porque é precisamente essa ideia de “auto-fundação” que atravessa a identidade quando ela se dá a conhecer explicitando, ao mesmo tempo, os seus fundamentos. É o caso quando aparece, se materializa corporeamente no espaço público político – como se enunciasse “este corpo existe, é aqui, eu”. Que os atos fundantes do político se tornam visíveis é o que o demarca de outras formas do social que, inquestionadas, acabam por manter ocultos os mecanismos da sua instituição, dando daí uma aparência de mundo determinístico (Laclau, 1994, p. 4). Vemos aqui a relevância de expor-se a contingência das fundações sociais, já que, se se apresentam de um modo de entre outros possíveis, temos que nada está concluído à partida. Quanto menos as práticas sedimentadas forem capazes de assegurar a reprodução social, “mais novos atos de intervenção política e de identificação serão socialmente exigidos. Isto leva necessariamente a uma politização das identidades sociais, que vemos como uma característica principal da vida social nas sociedades do final do século XX” (ibid.).

É na concordância com este vaticínio de Ernesto Laclau que preparamos o próximo sub-subcapítulo 2.1.1. *Novos sujeitos políticos*. Com o declínio, nas sociedades contemporâneas, dos grandes atores histórico-políticos e, ao mesmo tempo, com a

politização de áreas da vida que até recentemente não apareciam no espaço público (Laclau 1994, pp. 3-4), pretendemos explorar a emergência de sujeitos que não faziam parte do exercício político e que nos propõem outros modos de pensar e fazer política.

Desses destacamos os sujeitos incarnados da identidade. Não se instituem abstratamente, nem em figurações homogêneas e unificadas; são desta feita uma diversidade de posições discursivas onde a identidade ocupa um núcleo de articulação conceptual e prática, de abertura à alteridade. Usamos a expressão “posições discursivas” como Mouffe (2018) quando se referiu a práticas que aliam significação e ação. Os agentes sociais adquirem formas de subjetividade através da sua inserção em práticas de significação discursivo-afetivas, a envolver, pois, palavras, afetos e ações. A construção de identidades a partir de uma componente afetiva não deixa de ser uma tarefa política, mormente quando a esta interessa, tantas vezes, uma força vinculativa que mobilize a sociedade. E essa força vinculativa tanto brota de ideias que inspiram, que afetam, como de afetos que formam crenças, compromissos e adesão a formas de vida e de pensamento.

Entre aquelas posições de sujeito não se estabelecem, pois, relações de necessidade, ou essencialistas, apriorísticas, mas sim um “movimento constante de sobredeterminação e deslocação” entre subjetividades, onde fixidez e não-fixidez de posições são estados apenas provisórios (Mouffe, 2018, p. 88). Se preferirmos, são causas e efeitos, como na fita de Moebius, um jogo de liberdade e de condicionamentos que se dá nas interseções e instabilidades de afetos e discursos.

Mouffe inspirou-se na dinâmica *affectio-affectus* de Baruch Spinoza. “Afeção” como estado de um corpo que, na medida em que está sujeito à ação de outro corpo ou algo exterior, se esforça por perseverar no seu ser, tal *conatus*, e consequentemente experimentará afetos que o levarão a desejar algo e a agir em conformidade. O “afeto”, enquanto prática-charneira entre o que nos afeta e a ação que daí pode provir, produz formas peculiares de identificação que são significativas para a mobilização política democrática – a identificação com os princípios democráticos e a adesão ao valor das instituições não seguem apenas fundamentos “intelectuais”, seguem desejos e seguem visões esperançosas do futuro (Mouffe, 2018, p. 75).

É o referido movimento de sobredeterminação e deslocação, em permanência, que impede, por um lado, a imobilidade em pontos únicos de categorias e de modos de fazer ou pensar, habilitando antes uma história de identificações sem que aí haja uma identidade oculta a resgatar (Mouffe, 2018, pp. 85-87). Mas, por outro lado, como resultado dessa não-fixação, o movimento acabará por deparar-se com o seu contrário, isto é, com os nós anteriormente invisíveis, ou inexistentes, que contêm outras representações e relações, possivelmente outras resistências. Este dinamismo de forças e de seus contrários, de uma agilidade não-essencialista e não-totalizante, é móbil e condição para a alteração estrutural. Para capacitar para o empoderamento e para formar propostas de futuros democráticos. Destes assuntos constituiremos os próximos momentos da tese.

2.1.1. Novos sujeitos políticos

Entender o sujeito como uma essência lógica, delimitada e fixa ou entender o sujeito como processo, incompletude e mudança - de si próprio, dos outros, do mundo -, antecipa diferentes condições sociopolíticas para a ação, dando conta da identidade como categoria prática, além de analítica. No pano de fundo de tais leituras corre uma história não-linear da subjetividade (Renaut, 1997, p. 13) à qual vão correspondendo configurações de identidade - racionalista, empirista, metafísica, crítica -, cada uma a granjear apoios, objeções e propostas alternativas. O que se denota é sobretudo a irrealidade de considerar-se falar de *uma* subjetividade, de *um* sujeito e de *uma* identidade, assim no singular. Subjetividade(s) e sujeito(s), compreendidos nas suas relações sociais, sensuais, concretas, produtivas e económicas, e expressos em identidade(s) são, e porventura continuarão a ser, apenas provisoriamente estabelecidos (Power, 2007, p. 68).

Alain Badiou escreveu que “[o] homem não é [por natureza] um animal político porque o acaso da política é um evento sobrenatural” (1988, p. 380). A “política é uma criação local e frágil da humanidade coletiva; nunca é o tratamento de uma necessidade vital”, pelo que, “[n]o seu próprio ser, a política só é comensurável com o acontecimento que a institui.” (ibid.). Estas enunciações, além de contrariarem a afirmação aristotélica de que o homem é por essência um animal político (1943, p. 137), e de contrariarem ainda Thomas Hobbes que justifica a instituição de um contrato social para colmatar uma necessidade natural vital, a de evitar uma guerra de todos contra todos (1929, p. 150), fazem sobressair que o sujeito político é instituído no próprio processo político. O que nos remete para processos de subjetivação, em vez de teorizações sobre o sujeito auto-fundado que precede ontologicamente os seus atos. Envia-nos, ao mesmo tempo, para a consideração do sujeito político enquanto perturbador da noção de unidade e de homogeneidade, pois que já “não é nem o sujeito da lei (como em Rousseau), nem da história (como em Sartre), nem o indivíduo diante de seu superior, ou Deus, mas é a *consequência* de uma espécie de ‘rutura’ no ser” (Power, 2007, p. 69, *itálico no original*).

O sujeito político, mesmo se na aceção de coletivo, não é aqui encarado como “povo”, “classe”, “proletariado”, “burguesia” ou “mulheres”. De resto, a ideia de um sujeito universal ou que represente a “essência humana pura e universal” encontra-se em decadência (Laclau, 1994, p. 4). E as “figuras de subjetivação fortes, habitadas pela homonímia, foram sempre elas próprias atravessadas pela contradição. Houve sempre vários povos no povo e vários proletariados no proletariado” (Rancière & Noudelman, 2011, p. 429).

Consideremos porque estas propostas de universalização de sujeitos são atravessadas por contradições, e porque talvez não cumpram os requisitos de mobilização mais abrangente e, diremos, além dos interesses de uma identidade. Somos instigados a fazê-lo quando precisamente interesse sociais e políticos veiculados, por exemplo, por movimentos feministas, pelo Movimento LGBTQIA+, Somos Hermanas ou o Black Power são hoje transnacionais, complementados muitas vezes por organizações e campanhas de recrutamento, e espoletam a atenção para esforços e estratégias globais de mobilização de várias identidades (Polletta & Jasper, 2001, p. 289). Nesses esforços, acabam por carregar uma reinvenção das “identidades que são familiares, antigas e impostas pela lei e pelos costumes” (ibid.).

Deste modo.

Noutras épocas, o significado de “trabalhador” e de “cidadão” desenhava-se numa matriz de relações estabelecidas pela região ou nação, pela delimitação jurídica, pelos padrões familiares e pelas histórias do quotidiano (Polletta & Jasper, 2001, p. 289). Com isto dizemos que as identidades comumente ditas coletivas e os sentidos ou expectativas políticas a elas apensos eram, em parte, função do simbólico, das naturalizações, das narrativas e das imagens então disponíveis. Por isto, muitos trabalhos recentes versam sobre processos de naturalização de identidades como a “classe trabalhadora”, o “negro” e o “homossexual”; sobre modelos que expliquem como as relações sociais, económicas e políticas geram identidades mobilizadoras; sobre o papel da cultura na formação das identidades; e, ainda, sobre as condições políticas que permitam o destaque de reivindicações identitárias (Polletta & Jasper, 2001, p. 289).

Nestas linhas de pensamento será pertinente equacionar o contexto transnacional, cada vez mais acentuado na política hodierna, e indagar-se que características, circunstâncias, objetivos ou projetos designam uma identidade como propriamente “global” ou, em outros termos, designam um sujeito político universal. As hipóteses de análise servir-nos-ão como exercício sobre o entendimento do político, a amplitude de interesses na mobilização identitária e sobre a possibilidade de referir ontologicamente tal sujeito universal. No todo, estamos a perspetivar o cabimento de críticas às políticas de identidade que recaem no sentido de uma ineficácia por ausência de referente universal (Fukuyama, 2018; Kruks, 2001).

A partir de um mundo, hoje, globalmente capitalista poder-se-ia propor identidades ditas “ocupacionais” e “corporativas”¹³⁴ que, para muitos, têm relevância destacada dentro das identidades sociais por serem a base sobre a qual assenta a segurança e o estatuto social de dado modo de vida (R. Jenkins, 1994). E embora se deva mencionar que as identidades ocupacionais integram, hoje, atividades laborais relativamente comparáveis um pouco por todo o mundo, como a de cientista, investigador, empresário, engenheiro ou funcionário de um grupo empresarial global (R. Jenkins, 2002, p. 78), também facilmente se poderá contorná-las porque estas são, ainda assim, identidades ocupacionais inacessíveis à maioria das pessoas. Além disso, concentram-se de modo muito desigual num núcleo económico mundial e concorrem com, ou até se subordinam a um vasto leque de outras identidades, como as de carácter mais local ou nacional. Assim, embora não se deva duvidar de que o consumismo da era capitalista possa ser visto como uma cultura e uma lógica com implicações abrangentes e marcantes em projetos individuais de identidade pessoal, as suas condições não servem mais de metade da população mundial (R. Jenkins, 2002, p. 78).

¹³⁴ Vem à mente a identidade subjacente à frase “Proletários de todos os países, uni-vos!” [Working men of all countries, unite!] no *Communist Manifesto* de Karl Marx e Friedrich Engels, de 1848. O texto é de domínio público, como no arquivo online da Toronto Metropolitan University PressBooks <https://pressbooks.library.torontomu.ca/communistmanifesto/> [acedido em 09 de novembro de 2024]

A própria interpretação de “operária” na leitura de “classe”¹³⁵ afigura-se, em algumas circunstâncias, como redutora e até discriminatória. Antonio Negri afirma que “[c]lasse trabalhadora’ é com efeito um conceito limitado, tanto do ponto de vista da produção (inclui essencialmente operários da indústria), quanto no da cooperação social (envolve apenas uma pequena parcela de trabalhadores que operam no conjunto da produção social)” (2002, p. 37). No mesmo sentido trazemos a reflexão de Dipresh Chakrabarty, a notar que a categoria “proletariado” parecia encontrar o seu equivalente sociológico nas classes trabalhadoras nascidas da revolução industrial, mas tal equivalência ausentou do seu âmbito os camponeses e todos os outros trabalhadores não-proletários que até existiam em maior número fora do Ocidente (2011, p. 294). Designações como “camponeses (Mao)”, “subalternos (Gramsci)” e “o partido como sujeito (Lenine/Lukács)” não possuem, segundo o autor, “a precisão, nem filosófica, nem sociológica” da designação de “proletariado” no contraste com “burguesia”, feito por Karl Marx, pelo que a busca de um sujeito revolucionário, que seria o não-proletariado na ausência de uma classe trabalhadora ampla, só podia constituir um exercício de deslocamentos do termo original (2011, p. 294).

Uma frase em *L'Internationale*, de 1871, convocava outras perspectivas. “Levantai-vos, miseráveis da terra!”¹³⁶ [Debout, les damnés de la terre!] não se dirigia apenas ao proletariado, mas ao mundo inteiro dos despossuídos, dos pobres e dos explorados (R. Jenkins, 2002, p. 78). A frase inspirou em Frantz Fanon o título da sua obra *Les damnés de la terre*, explorando a ideia de que, nas terras colonizadas, o sujeito universal não poderia ser o proletariado - “as análises marxistas devem ser sempre

¹³⁵ A classe pode ser vista como “uma relação partilhada com os meios de produção (segundo Marx)” ou pode ser vista “como classe social, como uma posição no mercado relativamente à produção, distribuição e consumo (segundo Weber)” (R. Jenkins, 2001, p. 942). Mas em qualquer dessas visões, “a propriedade privada é importante”, “a diferenciação económica e a hierarquia são centrais” e “não é necessária uma consciência política ou organizada da pertença a uma classe”. Acrescente-se que, “[m]esmo na mais ampla das interpretações, a classe não é omnipresente no sentido em que o são o género e a etnia. Ainda que se aceitem argumentos a favor da existência de classes antes do capitalismo [...], a classe, enquanto princípio central que estrutura as relações sociais, é essencialmente um fenómeno do capitalismo” (R. Jenkins, 2001, p. 942).

¹³⁶ Da letra do hino *L'Internationale* de Eugène Pottier. Texto de domínio público que pode ser consultado na página web “Revue Histoire” <https://revue-histoire.fr/histoire-contemporaine/internationale-le-chant-des-socialistes/> [accedida em 23 de novembro de 2024].

ligeiramente alargadas quando se aborda o problema colonial. Até o conceito de sociedade pré-capitalista, bem estudado por Marx, precisa de ser reconsiderado aqui” (2002, p. 43). Fora de um contexto europeu industrializado a imprecisão amplia-se, desde logo por tentar estabelecer uma identidade correspondente do “sujeito revolucionário” e, mais importante, a pretender “entender a natureza das práticas políticas populares globais [...] nos limites e sobre os limites do pensamento político europeu, mesmo quando admitimos uma afiliação ao romantismo revolucionário europeu do século XIX” (Chakrabarty, 2011, p. 295). Tais pretensões prefiguram inexactidões na análise das democracias no mundo e dos contributos das lutas sociopolíticas, que não do proletariado, dentro e fora do ocidente.

Isto não quer dizer que se deva descurar as dinâmicas e os sentidos do local ou regional no cômputo global. Na verdade, num mundo informacional, tecnológico e de produções geograficamente descentradas, é-se cada vez mais influenciado e desafiado por dinâmicas distantes que fazem questionar mesmo a divisão habitual entre o que é local e o que é global. Outro ponto no que compreendemos de identidades pretensamente globais serve para sublinhar modos alternativos de resistência à linguagem capitalista e do mercado de valores que vai grassando pelo mundo. Um número significativo de pessoas não se reconhece nos “valores triunfantes dos conquistadores cosmopolitas” (Castells, 2010, p. xxi). Possivelmente voltam-se para a religião, para as atividades tradicionais da sua região¹³⁷, para a nacionalidade, para solidariedades étnicas, de género ou “raça”, na busca de uma fonte de significação e de pertença, que não a laboral ou de consumo que são mais consentâneas com uma “nova ordem mundial”. Esta nova ordem, porém, acrescenta oportunidades e mundivisão a uns, e em outros acentua ou diversifica obstáculos à realização de vida, fomentando sentimentos de humilhação e de exclusão.

Há já propostas de abandono da ideia de sujeito universal, a favor de concepções políticas onde se valorizem as identidades ditas dos “excluídos” - minorias sexuais, de

¹³⁷ Para dar um exemplo mais próximo na memória, o do alastramento de terrorismo pelo globo, há quem defenda, como Manuel Castells, que “os líderes terroristas da *jihad* muçulmana mundial são muitas vezes intelectuais, alguns deles membros de famílias ricas, cuja revolta não é contra a opressão económica, mas contra o desrespeito pela sua cultura e tradições, tal como simbolizadas no Alcorão” (2010, p. xxi).

género, raciais ou culturais, ou os excluídos da ideia de classe por não serem “operários” (Dias & Neves, 2011). Neste quadro alternativo continua a apartar-se, e a hierarquizar, os interesses ditos de classe e os interesses ditos culturais, sendo que nestes se encaixariam as questões “raciais”, étnicas e de género; e tal apartar impede a vantagem de um pensamento interseccional, que nota as interações e os reforços entre dimensões da redistribuição e do reconhecimento¹³⁸.

Outras propostas têm procurado “reactualizar o princípio do universalismo da luta de classes nos tempos que correm, seja através de uma política de inclusão dos sujeitos anteriormente excluídos da luta de classes, seja pela procura teórica e prática de novas lógicas de subjectivação política” (Dias & Neves, 2011, pp. 19-20). Nestas últimas propostas situam-se, entre outros, Ernesto Laclau, Michael Hardt e Antonio Negri. A análise do populismo de esquerda, de Laclau, numa esfera ampla global, dá ocasião para compreender também movimentos sociais identitários que não apenas classistas. Enquadrado por uma “tentativa genérica de compreensão dos mecanismos pelos quais se formam os sujeitos políticos colectivos”, sobretudo num cenário político de “hegemonia do capitalismo e de democracia parlamentar” (Dias & Neves, 2011, p. 20), o universalismo de Laclau é anti-essencialista e dota o sujeito político de uma agência múltipla, isto é, articulável entre contingências e entre demandas políticas que não se restringem às da classe, embora as devam integrar para uma ponte entre lutas como o antirracismo, o anti-sexismo e o anticapitalismo.

Já Hardt e Negri, em diálogo com a filosofia política clássica a propósito de “povo” - de Rousseau a Hobbes e a Hegel -, tratam “da afirmação ontologicamente fundada de um sujeito da política” e reconfiguram a noção de multidão que os mais antigos tratavam, em *multitude*. Aqui, a multiplicidade e as singularidades não se opõem, resultam antes numa imanência porque “[a] teoria da multitude exige, ao contrário [de uma transcendência], que os sujeitos falem por si mesmos: não se trata de indivíduos proprietários, mas de singularidades não-representáveis” (Negri, 2002, p. 36). O não-representável instancia-se como aquilo que questiona o universal, o necessário,

¹³⁸ Sobre estas interações e suas problematizações construímos o subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*.

o obrigatório, o determinado – nomes para aquilo que funde o mundo numa única maneira de ver, conhecer, aprender. Espera-se desse modo “contrariar a redução da política a algo que possa ser simplesmente contido numa representação” (Dias & Neves, 2011, p. 21).

Assim, ponderar o sujeito político global com base identitária, tem mais interesse, defendemos, como equacionamento de condições de possibilidade para a ação - ou modos de agência -, para a transformação sociopolítica, do que com a instituição universal de *um* sujeito, *uma* subjetividade, *uma* identidade, como começámos por referir neste subcapítulo. Sobretudo, se se entender “universal” como uma representação abstrata e com sentido de homogeneidade, totalizante, a subtrair diferenças como as de “raça”, género, etnia, nacionalidade, profissão ou religião (R. Jenkins, 2002, p. 78) e a desconsiderar, assim, as condições de interpretabilidade do mundo, e do próprio sujeito, a partir da especificidade corpórea e sensível. Ao mesmo tempo, não se veja este foco na ação como um retraimento do pensamento ou teoria para o abstrato. Badiou escreveu “a política é um pensamento. Este enunciado exclui todo o recurso à dupla teoria/prática. Existe certamente um ‘fazer’ política, mas é imediatamente a pura e simples prova de um pensamento, a sua localização. Não se distingue dele” (1999, p. 62). E sem esquecer, no mesmo sentido, que “o próprio pensamento surge dos incidentes da experiência viva e deve seguir unido a eles como um indicador do caminho a seguir” (Arendt, 1961, p. 14). É-nos coerente que a política, ainda que “marcada pela aleatoriedade”, seja um “jogo reflexivo entre as relações onnipresentes de poder e liberdade na vida coletiva” (L. Jenkins, 2011, p. 159). E aí a esperança, a crença numa possibilidade de mudança, diferentemente do fatalismo, desempenha um papel de mobilização democrática crucial.

Aderimos, portanto, a uma interpretação diferente do sujeito universal - enquanto processo crítico, criador, performativo, no qual há articulação entre razões e entre desidentificações¹³⁹, e a consciência de estar a viver sob ameaça permanente de

¹³⁹ Desidentificar, a partir de Gilles Deleuze e Félix Guattary (2005), envolve a perda de hábitos familiares de pensamento e representação, de modo a abrir caminho para alternativas criativas. Trata-se, nesta leitura, de um poder positivo.

substancialização identitária (Rancière & Noudelman, 2011, p. 429), de representações serem vistas como determinismos. Instancia-se, ao mesmo tempo, que,

é esta concepção de um sujeito coletivizado e político que assombra todas as tentativas de reduzir a noção filosófica do sujeito a uma consciência individualizada ou a um ser primariamente moral. É a assombração da própria filosofia pelo exterior político que persistentemente a molda e a ilude. (Power, 2007, pp. 67-69)

Tal enquadramento procura rebater a um tempo a genealogia do sujeito apolítico e a-histórico, com a força questionadora do contingente, do finito, do que é do mundo - este chão próprio da política.

Insistindo que a “ideia de subjetivação é aqui a da produção de uma disjunção, de uma desidentificação, de um sair de si, mais do que um desenvolver-se, mais do que uma apropriação de si” (Tassin, 2012, p. 37), não se é obrigado, todavia, a subscrever a produção de uma subjetividade não identificável, e nem a produção de uma subjetividade determinada ou dominada. Reconhece-se alternativamente que,

[à] subjetivação está ligada uma forma de nomadismo ou de deambulação que não podemos ignorar. Porque é uma aventura: um devir sem qualquer antecipação possível do que está para vir, um devir indeterminado. É pelo menos o que se poderia entender quando esta subjetivação se diz ‘política’. (Tassin, 2012, p. 37)

Tentemos sintetizar o que tratamos por subjetivação política, processo que habilita a criação de sujeitos políticos. Diante do exposto, não é a produção de um sujeito definível e para sempre garantido, nem é uma obra exclusiva do sujeito, seja na origem, seja no transcurso desse processo. Este é um ponto relevante. A escala e significação políticas destes processos têm a ver com situações, com relações e com composições dessas relações nas quais, pelas quais, o sujeito é capacitado e transformado sem, todavia, deixar de estar comprometido com essas mesmas relações - delas sairá reforçado, ou então, resiste-lhes para *aparecer* como diferente do que elas propõem (Tassin, 2012, pp. 38-39). No desígnio de atender à sua existência, com

condições externas que o sujeito não controla plenamente, este percebe-se num movimento que diz respeito a *quem ele é*, o que é diferente, portanto, *do que* ele era à partida (ibid., p. 37).

O “eu” que passa a existir sob o efeito de certas ações políticas, não é o herdeiro direto - o que não quer dizer que não tenha relação com - daquilo que é na ordem privada e social, seja ela de dimensão familiar, cultural, histórica ou mesmo pessoal. Ele é já estranho a si mesmo e aos outros. O sujeito político revela-se por uma subjetivação que é “anormal e anómala”, porque “não obedece nem dá origem a nenhuma lei, que não produz uma norma nem reproduz uma normalidade” (Tassin, 2012, p. 38). Distanciando-nos destarte da ideia primordial de um sujeito político enquanto ser identificável, autónomo e soberano, encontramos-nos na produção de “seres anómalos e anormais, indignos e alheios a toda a ordem, fora da lei [hors-la-loi] porque são ilegais e não porque são ilegais, em suma, seres inaptos para a soberania” (ibid.). Inaptos talvez para o poder *sobre*, mas aptos para o poder *com*. E, “paradoxo dos paradoxos” é o facto de se ser *sujeitos* políticos - jogando ali com o sentido de sujeição - e não *forças* políticas (ibid.) que se é capacitado para agir deliberadamente, para ser (co)autor de ações e de narrativas. Por destaque ao que é mais habitual prescrever - que primeiro é preciso instaurar uma identidade para que, em seguida, se possa definir os seus interesses e, subsequentemente, exercer ação política -, a subjetivação que refletimos pressupõe que “não é preciso haver um ‘agente atrás do ato’, pois o ‘agente’ constrói-se de diferentes formas pelo ato, e através do ato” (Butler, 1999, p. 181). A diferença dos atos performativos reside, então, justamente na simultaneidade de “construção discursivamente variável *do agente na ação e da ação no agente*, um através do outro” (ibid., itálico nosso).

Juntamos a este ponto, reflexões acerca da subjetivação que propõem estar-se perante “uma forma de predicação [que] institui uma comunidade inédita”, desenhada através de experiência também original uma vez que “não pode ser incluída nas partilhas existentes sem fazer com que se estilhacem as regras de inclusão e os modos de visibilidade que as ordenam” (Rancière & Noudelman, 2011, p. 425). Assim participamos do entendimento de que os processos de subjetivação política não dizem respeito

unicamente à instituição de um sujeito, mas à construção alargada do que é comum. Tal tarefa dá-se a expensas, não só de destruição de representações sedimentadas, como sobretudo “declarando como atores do comum aqueles ou aquelas que não eram mais do que pessoas privadas”, o que se afirma pela elevação dos assuntos da esfera doméstica e da intimidade a temas de discussão pública, a porem no comum aquilo que antes não era visto como tal (Rancière & Noudelman, 2011, p. 425).

Aqui se prefigura uma dimensão ética que serve uma mudança também na compreensão de autonomia – de afirmação subjetiva individual, a autonomia passa a ser um horizonte de sentido ou princípio de reflexão ética (Renaut, 1997, p. 198), a instanciar o comum como realização de liberdade social. Tal corrobora, ainda, a conceção de comum, não como mesmidade, mas como lugar de criação coletiva a partir da diferença. Segundo Alain Renaut, a subjetividade prática assim nascente integra, diferentemente da absoluta, o sentido da finitude e do erro pelos quais realiza transformações éticas importantes - primeiro, porque as características da realidade prática não são subsumidas em princípios determinantes e absolutos, apenas se estabelecem as condições sob as quais o sentido pode ser dado à realidade; depois, porque, rompida uma subjetividade absoluta e o fundamento absoluto dos juízos de valor, a dimensão ética passa a realizar-se na admissão da possibilidade de errar (1997, pp. 198-199).

Deste modo, a (re)configuração da subjetividade enquanto prática, inclusive performativa, apresenta a ideia de existência enquanto ação *com um outro*, uma vez que “nada realmente preexiste; somente o que existe, existe” e “a co-implicação de existir é o compartilhamento do mundo” (Nancy, 2000, p. 29). Das experiências humanas, terreno fértil de equivocidade, multiplicidade e interseção, vem um caráter simultaneamente singular e plural. A ideia de Jean-Luc Nancy resume bem que “a essência do Ser é apenas como coessência [...] ou ser-com (ser-com-muitos)” (p. 30). E, se alguma unidade ontológica fosse ainda requerida, ela deveria ser procurada, como dizíamos antes, numa ontologia social, que é sensível e é do pensar sensível, onde o corpo forçosamente tem participação ativa e contínua. Uma ontologia, esta, do *ser com*, “para que o Ser se mostre, se dê, se disponha como seu próprio singular plural com”

(ibid.). Uma unidade que se faz de outra maneira. Porque o *um* – ou um sujeito, uma subjetividade, uma identidade - é afinal plural, nómada, provisório, o que nos parece consonante com as conjunturas e matérias-primas do mundo contemporâneo, onde “a situação da ontologia significa pensar a existência no auge deste desafio ao pensamento que é a globalidade como tal (que é designada como ‘capital’, ‘(des)ocidentalização’, ‘tecnologia’, ‘rutura da história’, e assim por diante)” (Nancy, 2000, pp. 46-47).

Talvez o paradigma do sujeito racional tenha sido enfraquecido a favor de discursos filosóficos pós-metafísicos, inclinados para questões da corporeidade e da facticidade do corpo, a reconhecer que hoje “o narcisismo transcendental do sujeito e outras formas de nostalgia da sua totalidade perdida” permanecem só enquanto ruínas (Braidotti, 1994, p. 46). Mas tal não significa, para nós, um desamparo do projeto moderno de autonomia face à dominação e de igualdade universal. A relevância de reformular os termos do sujeito unitário - que de estritamente transcendente se foi enriquecendo de complexidade e relacionalidade (Braidotti, 2013; Mouffe, 1993), de contradições internas -, é mais bem enquadrada pela corporeidade, pela sexualidade, pela afetividade, pela empatia e pelo desejo. Traduz-se numa exploração das suas múltiplas pertenças, da sua constituição na e pela pluralidade, do trabalho através da diferença de algo que também é interiormente diferenciado. Para enfim dar ao pensamento sobre o universal as situações, os contextos e os espaços particulares que diversificam os modos da sua edificação e o atualizam uma e outra vez.

Sugere-se aí o abandono da ideia de um sujeito da história universal, porque essa representação, se tomada a partir de tentativas de totalização e homogeneidade, impede a melhor compreensão de lutas políticas e de formas de subjetivação contemporâneas que têm de lidar com circunstâncias, com corpos e com causas inéditas, e lidar com termos desadequados de inclusão nesse universal. Este, não mais se escreverá partindo unicamente de sujeitos da história universal, mas partindo de sujeitos que desejam ser cúmplices autorais da sua história (Tassin, 2012, p. 48) e da história da humanidade.

A noção de *multitude* de Michael Hardt e Antonio Negri perspetiva esse sujeito que age politicamente através da diferença e de múltiplas pertenças. Porque, explicam, a multitude,

é composta por inúmeras diferenças internas que nunca podem ser reduzidas a uma unidade ou a uma identidade única - diferentes culturas, raças, etnias, géneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes modos de vida; diferentes visões do mundo; e diferentes desejos. A multitude é uma multiplicidade de todas estas diferenças singulares. (2004, p. xiv)

Diferentemente de “povo”, que constituía um corpo social, representado habitualmente como unidade abstrata, “o conceito de multitude é uma multiplicidade singular, um universal concreto”, uma vez que “a multitude é a carne da vida” (Negri, 2002, p. 39). E por contraste com “plebe” e com “massas”, que nomeiam muitas vezes uma energia irracional, monstruosa, violenta e manipulável, “a multitude é um ator social ativo”, uma multiplicidade que “age em auto-organização”, e que só poderá ser considerada monstruosa ou não representável *vis a vis* com racionalismos teleológicos e transcendentais da Modernidade (ibid.).

Pela perspetiva do poder, diz-nos Negri, a multitude põe de parte as categorias que interessavam ao poder totalizante e centralizado, como a unidade do sujeito “coletivo”, a forma da sua composição – como a de contrato -, e os modos de governo, fossem estes uma monarquia, a aristocracia ou a democracia, em separado ou combinados. Como a carne é sua matéria-prima, a multitude designa preferencialmente uma “pura potencialidade, a força não formada da vida” que cria outras formas de vida (2002, p. 40). A multitude constitui-se e expressa-se, desta feita, enquanto “práxis coletiva”, em singularidades ou subjetividades que dinamizam a ontologia social, a enriquecem e dão consistência à liberdade, atividade constitutiva do ser porque *ao mesmo tempo, sujeito e produto* daquela práxis coletiva (ibid., p. 41). Devemos, então, anotar que “a singularidade [...] não se opõe ao universal, ela indica que qualquer elemento pode, por proximidade e conexão, estender-se a um plano que excede toda

particularidade. Basicamente, a função da singularidade substitui a função da universalidade” (Tassin, 2012, p. 48).

Seguimos a ideia de que é necessário um novo tipo de articulação entre o universal e o particular, capaz de relativizar o privilégio do estado e da dimensão jurídica enquanto mediadores na articulação com o universal (Mouffe, 1993, p. 13) – e, acrescentamos, capaz de reestabelecer a experiência humana concreta como condição mesma da nova articulação entre universal e particularismo, uma condição que foi sendo destituída, ao longo da história, por diversos formalismos e abstrações que separavam o pensamento das suas instâncias concretas e colocavam a liberdade na dependência apenas de tal pensamento (Butler et al., 2000). O universal, habitualmente lugar de identidade como mesmidade e lugar de equivalência, é afinal um local persistente de conflito dentro da sociedade e dos próprios sujeitos, constituído por contradições performativas a darem conta de que, em cada afirmação de universalidade, se projetam rejeições do particular e da especificidade (Balibar, 2020; Braidotti, 2002; Mouffe, 1993). Deveria antes ler-se o universal como um *processo de universalização*, sempre em curso, baseado na insuficiência ou falência de uma série de analogias em que se compara uma situação com outra, mas tal comparação não funciona cabalmente (Butler, 2010, p. 157). Assoma a ocasião para repensar a universalidade através da diferença e, assim, através da inclusão no universal de instâncias que não tinham nele participação, como a prática de tradução cultural (ibid.).

Na experiência humana, como no *ser*, inscreve-se, recordamos, a falta, a ausência, “o trabalho do negativo” que envolve “considerações de melancolia, luto, consciência, culpa, terror”, em suma, o sofrimento enquanto condição de possibilidade para o início de uma ação (Butler, 2004, pp. 195-196). O sofrimento não só abre espaço a uma nova condição social de afirmação (ibid.), como faz ponderar formas de conceber o universal onde o particularismo subjetivo não seja conotado com um caminho para “exclusivismos xenófobos” (Laclau, 1994, p. 4).

O terreno das lutas democráticas, que joga a conformidade e a inconformidade é, afinal, mais amplo e complexo do que foi primeiramente pensado. É caracterizado

pela multiplicidade de posições de sujeito, a constituírem um único agente¹⁴⁰, e também pela “possibilidade de que essa multiplicidade possa tornar-se o local do antagonismo e, portanto, politizada” (Mouffe, 1993, p. 12). A ideia de uma “democracia radical” exige este reconhecimento de que “o particular, o múltiplo, o heterogéneo – na verdade, tudo o que tinha sido excluído pelo conceito de Homem em abstrato” nutre outras práticas democráticas, pelo que institucionalizar o heterogéneo promoverá, em acréscimo, relações sociais cada vez mais diversas (Mouffe, 1993, pp. 12-13). Ao mesmo tempo, o terreno das lutas democráticas é hoje de distinções difíceis, como - indo ao encontro das materialidades e imaterialidades que desenvolvemos no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias* -, a distinção entre produção de mercadorias e (re)produção social de subjetividades, ou de singularidades, pois que não existem novas mercadorias sem novas necessidades, nem reprodução de vida sem desejo singular de transformação (Negri, 2002, pp. 40-41).

Com a subjetividade assumida, em alguma medida, enquanto ato aberto, um experienciar incompleto e mesmo ambíguo, o sujeito político assim emergente estará mais capacitado para um processo de empoderamento coletivo, uma vez que dele não se espera já a imagem de uma essência universal, mas o saber prático de articular uma dimensão de dissenso com as lógicas gerais de dominação, tentando escapar - umas vezes com sucesso, outras não -, das linhas de poder-saber instituídas, e sempre insistindo no desgaste de uma dada normatividade (Tassin, 2012, pp. 47-48). Sujeito político, nesta aceção, designará por sua vez não uma entidade “individual” ou “coletiva”, mas a igual capacidade de qualquer um manifestar e formular os termos de uma questão política e de propor operações de rutura com a totalidade social, por se apresentar como força distinta, e suplementar, daquelas contabilizadas habitualmente no exercício democrático (Tassin, 2012, p. 47). A pluralidade reforça-se, segundo este enquadramento de subjetividade e de processos de subjetivação, como “a condição para o exercício dos direitos, um exercício através do qual também nos constituímos como

¹⁴⁰ Como referido na introdução da tese e no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?*.

seres sociais”, recorrendo legitimamente às ações de um “nós” enquanto vera condição social dos direitos (Butler, 2010, p. 158).

Com pertinência, Mouffe aponta-nos que a “crescente insatisfação com o universalismo abstrato do Iluminismo” pode explicar “a reabilitação do conceito aristotélico de *phronesis*”, concordando que é preciso alargar o conceito de racionalidade “para dar espaço ao ‘razoável’ e ao ‘plausível’ e reconhecer a existência de múltiplas formas de racionalidade” (1993, p. 14). Relacionamos esta linha de pensamento com uma reconfiguração da noção de “comum” de Hardt & Negri (2000), que aí concebem a construção coletiva de conceitos, a combinação entre inteligência e ação da multitude, “fazendo-as trabalhar juntas”. Construir conceitos é um bem comum relacional, a significar que se traz à realidade “um projeto que é uma comunidade”, ou se preferirmos, na vez do termo comunidade, significa realizar um projeto “investido por uma fenomenologia da produção, uma epistemologia do conceito” (ibid., pp. 302-303). Aqui não se exige mesmidade, nem se exige um poder exterior que circunscreva quem participa. Tão somente uma atitude ativa dos intervenientes para relacionalmente e, de novo, no dissenso, serem capazes de compromissos entre si - algo que reflete a energia criadora de um espaço público propriamente político, plural, livre e democrático.

Nessa índole relacional, o comum traz um sentido de *entre* que transborda a aceção de separação de sujeitos, e privilegia antes o sentido de diálogo e de co-constituição. Um comum situado, pois, entre as identidades e os papéis que tais identidades podem revestir, entre os lugares que são atribuídos e os lugares que podem ser reformulados. Situado e emergente de um “entre o *nós* enunciador e o nome do sujeito enunciado, entre um sujeito e um predicado, corpos e significações”, já que um nome nunca está plenamente de acordo com o *que*, ou com o *quem* que pretende designar (Rancière & Noudelman, 2011, p. 427). E somos recordados que é precisamente em tal distância *entre*, que figura igualmente dos direitos do homem aos direitos do cidadão, que se dão as formas da subjetivação política radical, como se se desenhasse um intervalo de criação política (ibid.). O intervalo que tem mais a ver com o salto cognitivo que uma metáfora permite realizar, a suplantando coincidências ou comunhões imobilizadoras de uma dinâmica concecional (ibid.). Pode dizer-se que a

política e a construção do comum nela inscrita, se exerce *entre* duas formas de comunidade, a policial por um lado, “que tende a saturar a relação dos corpos e das significações, das partes, dos lugares e dos destinos”, e a comunidade política por outro, “que reabre os intervalos separando os nomes de sujeitos e os seus modos de manifestação dos corpos sociais e das suas propriedades” (Rancière & Noudelman, 2011, p. 428). Subscrevemos aí que, mais do que de construção de felicidade, o “bem” deste “comum” será a construção político-social da igualdade e da liberdade.

Para se posicionar a Filosofia em geral, e a Filosofia Social e Política em particular, perante o seu tempo e espaço, aposta-se na capacitação de traduções que construam a partilha de significados e de imagens de possíveis comuns, a partir de uma recusa da cristalização conceptual e de fixação de representações de subjetividade(s) (Mouffe, 1993, pp. 20-21). A liberdade propõe-se, hoje, a par de práticas jurídicas e institucionais, em exercícios coletivos não instituídos onde, evocando ideais ainda não-atualizados, se age, se inicia algo – inclusive, como se vê, o próprio sujeito, que se torna corpo e que se autonomiza nesse mesmo exercício público de liberdade. Este *sujeito de liberdade* transformador de um *quê* em um *quem*, refigura o quadro de inteligibilidade no âmbito do qual se desenrola a política pública a designar quem pode e quem não pode ter lugar no político, porque inesperadamente o coloca em crise (Butler, 2010, p. 155).

Uma definição de partida de política pública ajudar-nos-á a desenvolver o alcance deste impacto. Entenda-se primeiramente como “[u]m conjunto de decisões inter-relacionadas tomadas por um ator político ou grupo de atores” que diz respeito “à seleção de objetivos e aos meios para os alcançar, numa situação específica em que estas decisões devem, em princípio, estar ao alcance desses atores” (W. I. Jenkins, 1978, p. 15). Talvez por pretender abrangência, a definição não é fiel aos pormenores e à densidade de mecanismos e de participantes, logo no nível da implementação, que desenham o campo da política pública (ibid.). Entrega-nos, todavia, pontos interessantes que vemos serem coerentes com as potencialidades do exercício político mais do que institucional, a partir do sujeito de liberdade que referíamos.

Desde logo, liga as decisões políticas aos recursos disponíveis, mas deixa margem para interpretar que recursos são os “disponíveis” - serão unicamente os reconhecidos

institucional e/ou juridicamente? Além disso, como nos faz notar o autor, ao dar espaço a vários atores revela que a política pública é dinâmica e “muito mais do que simplesmente resultados governamentais”, que a sua elaboração envolve “um padrão de ação que se estende ao longo do tempo e envolve muitas decisões” (W. I. Jenkins, 1978, p. 16). Porque, na verdade, podem existir tipos de política que correspondam a conjuntos distintos de decisões no âmbito do sistema político, as políticas públicas percorrem todo o espectro político e podem necessitar de tratamento diverso - por exemplo, e pelo menos até certo ponto, as “políticas relativas à defesa nacional envolvem diferentes atores e diferentes estruturas e são suscetíveis de serem processadas de forma diferente das que dizem respeito a questões de bem-estar” (ibid.).

Acrescentámos na reflexão aquele “até certo ponto” porque, tomando o exemplo dado por William I. Jenkins, é-nos relevante frisar que os atores que se envolvem nas políticas sobre bem-estar social não estão necessariamente alheios de concatenações, mesmo as de ordem estrutural, do bem-estar com a dimensão de segurança nacional, ou da preservação de soberania ou de salvaguarda de direitos e garantias, que são decididas a um nível governamental. E que mesmo de ordem governamental, as deliberações poderão levar, e levam muitas vezes, em conta a pressão da opinião pública e o trabalho de lóbis. O nosso ponto resumidamente é que a possível especificidade de atores sociopolíticos em dado espectro, ou mesmo a existência de uma hierarquia de decisão, não invalida que haja outros atores interessados em vários patamares de intervenção; e que não haja, na realidade, sobreposição de estruturas e de sistemas, a influenciarem transversalmente a vulnerabilidade de cada um e de todos; nem invalida, por fim, que as vontades e reivindicações da sociedade civil não sejam levadas em conta pelos decisores mais diretamente colocados na cadeia de deliberação institucional.

O que implicitamente vinha a ser apontado, a par da definição geral de política pública, era uma distinção entre *conteúdo* da política e o seu *processo*, o conjunto de métodos, estratégias ou técnicas através dos quais essa política é conseguida. Tal distinção analítica proporciona um debate relevante, que à partida não nos obriga a negar uma interdependência entre conteúdo e processo políticos, que se verifica muitas vezes, e ao ponto de alguns afirmarem que o conteúdo pode determinar o processo (W.

I. Jenkins, 1978, p. 16). Aludiremos a este assunto no subcapítulo seguinte 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?* mas, por enquanto, é pertinente deixar anotado que a análise da política pública deverá considerar, além de uma compreensão conceptual do processo político “habitual”, as alternativas a esse *status quo* e atentar naquilo que mantém ou, pelo contrário, altera o funcionamento de um sistema político ao longo do tempo (W. I. Jenkins, 1978, pp. 16, 21). A emergência de necessidades e dificuldades sociais diversas clamam pela adequação ou pela criação de políticas públicas onde a intervenção de atores plurais, até mesmo inesperados, com novos questionamentos e atravessando diversos processos políticos, são mais-valias que pluralizam as possibilidades de mudança. Extrapolando, podemos afirmar que é a partir do momento em que se deixa de questionar - as instituições, as normas, as leis, as categorias e os fundamentos -, que a política propriamente, e a Filosofia, nascida a seu lado, deixarão de se justificar, cessarão de existir.

Numa aliança mobilizadora de narrativas conceptuais, de processos políticos consolidados e mais recentes, a fazer face a formas de dominação que percorrem o trabalho, o lar, as instituições e o espaço público político, os novos sujeitos políticos caracterizam-se por uma capacidade de debate e de ação entre diferenças, e pela prerrogativa de insistir em pontes entre domínios ditos privado e público, no exercício partilhado de um poder que descentraliza o poder da lei, do Estado-nação e do sujeito soberano (Butler, 1999, 2010; Laclau & Mouffe, 2001; Tassin, 2012). A política é ampliada e interpretada agora como condição de um outro modo de conviver, um que suspende a evidência de outros modos porque “institui relações inéditas entre as significações, entre as significações e os corpos, entre os corpos e os seus modos de identificação, lugares e destinos” (Rancière & Noudelman, 2011, p. 427).

A força dinamizadora e produtora das novas relações opera numa dupla via temporal, não só transforma retroativamente as relações anteriormente vivenciadas, o que é singular, como engendram ainda mais possibilidades relacionais futuras (Medina, 2013, p. 299). E tal afigura-se-nos ainda mais pertinente quando é perceptível que, talvez por hábito, se vive a vida “‘pelo *caminho de menor resistência*’, através de relações pré-fabricadas e apoiando-nos em categorias genéricas (‘homem’, ‘mulher’, ‘hétero’, ‘gay’,

‘branco’, ‘negro’, etc.), cujos significados genéricos tomamos como adquiridos sem os explorar ou reimaginar” (Medina, 2013, p. 299, *itálico no original*). A mudança pode ocorrer em qualquer lado, no mundo ao redor e também penetrando “na própria estrutura do nosso ser”, quando nos é proposto “revisitar e reavaliar relações previamente estabelecidas em torno das quais gira a nossa vida” (ibid.). Assim se esteja disponível para as consequências de tal revisitação e reavaliação.

Para seguir o caminho difícil, o de “resistir à ossificação” do viver, requer-se ainda “uma imaginação que esteja pronta para confrontar possibilidades relacionais que foram perdidas, ignoradas ou que ainda precisam de ser descobertas ou inventadas” (Medina, 2013, p. 299). Resistir porque se concebe a melhor coexistência social possível, ou o melhor tipo de mundo social, como referíamos na apresentação deste capítulo 2., a partir de Bernard Williams (2006). Esta narrativa antropológica e existencial do ético e do político em que insistimos vincula os sujeitos a equacionamentos permanentes. Não só acerca dos modos em que pressupostos e discursos são instituídos, naturalizados e usados para uma regulação demasiadas vezes coartadora e punitiva. Também os vincula à construção de uma sabedoria prática que seja capaz de discernir ocasiões e causas políticas que rompam o que, em dado tempo e espaço, vem a pretender estabelecer os corpos, as vidas e as sociedades que *devem* existir e as que *devem* ser extintas.

2.2. Que política em “políticas de identidade”?

Na produção de uma moldura necessária à vida humana, a ordem do material não opera independentemente da ordem da corporeidade e da imaterialidade (Mbembe, 2021b). Nas encruzilhadas desta produção, a política trata de “organizar ordenadamente materiais e corpos”, relacionando-se com “quantidades, volumes, áreas e medidas, distribuição e modulação da força e da energia”, num trabalho, portanto, “com, contra, sobre, por cima e através de elementos” (ibid., pp. 8-9). Em interação, corpo e elementos imprimem direta e indiretamente no viver condições que constroem estados individuais e coletivos - por um lado, pessimismo, opressão, depressão, revolta e agressividade e, por outro lado, estados de otimismo, emancipação, comunicação, solidariedade, paz e possivelmente igualdade (Baumberger, 2015).

Nestes cambiantes cabem, a nosso ver, o que a antropóloga Kathleen Stewart denominou de “afetos comuns” [ordinary affects]. São afetos públicos, fluídos no sentido em que se movem entre categorias, experienciados como prazer, também como choque, e cujo significado não vem da ordem da representação, nem da ordem moral, mas dos pensamentos e sentimentos que possibilitam, e das intensidades que aí promovem. Os afetos comuns apontam “modos potenciais de conhecer, relacionar e atender às coisas que já estão de alguma forma presentes num estado de potencialidade ou ressonância” (2007, p. 2). Estão sobremaneira enraizados em condições atuais, mas têm potencial para a transformação (ibid., p. 3).

Estes afetos afiguram-se-nos como condições de mobilização para fazer de outro modo e fazer em cooperação, não enquanto motivos psicológicos, mas como princípios de ação política consentâneos, pensamos, com os que foram indicados por Hannah Arendt, como a fama, a honra, a justiça e a solidariedade ou, se quisermos, são “critérios segundo os quais todas as ações públicas são julgadas e que articulam o conjunto da vida política”, válidos tanto para governos como para cidadãos (1953/2007, p. 724). Estamos, como abordado no subcapítulo anterior 2.1. *Que identidade em “políticas de*

identidade”? no domínio de uma dinâmica discursivo-afetiva - palavras, afetos e ações são o orbe dentro e através do qual a subjetividade se dá como sujeito político.

Foi na assunção de dada identidade que muitos avanços sociais e políticos, sobretudo a partir dos anos 1960, efetivaram mudança nas agendas políticas e na legislação. São exemplos as lutas por leis que alargassem o acesso de cidadãos de pleno direito a oportunidades de educação, saúde, trabalho, e por leis que expandissem o direito de votar. Desenvolvimentos que tinham sido anteriormente negados por razões de “raça”, de género e de etnia. Mas em tais lutas mantinham-se praticamente inalterados, porque inquestionados à partida, os pressupostos com que se continuava a privilegiar práticas e representações que dão significado às diferenças, naturalizando-as inclusive, e deixando muitos, hoje ainda, na margem de oportunidades de uma vida boa.

Outras mudanças de mentalidade, de práticas institucionais e de modos de coexistência foram sendo granjeadas também pelas especificidades de identidades ditas minoritárias – *queer*, intersexo, homossexuais, lésbicas, não-binário, transgénero -, que pugnaram, em muitos casos, por uma revolução nas normas e dos valores da sociedade, e ainda pela reformulação radical do modo como as diferenças deveriam ser entendidas (Nicholson, 2008, p. 2). Incluímos nessas evoluções o casamento entre pessoas do mesmo sexo, as políticas de adoção por casais homossexuais, a alteração do nome e do género no registo civil, a suspensão das restrições de doação de sangue por pessoas homossexuais, a alteração de protocolos médicos de intervenção cirúrgica para redesignação de sexo em crianças intersexo, e a criminalização da homofobia e da transfobia.

E sublinhamos ainda outro tipo de conquista, tipificada pelo enunciado “o pessoal é político” (Combahee, 1977/2017, p. 20), que ilustrou criticamente as formas de opressão derivadas de quadros históricos, económicos, sociais e políticos, e cujo biopoder adentra no nível das dinâmicas pessoais, familiares e da intimidade. Até então inaparentes no desempenho político, estas dinâmicas com forma estruturada, a par de relações de poder formadoras do quotidiano, são responsáveis por outras, muitas, faces de opressões na dependência de corpos, de desejos e de genealogias (Kessler, 1990; Medico, 2019; Preciado, 2019).

Uma mudança de paradigma é apercebida enquanto “consciência crescente do caráter político embutido na instituição de toda a identidade social” (Laclau, 1994, p. 3), e é mais saliente ainda no contraste com duas lógicas da teoria política moderna que, de maneira mais ou menos explícita, delegaram nos discursos e práticas hodiernas sentidos resistentes às demandas das políticas de identidade. Uma, a lógica hobbesiana, via a política como uma esfera de ação emergente do poder soberano frente ao medo da “desordem” e da guerra civil, numa exigência de unanimidade na figura do consenso, a pretender anular a dissidência – no fundo, anular o espaço do político. Outra, a lógica liberal, embora admitindo algum grau de dissidência, desde que limitado pela razão, expulsava do plano político aquelas diferenças sobre as quais não parecia possível alcançar-se acordos racionais partilhados - restringia, portanto, a política aos interesses estatais e jurídicos, menorizando os socioculturais (Chakrabarty, 2011; Yannuzzi, 2009, p. 4). A lógica liberal tendia, além disso, a confundir a cidadania com propriedade, num modo lockiano, enquanto condição objetiva necessária para autonomizar o cidadão frente ao Estado.

As lógicas hobbesiana e liberal, por estratégias diferentes e respeitando-se os respetivos enquadramentos, dissolviam a diversidade - o *outro* não constituía, por princípio, um ingrediente da política; foi inclusive despolitizado porque visado como uma ameaça à propriedade, à união, ao comum, à identidade de um “nós” ou, ainda, como ameaça à paz interna.

A mudança de paradigma que delineámos consolida-se agora no contraponto a essas lógicas, na medida em que a sociedade de massas procedeu à diluição de limites do social e do político pela inserção, no público, das diferentes clivagens que a sociedade experimenta, ou seja, politizando as diferenças (Yannuzzi, 2009)¹⁴¹. E fá-lo a partir de peculiaridades pensadas como apolíticas pelas lógicas políticas anteriores, e sob a desvalorização do “cidadão” que correspondia às dicotomias “cidadão-proprietário” e “não-cidadão-não-proprietário” (Yannuzzi, 2009, p. 7).

¹⁴¹ Curiosamente “[a] nova sociedade política típica da democracia de massas mostrava a sua total heterogeneidade que emergia paradoxalmente como produto da igualdade” (Yannuzzi, 2009, p. 6), de uma igualdade entendida *à la* Rousseau, isto é, instituída pela natureza, para todos os homens.

Frequentemente contendidos no tempo, “cidadão” e “Estado” são conceitos em dependência e que se anunciam contingentes – tal “[c]omo existem muitas formas de governo, deve haver muitas variedades de cidadãos” (Aristóteles, 1943, p. 135), onde se insinuam características de outra ordem, que não apenas abstrata. Na obra de Aristóteles vemos já “como esta visão do aspeto socialmente constituído da cidadania anda de mãos dadas com uma visão excludente dos atributos psicosexuais da cidadania” (Benhabib, 1999, p. 721). Conhecemos da sua reflexão que identificar o “bom cidadão” (Aristóteles, 1943, pp. 133-136) levava a excluir de tal estatuto os escravos, os libertos, as mulheres, os velhos, os estrangeiros, os infames e os proscritos, e tal exclusão era vista então como justificada, na medida em que faltava aos elencados ou qualidades da mente, ou do corpo ou do caráter, tidas como essenciais ao exercício do poder deliberativo e judicial.

O que nos parece de nota é que “[e]sta tensão entre a constituição social do cidadão e a substância psicosexual ‘natural’ que o cidadão deve possuir, acompanha as lutas sobre o significado da cidadania até aos nossos dias” (Benhabib, 1999, p. 721). Uma tensão que se lê, por exemplo, em questões como “saber se as mulheres devem ter direito de voto, se os povos não-brancos e coloniais são capazes de se autogovernar ou se uma pessoa homossexual pode ocupar certos tipos de cargos públicos” (ibid.).

Ao mesmo tempo, se nos detivermos mais um pouco na ideia de cidadania que subsiste hoje, que partiu de Thomas H. Marshall (1950), e é entendida como um estatuto que dá direito à posse de um determinado conjunto de direitos, benefícios e obrigações, notamos como os direitos sociais agora nela integrados foram historicamente dos últimos a instituir-se. Algo que se pensa estar conectado com a reiterada alienação, do político, da substância psicosexual. De facto, com base numa lógica cumulativa de lutas pela expansão da democracia nos séculos XIX e XX, e dos seus impactos na (in)justiça social, vemos surgir primeiramente os “direitos civis”¹⁴², que “conferiram poderes legais cujo uso foi drasticamente restringido pelo preconceito de classe e pela falta de

¹⁴² Implicam na sua forma seminal, “os direitos à proteção da vida, da liberdade e da propriedade, o direito à liberdade de consciência e certos direitos associativos, como os do contrato e do casamento” (Benhabib, 1999, p. 722).

oportunidades económicas”; em seguida, os “direitos políticos”¹⁴³ que “conferiam um poder potencial cujo exercício exigia experiência, organização, e uma mudança de ideias quanto às funções adequadas do governo”. E, por fim, os “direitos sociais”¹⁴⁴, cujo conteúdo não depende do “valor económico” de quem os requer, mas só ficaram mais plenamente estabelecidos no século XX, após longo tempo de lutas de trabalhadores, de mulheres e de outros movimentos (Marshall, 1950, pp. 43-44).

O diferente, o “de lá”, o pobre, o despossuído, o *outro* e o “outro do *outro*”, como referido às mulheres negras por bell hooks¹⁴⁵, são, de há longa data, a matéria e os corpos que baralham as premissas mais antigas das teorias de cidadania, sobre quem é validado para participar, sozinho ou em conjunto com outros, na condução dos assuntos públicos (Aristóteles, 1943, p. 136, §1278b). Mas, imaginar uma sociedade que não tenha poros nas fronteiras é uma peculiar abstração, um exercício que serve apenas propósitos específicos para o desenho, por exemplo, de uma teoria de justiça (Rawls, 1996).

Pergunta-se, então, se poderemos subscrever a ideia de uma sociedade democrática fechada, completa em si mesma, num mundo cujas matérias-primas e (des)construções – como a globalização, o multiculturalismo, a descolonização ou, ainda, o capitalismo, o neoliberalismo e as tecnologias - agem numa interdependência e, por vezes, em convergência? Poder-se-á subscrever, situados corporeamente na existência, uma teoria de justiça que só numa segunda ordem de pensamento – porque primeiramente partiu de uma abstração solipsista -, é que considera as condições da

¹⁴³ Em sentido restrito, os direitos políticos referem “os direitos de autodeterminação, de exercer e concorrer a cargos públicos, de gozar de liberdade de expressão e de opinião, direitos de estabelecer associações políticas e não políticas, incluindo uma imprensa livre e instituições livres de ciência e cultura” (Benhabib, 1999, p. 722).

¹⁴⁴ Os direitos sociais envolvem “o direito de formar sindicatos e outras associações profissionais e comerciais; direitos a cuidados de saúde, subsídio de desemprego, pensões de velhice, cuidados infantis, subsídios à habitação e à educação, etc.” (Benhabib, 1999, p. 722).

¹⁴⁵ Modificando o conceito de “o Outro do Mesmo” [l’Autre du Même] de Luce Irigaray. Telegraficamente podemos dizer que na obra *Ce sexe qui n’en est pas un*, de 1977, Irigaray contribui para os assuntos sobre a alteridade e feminismo a partir da ideia de “l’Autre du Même” sendo que a mulher é o Outro do sujeito masculino, e do corpo masculino. Já hooks convoca o conceito para fazer notar que, no caso das mulheres negras, tal conceito não formula a sua condição adequadamente. A mulher negra é não só o Outro do homem, como o Outro do Outro, da mulher branca.

precariedade dos corpos, a alteridade e as circunstâncias de povos e nações que interagem num perfil de sociedade global?

Nas sociedades democráticas hodiernas vê-se que o direito de sair continua a ser um direito fundamental do cidadão, mas que “ser estrangeiro não significa estar fora do alcance da lei” nacional (Benhabib, 1999, p. 727); e embora a cidadania signifique aqui ter “um tipo específico de identidade jurídica e política”, que inclui certos direitos e obrigações e que exclui outros (ibid.) assistimos, já em Portugal, e em outros países¹⁴⁶, ao desenvolvimento desses direitos na possibilidade de cidadãos de outra nacionalidade participarem em eleições internas e de se candidatarem a cargos públicos, mediante cumprimento de requisitos como os de residência e de recenseamento¹⁴⁷.

Portanto, designar quem é hoje um cidadão e saber em que consiste a boa cidadania são campos refigurados que denunciam sobretudo “um hiato entre a autocompreensão das democracias e a aquisição da cidadania” (Benhabib, 1999, p. 727). Se a cidadania segue habitualmente critérios de atribuição passivos, como o nascimento num dado país, a etnia ou a filiação, já a democracia assenta em compromissos refletidos e em participações ativas. Um pressuposto relevante na identidade de cidadão tem a ver com a “centralização no Estado” e, embora o Estado-nação continue a ser um recurso estruturante da autodeterminação democrática e na atribuição da cidadania, requisito determinante de exercício democrático, a verdade é que o tecido complexo da vida social mergulha todos em filiações que se situam acima - como entidades transnacionais, veja-se a UE - e abaixo do nível do Estado-nação, através de mediadores da relação com o Estado e em relações sociais (Benhabib, 1999, p. 728). É razoável então notar que, muitas vezes, “[s]omos mais autenticamente membros de

¹⁴⁶ Pelo mundo, distribuem-se países que, sob diferentes requisitos, como a duração de residência, a idade, o processo de recenseamento e, ainda, sob diferentes domínios locais, nacionais ou supranacionais – como a UE ou a Commonwealth - concedem direito de voto a não-nacionais. Venezuela, Reino Unido, Nova Zelândia, Chile, Uruguai, Malaui, são apenas alguns exemplos. Dados na página da Comissão Europeia https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/eu-citizenship-and-democracy/democracy-and-electoral-rights_en#electoral-rights e na página do Migration Policy Institute, em pesquisa com os termos “non-citizen electoral rights” <https://www.migrationpolicy.org/>. [acedidas em 18 de dezembro de 2024]

¹⁴⁷ Para o caso português, a página web da Comissão Nacional de Eleições detalha as condições e esclarece as dúvidas mais habituais, <https://www.cne.pt/faq2/142/5>. [acedida em 18 de dezembro de 2024]

uma família, de um bairro, de uma comunidade religiosa ou de um movimento social do que somos membros de um Estado” (Benhabib, 1999, p. 728). Se se caracterizar o Estado “como uma união de uniões”, então a cidadania também deve ser entendida como uma forma de identidade “mediada nas e através das instituições da sociedade civil” (ibid.).

A coesão social também se transforma quando se passa da égide do “cidadão” e da cidadania reconhecida pelo Estado, para o requisito de uma articulação entre o particular e o geral. Aí podem mediar diversas organizações, mas ao mesmo tempo que estas permitem o reconhecimento de uma certa diversidade, podem contribuir para “unificar o espaço público e para a construção do *espaço do comum*” (Yannuzzi, 2009, p. 7, *italico nosso*). Este “espaço do comum”, referido à alteridade e à política no contexto da sociedade de massas, onde se pretende aquela articulação entre o particular e o geral, refere-nos um sentido problemático de uniformização do espaço público, “como anulação real das diferenças individuais” em prol de uma suposta coesão social (ibid., pp. 7-8). Nesse quadro, privilegia-se uma maioria por relação com qualquer individualidade e com qualquer minoria não representativa, e a relação política passa a ser essencialmente entre organizações, desvalorizando a noção de cidadão (ibid.). Implicitamente “o que não podia ser contido pela razão, porque perturbava o espaço comum, era neutralizado através de um confinamento ao plano social” (ibid., p. 5). No seu incisivo labor de unificar, o aparato organizacional pode afinal negar o homem, a sua diversidade, a agência e a participação plurais, privilegiando “respostas que acabam por expulsar tudo o que questionava a homogeneidade construída com base na luta pelo poder” (Yannuzzi, 2009, p. 7).

Identificando boa parte desse aparato organizacional com partidos e instituições políticas, afirma-se hoje um desgaste da sua capacidade de mobilizar os cidadãos, assim como uma perda de mandato em os representar (Tobiasz, 2020, p. 160). Assente-se inclusive em colocar decisões políticas relevantes fora da esfera de influência e do controlo de políticos democraticamente eleitos, na mão de “especialistas”, de “peritos” e de “gestores”, a agudizar a despolitização do espaço público (Tobiasz, 2020, p. 160). Esta é, de resto, como tínhamos desenvolvido no capítulo 1. *Matérias-primas e (des)construções*, uma marca neoliberal que tende a reduzir as questões políticas a

questões técnicas, limitando o papel dos cidadãos - que deveria ser de escolha informada e crítica entre projetos políticos diferentes -, à aprovação de políticas “racionais” elaboradas por tais peritos (Mouffe, 2018, p. 4). A política é desvalorizada por ser correlata, num quadro de desconfiança sobre políticos, partidos¹⁴⁸ e instituições, de uma “conduta dúbia, manipuladora, estratégica, implacável e de má reputação” (L. Jenkins, 2011, p. 160).

No mesmo tempo, a neutralidade e a imparcialidade¹⁴⁹, aparatos da razão desinteressada porque presumidamente livre da coação de interesses particulares, e distanciada das paixões, servem agora tomadas de decisões de técnicos políticos enquanto princípios orientadores de não-ação. Apercebida esta não-ação unicamente de forma positiva, como na elaboração de leis que devem ser aplicadas a todos do mesmo modo, da justiça cega às particularidades, está a promover-se - uma suposta - universalidade materializada na efetivação de princípios gerais (Young, 1990, p. 114). Na prática, porém, a não-ação decorrente de neutralidade e imparcialidade pode substanciar-se como perpetuadora de opressões e de injustiças. Os decisores hierarquicamente melhor posicionados - como governantes, juízes e burocratas - continuam a ser, na grande parte das vezes, os “membros de grupos privilegiados”, dominantes (ibid., p. 116) que precisamente “na sua forma parcial de construir as

¹⁴⁸ Em comunicado da PORDATA, de abril de 2025, lê-se que “8 em cada 10 inquiridos em Portugal tendem a não confiar nos partidos políticos” (p. 11). Relativamente a outros exemplos europeus, informam que aquela é a tendência em 13 dos 27 países da UE, “em que mais de 70% das pessoas tendem a não confiar nos partidos políticos (a média da UE é 71%). E em quase todos os países, com exceção da Dinamarca e do Luxemburgo, é maior a proporção de pessoas que não confiam do que as que confiam” (p. 11). Este documento está acessível na página web da PORDATA, <https://www.pordata.pt/pt/search?search=pr%20elei%C3%A7%C3%B5es%20legislativas> e pode ser descarregado a partir da ligação https://www.pordata.pt/sites/default/files/2025-04/pr_eleicoes_legislativas_2025_pordata.pdf [acedidas em 11 de junho de 2025].

¹⁴⁹ Por neutralidade entende-se genericamente o não favorecimento ou a não adoção de uma posição entre partes, como em caso de conflito, mas além da perspetiva individual de pessoa a pessoa, ou entre entidades coletivas e mesmo nações, acresce no nosso contexto que a neutralidade é “o ponto de vista segundo o qual o Estado não deve recompensar ou penalizar determinadas concepções de vida boa, mas sim proporcionar um quadro neutro no âmbito do qual possam ser perseguidas concepções diferentes e potencialmente contraditórias do bem” (Kymlicka, 1989, p. 883). A isto nos referíamos no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias* a partir também de Charles Taylor. A imparcialidade, por sua vez, preconiza “a eliminação de influências tendenciosas dos objetivos, interesses ou preconceitos de uma pessoa em contraste com os de outras pessoas de um grupo de que se é membro [...], mas também de não membros de cada grupo” (Sen, 2002, p. 446).

necessidades e os interesses dos outros, ou de os ignorar involuntariamente”, esquecem que a sua mundivisão é particular e, ao pretendê-la universal, é potencialmente impositiva e injusta (ibid.). Apesar de afirmarem que trabalham sobre premissas e padrões neutros e imparciais, as decisões que tomam acabam frequentemente por silenciar, ignorar e tornar “desviantes” as capacidades, necessidades e normas dos outros (ibid.). Concordamos assim que o princípio da imparcialidade é ilusório, pois,

[s]implesmente não é possível que os decisores de carne e osso, no governo ou não, adotem o ponto de vista da razão transcendental quando tomam decisões, divorciando-se das filiações e compromissos de grupo que constituem as suas identidades e lhes dão uma perspectiva da vida social. (Young, 1990, p. 114)

Reduzir as questões políticas a questões técnicas, alimentar os princípios de neutralidade e imparcialidade como justificações para não enfrentar as circunstâncias opressivas de uns e os privilégios de outros são, com efeito, ingredientes poderosos para uma situação de pós-política - a reivindicar o abandono de velhas lutas ideológicas -, e para uma especialização em gestão e administração (Žižek, 2008, p. 40). A pós-política corre a par da intensificação de estratégias de despolitização e de exclusão da prática cidadã ativa de certos corpos e de certos afetos; tudo a contribuir para um pensamento de fatalismo, de permanência, também de indiferença, que suprime capacidades políticas para a autonomia e leva à desistência de projetos democráticos (L. Jenkins, 2011, p. 160). A situação pós-política confirma o necessário “retorno do político”, capaz de conduzir a uma (re)afirmação e ampliação do ethos democrático - não só pela articulação de causas contra novas formas de subordinação, como também pela oposição à despolitização do espaço público, revitalizando-o politicamente com novos sujeitos e novos espaços, “na necessidade de romper com o consenso pós-político” (Mouffe, 2018). Capaz também de não deixar cair e reafirmar “o caráter partidário da política” para criar, enfim, as condições de um debate sobre alternativas possíveis (ibid., pp. 5-7).

Estes desígnios do político são urgentes perante o sucesso crescente, também na Europa, dos partidos ditos populistas de direita que singram na promessa de

“devolver ao povo a voz que lhe foi confiscada pelas elites”, estabelecidas e movidas por interesses próprios, e não pelo interesse no bem coletivo ou nas dificuldades dos injustiçados (Hay & Stoker, 2009; L. Jenkins, 2011; Tobiasz, 2020). Concomitantemente, à política de esquerda, “tanto na sua versão marxista como na social-democrata” (Mouffe, 2018, pp. 1-2), é apontada parte do ónus no desinvestimento do exercício democrático por se ter “distraído” das questões “maiores” da redistribuição e justiça, com questões identitárias, ditas minoritárias também relativamente à sua relevância. Mas nestas formas, da direita à esquerda, persiste-se em conotar a identidade com essencialismos, a que se apendem interesses não dialogantes, e em negligenciar a identidade enquanto instituição de formas de exercício político que também incluem a luta designada comumente “de classe” para a resolução de problemas que, afinal, são partilhados, porque partem de bases estruturais sedimentadas (ibid., pp. 1-2).

Ao “essencialismo de classe” foram então oposto, alguns autores, uma abordagem anti-essencialista (Balibar & Wallerstein, 1991; Dahmoon, 2009; Fraser, 2004; Laclau & Mouffe, 2001), refletindo sobre a possibilidade de uma articulação de demandas políticas¹⁵⁰. Considere-se o caso da proposta de “radicalização da democracia”, ou a reformulação do projeto da esquerda em termos de “democracia radical e plural” (Laclau & Mouffe, 2001; Mouffe, 2018). Perceber que as identidades não são uma expressão direta de posições objetivas na ordem social, mas a tradução de práticas discursivas externas que podem ser interrompidas, permite tornar relações de subordinação em espaços de antagonismo - como notámos, lugares de negatividade radical que impedem uma representação totalizante da sociedade (Mouffe, 2018, p. 88). No campo da política concebe-se um jogo entre estruturas e agência política que manifesta complexidade e imprevisibilidade. “É por isso que não há nenhuma posição de sujeito cuja ligação com os outros esteja definitivamente assegurada e, portanto, nenhuma identidade social que seja plena e permanentemente adquirida” (ibid., p. 90).

¹⁵⁰ A articulação é uma prática, e não um nome que se dá a um complexo relacional, pelo que, enquanto prática, “ela deve implicar alguma forma de presença separada dos elementos que essa prática articula ou recompõe” (Laclau & Mouffe, 2001, p. 93).

De tal projeto de radicalização da democracia deriva a ideia de uma “cadeia de equivalências”, a articular as reivindicações da classe operária com as dos movimentos sociopolíticos mais recentes. Concebe-se que as diversas lutas emancipatórias assentam na “pluralidade dos agentes sociais”, e não num “agente privilegiado” (Mouffe, 2018, p. 3). Como a filósofa remarca, descarta-se a centralidade *a priori* de qualquer das lutas, o privilégio que tal concederia a uma sobre outras, dotando-as antes de igual relevância política (ibid., pp. 2-3). De resto, a pluralidade a que se alude salienta preferencialmente condições sistêmicas de sujeição e de vulnerabilização, cuja partilha pode consciencializar para as representações sociais e para os seus impactos diversamente distribuídos. A complementaridade de argumentos que daí se poderá apresentar num debate democrático, junto com uma posição de partida de igualdade de participação, terá influência sobre o sentir-se ouvido e sentir-se parte do comum, que traduz potencialmente sentimento de pertença e, por sua vez, uma disponibilidade para ouvir e ser-se transformado na maneira de pensar e de interagir (Alcoff, 2006, p. 22)¹⁵¹.

Para mudar o que estruturalmente constitui opressão e injustiça e para preparar futuros sociais democráticos, deve contemplar-se corresponsabilidades e compromissos políticos em processos dialogados e revisíveis, com atores institucionais e não-institucionais, diversificados nos pontos de vista, nos interesses, nas propostas e nas estratégias. E para um sentido “universalista” das reivindicações - no sentido de não totalizar abstratamente, mas incluir diversificando -, ao considerar-se contextos, corpos e necessidades que refletem condições de sujeição a sistemas abrangentes, cada sujeito deverá assumir a igualdade de participação do outro e atribuir-lhe, à partida, igual estatuto epistémico (Tobiasz, 2020, p. 168). É nesta igual participação na deliberação sobre o que afeta todos que assenta a sociedade democrática, segundo um processo contínuo de discussão que envolve tanto o direito a dissentir, quanto o *dever de* ouvir as vozes do dissentimento (Tully, 2000, p. 474).

¹⁵¹ No subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição* procuraremos consolidar, apoiados em vários autores, como tal sentimento de pertença e a solidariedade política podem realizar-se num dinamismo de políticas de identidade.

O impulso para transformar não só o Estado, mas também as instituições e relações extra-estatais, com ênfase em estratégias não-eleitoralistas, bem como a tendência para criar instituições independentes e uma cultura de movimentos, radicava já no século XIX na concepção seminal de esfera pública política – o exercício político dos cidadãos, enquanto prática pública, que substituiu o mundo político privatizado das monarquias absolutistas (Kauffman, 2001, p. 24). Todavia, a natureza e propósito da política viria a ser mais decisivamente alterada, relembramos, nos EUA dos anos 1960, quando a ênfase nas ligações entre a mudança pessoal e a mudança social deslocou o vértice das contestações políticas para as formas sistemáticas de poder opressivo, como a exploração e a dominação no âmbito económico, e a exclusão e discriminação na vida social quotidiana (ibid.).

Em movimentos de então imprimiam-se,

os princípios de desobediência civil inspirados em Gandhi; as aspirações espirituais de redenção pessoal e coletiva provenientes da igreja negra do Sul; as visões éticas da responsabilidade moral e as possibilidades de ação individual inspiradas pelo existencialismo europeu. (Kauffman, 2001, p. 25)

Uma marca distintiva do novo feminismo – novo por relação com o movimento sufragista - era o argumento de que “mudar as estruturas institucionalizadas de dominação, embora fundamental, era insuficiente. Para erradicar o patriarcado, era igualmente necessário transformar os modos de pensar, as autorrepresentações e as categorias culturais” (ibid., pp. 26-27).

O termo “política sexual” é referido por Kate Millett, em *Sexual Politics*, obra de 1970, para aclarar em que medida a relação entre os sexos deveria ser encarada sob uma perspetiva política, até então desconsiderada. Entendia o patriarcado como “uma instituição perpetuada por técnicas de controlo” (1970/2000, p. 23), e notava que “política” não era dimensão que se reduzisse aos assuntos estatais, abarcando em contraponto as “relações estruturadas de poder”, os acordos através dos quais “um grupo de pessoas é controlado por outro” (ibid., p. 23). Numa convergência antecipada com o pensamento foucaultiano de finais da década de 1970, Millett sugere que a

política permeia, afinal, em várias modalidades, os aspetos da vida individual e social, solicitando às teorias políticas uma reflexão sobre as falhas atuais de representatividade e sobre a interação entre diferentes sujeitos identitários. A nosso ver, tanto Millett, com a ideia de relações estruturadas de poder, como Foucault, com a ideia de biopoder, reconhecem que o poder vertical, centralizado, institucional não é tudo – que as relações de poder e de dominação são transversais a domínios humanos, algo que exponencia não só os espaços de controlo, como também os de luta política. Millett exortava a essa tarefa reflexiva nos seguintes moldes,

[é] oportuno, talvez hoje até obrigatório, que desenvolvamos uma psicologia e uma filosofia mais relevantes das relações de poder para além do simples quadro concetual fornecido pela nossa política formal tradicional. De facto, pode ser imperativo que prestemos alguma atenção à definição de uma teoria da política que trate as relações de poder em bases menos convencionais do que aquelas a que estamos habituados. Por isso, considereei pertinente defini-las com base no contacto pessoal e na interação entre membros de grupos bem definidos e coerentes: raças, castas, classes e sexos. É precisamente porque certos grupos não têm representação num certo número de estruturas políticas reconhecidas que a sua posição tende a ser tão estável, a sua opressão tão contínua. (1970/2000, p. 24)

A saliência que esta autora empresta a uma base de contacto pessoal – portanto, de proximidade de experiências e de partilha de poder - e à interação entre grupos identitários, bem como à ideia de relações de poder não convencionais, anunciava já o momento de uma consciencialização relevante para a articulação de ações políticas, que podemos enquadrar na ideia de democracia radical. Dava conta de que a fronteira do privado com o público se diluía, pois o que se designava como problemas pessoais eram, de facto, problemas políticos.

Também a partir do ativismo do Combahee River Collective, se reitera que foi devido à revelação de um “padrão sistemático de dominação masculina” nas experiências individuais das mulheres negras, nas suas relações, amizades, escolas e

trabalho, que as feministas da segunda vaga rotularam esses problemas de políticos, rejeitando a antiga equação entre política e esfera pública, “a fim de questionarem ativamente os pressupostos subjacentes às próprias categorias de público e privado” (Kauffman, 2001, p. 28).

Do apontar baterias ao eixo institucional e ao eixo pessoal poderá esperar-se então a modificação de um e de outro, e de um pelo outro, uma vez que as categorias “privado” e “público” não são estanques e muitas representações identitárias com efeitos discriminatórios e/ou de precarização, são produzidas ou perpetuadas institucionalmente e no imaginário social¹⁵². Além do interesse num autoconhecimento e nas representações injustas, a politização da vida quotidiana “trouxe conteúdo político às escolhas sobre o estilo de vida” e, como tal, *libertação* foi não só “a palavra de código da época” como “uma abreviatura para este complexo de ideias sobre as implicações políticas da cultura, o poder da revolta individual, o papel das subculturas e o potencial radical da formação e afirmação de identidades” (Kauffman, 2001, p. 29).

Há perigos, todavia, em conceber as práticas políticas identitárias que temos vindo a designar de extrainstitucionais e extra-estatais como um molde introspetivo, a pretender sobrepor absolutamente políticas de identidade com processos de autodidatismo e transformação pessoal. Ao organizar-se o político em redor da opressão experienciada individual e sectariamente, pode criar-se barreiras à comunicação e à solidariedade de grupos identitários que, afinal, partilham experiências de subjugação, de exclusão e de exploração (Kauffman, 2001, p. 30). Em tal princípio, a

¹⁵² Damos dois exemplos. Um, do colonialismo francês, a propósito da integração de minorias étnicas – por contraste com as pessoas de “ascendência francesa”, as minorias são caracterizadas “pelo exotismo dos seus costumes, trajes e cozinhas” e, nesta lógica de representações remete-se o fracasso na integração dos “franceses não brancos” para causas geográficas, climáticas ou culturais (Mbembe, 2021a, pp. 124-125). Desse modo, “[a] utilização repetida do adjetivo étnico para os nomear, bem como para designar as suas práticas, é assim estratégica. Por um lado, ‘étnico’ só pode ser entendido em referência ao pressuposto de que ‘os franceses brancos não são ‘étnicos’” e, por outro lado, “a palavra procura sublinhar a impossibilidade de os assimilar” (ibid.). O outro exemplo, trazido por Grada Kilomba, reflete discriminação de “raça” e de género – “o retrato da mulher negra forte [dos movimentos feministas, para refutar a imagem racista da mulher negra preguiçosa, submissa e descuidada] tem sido usado pelo público branco para corroborar antigos estereótipos racistas” e, na medida em que “a imagem da mulher negra forte, solteira e independente foi realmente adoptada pelos meios de comunicação”, ajudou-se a representação do “homem negro como patologicamente ausente, inconstante e sexualmente irresponsável, e a família negra como uma ‘instituição’ destruída” (2019, pp. 212-213).

consciencialização política é substituída por sentidos de autoestima e de independência pessoal que confundem superação, ou mudança comportamental individual¹⁵³, com exercício político. E a mudança social claudica perante “políticas de estilo de vida”, pois os participantes colocam-se à margem do compromisso com as estruturas externas de poder e aderem à politização de si mesmos, exibindo as suas escolhas em matéria de auto-conceção e apresentação pessoal “à-medida” [*self-fashioning*], num sentido de ser ou aparentar ser político, sobretudo quando as opções para fazer política parecem limitadas (Kauffman, 2001, p. 32).

Os valores destacados por uma política introspetiva – como a contribuição individual para problemas sociais, a atenção ao estilo de vida, o exercício de escolha (Shi, 2018) -, promovem formas de pensar e de fazer política que, de certo modo, ameaçam as políticas de identidade de intensa despolitização (L. Jenkins, 2011; Tobiasz, 2020) e as reduzem a uma ferramenta de moralização (Brown, 2019; Hay & Stoker, 2009). O impacto e ramificação destes eixos repercute-se em muitos esforços contemporâneos para reparar efeitos da opressão social sobre identidades de “raça” e de género, entre outras, através de soluções de ordem jurídico-legal, isto é, do envio da “dor social” à lei para uma resolução e ignorando as relações estruturais das opressões (Brown, 1995). De um golpe, confunde-se a justiça com culpabilização e com punição por um dano tornado intencional, individual, e abrevia-se a política a ações judiciais, baseadas em ressentimento e angústia (ibid.). Embora o recurso à proteção da lei se faça, muitas vezes, para que seja confirmado que as opressões sociais têm consequências danosas e que não devem passar impunes, ou então para conseguir um efeito dissuasor na sociedade, paradoxalmente, não se percebe que se está a recorrer a estruturas e a instituições que, no modo como trabalham e normalizam categorias sociais, podem elas próprias acentuar discriminações e negligências.

¹⁵³ Esta forma de pensamento difunde-se em algumas correntes de ativismo ambientalista - ao procurar um estilo de vida “ecologicamente correto” centrado em decisões e transformações pessoais, despromove-se frequentemente uma solução política de base, onde se envolvam e responsabilizem nações, organizações e instituições pelos efeitos destruidores no ambiente e pelas injustiças ecológicas daí decorrentes.

No saldo destas tessituras, as valências das políticas de identidade sofrem um duro embate, pois,

[s]e a gama de possibilidades políticas hoje se move entre a proliferação de direitos e prerrogativas baseados na identidade e a proteção de direitos gerais ou universais, não é de admirar que surjam cada vez mais debates sobre censura e sobre ‘política de identidade’ versus ‘justiça universal’. (Brown, 1995, p. 28)

Talvez a ideia de justiça esteja também a ser espartilhada. O seu escopo não se limita, de facto, à distribuição e inclui a cultura e os processos sociais que apoiam ou que impedem a opressão (Young, 1990, 2006). Mas as diretrizes que enquadram numa questão de justiça social, e não numa ação moral individual, o racismo, o sexismo e a homofobia, ou ainda o capacitismo, o classismo ou o idadismo, denotam tarefas urgentes, como a reformulação e/ou criação de molduras legais adequadas, a dinamização dos processos de realização democrática e a consciencialização para o facto de que nenhum sujeito está, ou se faz, fora de relações de poder. Às preocupações e práticas das políticas de identidade deve associar-se, para a tradução dos objetivos de luta em mudança estrutural, a justa mediação institucional, a transmutar um confronto um-a-um numa relação *eu-tu-eles* (Ricoeur, 1993).

Estabelecer pela lei que há dano moral punível não é suficiente para designar responsabilidades coletivas e para expor mecanismos que criam ou mantêm injustiças – está-se apenas a enquadrar a opressão num campo subjetivo e individual onde a identidade pode ser entendida como mera apresentação de *si*, e está a falar-se de culpa, quando se deveria pugnar por responsabilização e por criar e/ou preservar condições sociais. Precisamente porque abordamos circunstâncias que são de conceptualização política e histórica complexa, a envolver poderes imiscuídos no plano discursivo, as tentativas de abordar o sofrimento psíquico e físico litigiosamente acarretam implicações significativas. Como a valorização da impotência perante o poder e a colocação das identidades subalternizadas num registo que tenta “aglutinar o sofrimento num programa político, ao mesmo tempo que se encoraja uma política de culpa que faz equivaler a autoflagelação à transformação” (Shi, 2018, p. 5).

Ressentimento e trauma, enquanto enunciados de políticas de identidade, incorrem em paradoxos contraproducentes por deixarem inalterada a participação institucional e reduzirem os sistemas de racialização e patriarcais, por exemplo, a preconceitos pessoais racistas e a atitudes pessoais sexistas, inclusive denominando-os como traços indesejáveis e patológicos (Shi, 2018).

As políticas de identidade escoradas sobre tal base não conseguirão subverter a lógica da estrutura de culpabilização porque não criticam, desde logo, os pressupostos do sujeito soberano da autorresponsabilização, nem criticam a economia de inclusão e de exclusão que o “universalismo” liberal acaba por consignar. Como o ressentimento *reage*, ele precisa de um mundo externo hostil para existir, e foca-se, portanto, na descridibilização da natureza daquilo que o quer minar (Nietzsche, 1989). O ressentimento comporta, desta feita, uma tripla conquista - produz um afeto, como raiva e ânsia de retidão, para superar a dor; produz um culpado responsável pela mágoa; e, por fim, aponta um local de vingança para deslocar a sua dor e eventualmente infligir dor em outros (Brown, 1995; Nietzsche, 1989). Juntas, estas operações servem para anestesiar o excesso de sentimento angustiante e para externalizar o que, de outra forma, seria insuportável conter.

A compreensão do sujeito de trauma e de ressentimento, que tem grande parte da sua produção na conexão com a racionalidade dominante neoliberal¹⁵⁴, deveria idealmente incorporar uma perspetivação sobre a possibilidade de transformação das estruturas que nomeiam e (re)produzem esse mesmo sujeito. As categorias de “raça” e de género, como a de classe, devem ser compreendidas como elementos estruturantes do viver em comum, e não apenas como modos de descrição ou de identificação de indivíduos. São na realidade dispositivos que distribuem desigualdades entre grupos sociais denotando, ao mesmo tempo, que nenhuma experiência ocorre sem relações de poder a traduzirem acesso diferencial a oportunidades e direitos - no extremo, as desigualdades são significação de dificuldades para uns e de vantagens para outros. É

¹⁵⁴ Abordámos no capítulo 1. *Matérias-primas e (des)construções* o entendimento de neoliberalismo, ou propriamente de racionalidade neoliberal, que nos acompanha na tese, e desenvolvemos no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias* modos em que essa racionalidade informa identidades corpóreas e habilita, ou não, um “eu” político.

neste sentido que se considera que os poderes sociais não são apenas opressores, mas *produtores* de sujeitos (Brown, 1995, p. 114), através de histórias frequentemente fragmentadas, que assim retiram a complexidade da imagem maior do poder dominante, a possibilidade de ver que a experiência opressiva do outro está enleada na dos demais.

Importa indicar, pois, que a hierarquização ou o gradualismo de lutas, pode revelar-se contraproducente. Slavoj Žižek nota que esse gradualismo - ilustrado como “por agora devemos lutar contra a ditadura militar e pela democracia de base, e os sonhos de socialismo devem ser postos de lado até outro momento” - retira força estratégica à política (2013, s/p). Na sua perspectiva, que acolhemos,

só uma política que tenha plenamente em conta a complexidade da sobredeterminação merece ser chamada de estratégica. Quando nos juntamos a uma luta específica, a questão-chave é: como é que o nosso envolvimento nela ou a nossa desvinculação dela afetará outras lutas? (ibid.)

As estruturas não funcionam isoladamente, pelo que também não deveriam ser pensadas desarticuladamente. Na sua interdependência, que lutas admitiremos discriminar negativa ou positivamente? Muitas vezes, estabelecer uma dada luta como prioritária, faz perder a oportunidade, ou a janela de abertura, para “desferir um golpe significativo” no âmbito de outra luta (ibid.).

As consequências de não se pensar estrategicamente reivindicações políticas, fazem-se sentir, por exemplo, no cariz epistemológico e na agência política que são mobilizados e operados. Vários autores referem que não é propriamente o particularismo que mina a potencialidade política da identidade, mas a ideia de que a enunciação na primeira pessoa garante a “verdade” do seu discurso (Butler et al., 2000; Kruks, 2001; Shi, 2018). A confiança na experiência pessoal pode dar a falsa segurança de uma imunidade a julgamentos morais, e aliena a motivação para apoiar reivindicações políticas que não sejam “iguais”. Ao mesmo tempo, pode reificar uma identidade oprimida, mas autolegitimada porque presumida fora de uma grelha de poder (Shi, 2018). Neste enquadramento, os discursos reproduzem uma “epistemologia

da proveniência” [epistemology of provenance], que expressa que o conhecimento é derivável da experiência específica, do “sentir na pele”, e desse modo, quem não tem essa experiência não pode compreender, nem falar por dada luta que não a sua (Kruks, 2001; Ribeiro, 2017). Carece-se, em tal moldura, de visualizar potenciais de partilha subjetiva a partir do caráter situado, corpóreo e não-naturalizado do conhecimento. Desconsidera-se que a subjetividade é doutro modo multidimensional e que todas as experiências subjetivas, precisamente porque situadas em estruturas e sistemas comuns, são mediadas através de formas diversas de poder e de dominação. Simplesmente “ser” de um grupo oprimido ou marginalizado não dá automaticamente a alguém o privilégio de formular “a verdade” (Haraway, 1988, pp. 578, 586). Deve-se antes estar ciente de que se partilha condições de potencial opressão e de vulnerabilização, que afetam todos de algum modo, em algum momento da vida, e assim ficar mais capacitado para compreender a situação do outro e a sua própria situação.

Não se pretende, com efeito, minorizar elementos psíquicos como o trauma e o sofrimento no político, são inclusive, em grande parte das vezes, um sinal de alerta e mobilizadores de consciências. Mas é relevante evitar que sejam reificados numa identidade ou que deles se infira o alcance das políticas de identidade. Daqui a pertinência das perguntas “[c]omo é que passamos de uma coligação de sofrimento para uma compreensão comum das nossas experiências [...]?”, ou, ainda, “como é que os sujeitos podem negociar o seu desejo de reconhecimento com a necessidade de transformar o que significa ser reconhecido?” (Shi, 2018, s/p).

Estas preocupações têm eco, a nosso ver, em políticas de identidade com fundo interseccional e que integram os assuntos que nos propomos desenvolver no sub-subcapítulo seguinte 2.2.1. *Mudança estrutural*, bem como no capítulo 3. *Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade*.

Para melhor se compreender e ambicionar propostas àqueles questionamentos, será preciso atender às condições de vida e de humanidade e aceitar que qualquer identidade sempre será parcial. Isto “requer uma política emancipatória de base ampla que possa ir além dos efeitos embrutecedores da política de identidade interpessoal”

(Shi, 2008). Requer ainda um pensamento político de ordem interseccional, que temos vindo a referir e ao qual regressaremos, para o complementarmos nos próximos momentos.

Revemo-nos em Iris M. Young quando defende a corresponsabilidade política, em vez de culpabilização ou “prestação de contas” (2006, pp. 720-722). Trata-se de uma obrigação infinita, atenta à mudança estrutural do presente, com vista a um melhor futuro. Deixa cair o “prestar de contas”, que diz respeito tanto às intenções e às obrigações privadas de cada um, quanto à “retificação” e punição de crimes, de falhas morais e legais cometidas no passado. A corresponsabilidade é um processo que emerge do reconhecimento de que o indivíduo e o coletivo estão implicados em sistemas de opressão que estruturam profundamente a compreensão recíproca.

Por isto, preconiza-se um investimento no conhecimento das narrativas, das relações sociais e das condições que designam vidas dignas e indignas e que moldam inclusive o que pode ser conhecido, o que pode ser pensado e o que pode ser dito (Dhamoon, 2009, pp. 12-14). Tal investimento é um desígnio ético que investe o político de responsabilidade democrática e de autoria na justiça social através de mudanças estruturais.

2.2.1. Mudança estrutural

Qualquer pessoa ocupa múltiplos lugares em estruturas e estes posicionamentos tornam-se diferentemente salientes dependendo do entorno organizacional e da posição dos outros membros da sociedade. O lugar ocupado decorre, portanto, da forma como os outros tratam o indivíduo dentro de vários contextos institucionais, mas também da atitude que ele mesmo assume consigo próprio (Young, 2005, p. 21). Os antagonismos sociais mostram, de resto, um lado de contingência inerente a tais tratamentos e atitudes, pelo que o mundo social não se define inteiramente em termos de repetição e de sedimentação - há “uma dimensão de construção e criação [que] é inerente a toda a prática social” (Laclau, 1994, p. 3). Na realidade, se dada localização na estrutura social fosse sempre determinada, possivelmente não se originariam “problemas de identidade”, mas, a existirem, seriam mais provavelmente vistos nos termos de se *descobrir* a identidade ou de *reconciliar* identidades, em vez de procurar apreender as variáveis de ordem sociopolítica envolvidas na formação de identidades¹⁵⁵ (Laclau, 1994).

Uma perspetiva sobre estruturas¹⁵⁶ ajudará, no entanto, a compreender um salto que é necessário realizar - entre o plano individual de agência e de criação e a

¹⁵⁵ Laclau explicita que para este sentido de “construção”. numa identidade social, que ele opõe ao de reconhecimento, “o termo-chave [...] é a categoria psicanalítica da identificação, com a sua afirmação explícita de uma falta/ausência na raiz de qualquer identidade: é preciso identificar-se com algo porque existe uma originária e insuperável falta de identidade” (1994, p. 3). Analisámos no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?* por que identificação e identidade não são termos sobreponíveis, apesar de a identificação poder contribuir, de algum modo, para a formação identitária, e também nos referimos a essas diferenças no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, a dar conta das confusões conceptuais envolvidas na comodificação de identidades e na sua despolitização. A ligação entre identidade e identificação que Laclau evoca reforça a noção de incompletude, ou “cisão” constitutiva em toda a identidade, a que aludimos na introdução do capítulo 2. *Para uma conceptualização das Políticas de Identidade*, mas esperamos retomar no capítulo 3. *Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade*. Voltando à leitura de Laclau, perceber as contradições sociais, não à luz de “descobrir” ou de “reconhecer”, mas à luz de ausência/falta radical que ameaça inclusive a própria identidade, será um primeiro passo para compreender que “os conflitos sociais provocam necessariamente alguma desestruturação das identidades” e que este dinamismo entre construção e destruição é condição de transformação social a partir das identidades (1994, p. 3).

¹⁵⁶ Recordamos uma base de definição de estrutura que anotámos na introdução da tese, em nota de rodapé número 37, que pretendemos complementar no presente contexto, a desenvolver sobretudo o lado performativo da instituição de estruturas, a sua operacionalidade e maleabilidade, para nós mais

assimetria de oportunidades, a opressão e a dominação que é distribuída por algum grau de cumplicidade entre diversos atores sociopolíticos, que não apenas o indivíduo e suas razões pessoais, a quem seria mais fácil atribuir culpas e restrições por algum dano social causado (Young, 2005, p. 21).

As políticas de identidade muniram-se de perspectivas integradoras atentas a estruturas como a linguagem, a economia, o Direito, as instituições democráticas e culturais, dimensões permeadas por relações de poder, passíveis de assimetrias graves que votam muitos a viver no medo, na exclusão e com estigma. O estrutural e o subjetivo andam de mãos dadas - os processos estruturais que causam danos funcionam através de padrões de interação e de hábitos, de atitudes enraizados nas pessoas que, por sua vez, são mediados e mesmo replicados por estruturas sociais (Medina, 2013; Young, 2005; Sewell, 1992). Nessa malha de micro e macroestruturas confluem “regras institucionais e rotinas interativas, mobilização de recursos e de estruturas físicas” e, em conjunto, perfazem “os dados históricos em relação aos quais os indivíduos agem, e que são relativamente estáveis ao longo do tempo” (Young, 2005, p. 20).

Ao serem simultaneamente o meio e o resultado das práticas e das interpretações humanas que constituem os sistemas do viver social¹⁵⁷, o que designamos “estruturas” são, na verdade, entidades mutáveis e provisórias (Mbembe, 2021a, p. 27; Sewell, 1992, p. 3), além de darem conta de que mesmo ações individuais, enquadradas por relações institucionais, podem ser ampliadas a resultados sociais e, por

determinantes do que estabelecer uma definição clara, algo que analistas como Anthony Giddens (1979) e William Sewell (1992) confirmam ser uma promessa por cumprir num conceito tão elusivo. Como base de saída ampla, veja-se em “estrutura” a treliça de normas e padrões de relacionamento entre instituições sociais diversificadas, desde a família à economia, das instituições políticas à cultura ou do plano discursivo aos modelos de conhecimento.

¹⁵⁷ Sistemas e estruturas, podem na prática confundir-se. São inclusive usados alternadamente em grande parte da literatura. Giddens não abdica, contudo, de os distinguir, mas da sua teorização, e para os nossos propósitos, retemos que os primeiros têm concretude empírica, ligam práticas humanas num fio espacial e temporal, e dependem das práticas que os constituem para existirem - como é o caso do capitalismo -, ao passo que as estruturas são atemporais e não-espaciais, podendo existir virtualmente (1979, p. 4). Como defende, é inclusive próprio do estruturalismo tentar excluir da teoria social precisamente as intersecções espaço-tempo (ibid., p. 62). Sistemas e estruturas são, todavia, interligados, pois as práticas de um sistema são organizadas recursivamente, ou iteradas, por estruturas - estas são os princípios que padronizam, ou habilitam uma reprodução infinita de tais práticas sistematizadoras do mundo social (1979, pp. 64-65, 106).

vezes, sem que uma marca de intencionalidade esteja aí configurada (Young, 2005, p. 20).

As assimetrias de poder e as mobilizações que daí se podem engendrar¹⁵⁸, decorrem tanto do conhecimento como do acesso, por parte do agente sociopolítico, aos *esquemas*¹⁵⁹ e *recursos*¹⁶⁰ inscritos nas estruturas. Ainda que a distribuição dos recursos seja desigual, “todos os membros da sociedade, independentemente do seu grau de pobreza e opressão, controlam uma parte dos recursos humanos e não humanos” (Sewell, 1992, pp. 9-10) e são considerados agentes na medida em que possuem algum grau de conhecimento das estruturas sociais, e tal repercute-se em algum modo de mobilização de recursos e esquemas.

Não basta, todavia, delinear estes elementos. Para compreendermos porque as estruturas não são rígidas, e de que modo podem ser transformadas, é importante considerar o mútuo condicionamento das variáveis em jogo. Esquemas e recursos dinamizam-se e reforçam efeitos de uns sobre os outros. Se “a ativação das coisas materiais como recursos, a determinação do seu valor e poder social depende dos esquemas culturais que informam a sua utilização social” (Sewell, 1992, p. 12), também é verdade que os esquemas são efeitos dos recursos. Assim,

[p]ara que os esquemas sejam sustentados ou reproduzidos ao longo do tempo - e sem uma reprodução sustentada dificilmente poderiam ser considerados estruturais - têm de ser validados pela acumulação de recursos que a sua adoção gera. Os esquemas que não são

¹⁵⁸ Repare-se nos casos em que “[a]s estruturas militares ou as estruturas que modelam as finanças do Estado criam concentrações maciças de poder, ao passo que as estruturas gramaticais de uma língua ou as estruturas que modelam as brincadeiras das crianças na escola criam concentrações de poder muito mais modestas”. E para elucidar os diferentes modos de poder mobilizados pense-se, ainda, na persuasão ou na coerção (Sewell, 1992, p. 22).

¹⁵⁹ Esquemas são “o conjunto de oposições binárias que constituem os instrumentos fundamentais do pensamento de uma sociedade, mas também as diferentes convenções, receitas, cenários, princípios de ação e hábitos de discurso e de gesto construídos com esses instrumentos fundamentais” (Sewell, 1992, p. 8).

¹⁶⁰ Os recursos não-humanos “são objetos, animados ou inanimados, naturais ou fabricados, que podem ser utilizados para aumentar ou manter o poder”; os recursos humanos “são a força física, a destreza, o conhecimento e os compromissos emocionais que podem ser utilizados para aumentar ou manter o poder, incluindo o conhecimento dos meios para obter, reter, controlar e propagar recursos humanos ou não-humanos” (Sewell, 1992, pp. 9-10).

reforçados ou regenerados por recursos acabariam por ser abandonados e esquecidos, tal como os recursos sem esquemas culturais que orientem a sua utilização acabariam por se dissipar e decair. (ibid.)

A estrutura aparece-nos, portanto, dual, querendo dizer que tem elementos virtuais, os esquemas¹⁶¹, e elementos atuais ou recursos materiais que, para se sustentarem num largo tempo, são reciprocamente atuantes e implicados na constituição de sujeitos com tipos particulares de conhecimento e de disposições (Sewell, 1992, p. 15).

Possivelmente é essa sustentabilidade no tempo, uma aparente rigidez, que facilita a associação da ideia de um determinismo causal, de uma “natureza”, ao epíteto “estrutural”, ou “estruturante”, aplicado em diversos argumentos, até com conotação pessimista em que a mudança, se possível, será mais provavelmente para pior. Recordamos Arendt (1953/2007) que Montesquieu tinha já pensado a estrutura de leis enquanto “quadro dentro do qual as pessoas se movem e agem, como o fator estabilizador de algo que, por si só, está vivo e em movimento”, mas que tal imagem não prescrevia necessariamente uma direção de desgraça ou de progresso (p. 724). Por isso, e não por natureza ou essência, como outros defendiam, a estrutura do governo teria relativa permanência, abrigando, contudo, as “circunstâncias e ações mutáveis dos homens mortais” (ibid.).

Ainda que estruturas ou agregados de estruturas, como um Estado, tenham relativa estabilidade, e que essa estabilidade possa, até certa medida, ser desejável, não deve exilar-se daí o indeterminismo da ação humana, e nem se deverá fazer equivaler a estabilidade ao longo do tempo a uma restrição impenetrável. O engano mais comum é precisamente considerar que a mudança está localizada fora das estruturas, como num

¹⁶¹ Afirmar que os esquemas são virtuais - sejam regras de etiqueta, normas estéticas, o voto democrático, um conjunto de equivalências entre feminino e masculino, natureza e cultura, privado e público, ou a noção de que o ser humano é composto por um corpo e uma alma – “é dizer que não podem ser reduzidos à sua existência numa prática particular ou num local particular no espaço e no tempo: podem ser atualizados num leque potencialmente amplo e imprevisível de situações” (Sewell, 1992, p. 8).

telos da história, ou em influências exógenas aos sistemas que com elas estiverem interligados (Sewell, 1992, pp. 2-3).

Daí que, “passar de questões de estabilidade para questões de mudança tenda a envolver mudanças epistemológicas incômodas” (ibid., p. 3). Uma dessas mudanças é passar a tratar a agência humana, não como oposta à estrutura, mas como sua constituinte (Sewell, 1992; Young, 2005).

Repare-se.

Ser um agente significa, mais completamente, “ser capaz de exercer algum grau de controlo sobre as relações sociais em que se está envolvido”, o que implica a capacidade de transformar essas relações sociais, pelo menos até certo ponto, dependente do conhecimento, pelo agente, dos esquemas que informam a vida social e do acesso que tem a recursos humanos e não humanos. No fundo, resulta da sociedade, dos princípios estruturais em que o agente está imerso, que o moldam e produzem, e da posição deste no género, na classe e na “raça”, do seu prestígio social, a sua preferência sexual, profissão, etnia, educação e idade, para nomear só alguns fatores (Sewell, 1992, p. 20). Os sujeitos agem individual ou coletivamente através de estruturas que distribuem poder de forma diferenciada e estas, por sua vez, incorporam os desejos, as intenções e o conhecimento dos sujeitos também de modo distinto, situando-os no poder e na subordinação, no desejo e na sexualidade, no prestígio e no estatuto (Young, 2005, p. 20). Podemos dizer, portanto, que “a agência está implícita na existência de estruturas” (Sewell, 1992, p. 20).

Para mostrar como da própria operacionalização de estruturas, da sua iteração, se geram transformações, recorreremos sinteticamente a um vocabulário concetual que veicula características como “a multiplicidade das estruturas, a transponibilidade dos esquemas, a imprevisibilidade da acumulação de recursos, a polissemia dos recursos e a intersecção das estruturas” (Sewell, 1992, p. 15).

As estruturas são múltiplas - as estruturas de parentesco têm lógicas e dinâmicas diferentes das estruturas religiosas, produtivas, estéticas, militares ou educativas - e os agentes sociais são capazes de aplicar um vasto leque de esquemas diferentes, até mesmo incompatíveis, com acesso a uma gama bastante heterogénea de recursos. Os

esquemas são transponíveis ou generalizáveis porque, integrando experiências passadas, funcionam em cada momento como “uma matriz de percepções, apreciações e ações”, tornando possível a realização de “tarefas infinitamente diversificadas, graças a transferências analógicas de esquemas que permitem a solução de problemas com formas semelhantes” (Sewell, 1992, p. 15). A transferência de esquemas por analogia é avaliada caso a caso pelos sujeitos que, conhecendo os esquemas e reconhecendo a viabilidade da aplicação de uma regra – de gramática, de matemática, de direito, de etiqueta, ou outra -, em casos diferentes daquele para o qual foi instituída, a transpõem ou a alargam a contextos novos, e isto é propriamente a agência “que caracteriza todos os membros minimamente competentes da sociedade” (ibid.).

Tal criatividade gera também imprevisibilidade ao nível da produção de recursos, tendencialmente ilimitada, e das consequências dos seus usos. De notar, ao mesmo tempo, que os recursos são polissémicos porque podem ser interpretados de modos diversos e, por conseguinte, dar poder a diferentes sujeitos, ensinar diferentes esquemas. Isto é inerente à agência enquanto a capacidade, que referíamos, de transpor e alargar esquemas a novos contextos. Dizendo o mesmo de outro modo, “a agência é a capacidade de o ator reinterpretar e mobilizar um conjunto de recursos em termos de esquemas culturais diferentes dos que inicialmente constituíam o conjunto” (Sewell, 1992, p. 15).

Por fim, as estruturas intersectam-se tanto na dimensão dos esquemas como na dos recursos. Não só os recursos podem ser reivindicados por diferentes atores inseridos em diferentes complexos estruturais - ou reivindicados de forma diferente pelo mesmo ator -, como os esquemas podem ser emprestados ou apropriados de umas estruturas para outras (ibid.).

Teoricamente todos os membros da sociedade exercem uma certa medida de agência na condução quotidiana das suas vidas (Sewell, 1992, pp. 20-21). E mesmo na escala pessoal, a agência está “carregada de diferenças de poder produzidas *coletivamente*” pelo que, ainda que se fale de lutas e resistências coletivas, a agência individual está aí implicada (ibid., *itálico nosso*). Como processos que são, em vez de estados definitivos, as estruturas moldam as práticas das pessoas, mas também as

práticas das pessoas constituem, reproduzem ou alteram as estruturas. Assim, se um número suficiente de pessoas, ou mesmo algumas pessoas agirem individualmente de forma inovadora, “a sua ação pode ter como consequência a transformação das próprias estruturas que lhes deram a capacidade de agir” (Sewell, 1992, p. 3).

Elucidamos em seguida com a categoria “género”, que intersecta estruturas e esquemas culturais, de linguagem, legais, normativos, conceptuais, entre outros.

Foi no trabalho de Robert Stoller que se estabeleceu mais claramente a distinção entre “identidade de género” e “papel de género”, uma diferença para compreender o estatuto psicológico daqueles cujos comportamentos e identificações eram dissonantes dos seus estatutos morfológicos, especificamente transsexuais masculinos e pessoas intersexo. Ao consolidar uma identidade de género nuclear [core gender identity] e, a partir desta, designar papéis de género que, na vida adulta, poderiam ser “aberrantes” por não coincidirem com a identidade “primeira e nuclear”, Stoller inaugurou “o primeiro e fundamental sentido de que *se pertence* ao próprio sexo” (1968, p. 33, *itálico* nosso). Propôs que “a parte mais precoce e, como se verifica, *inalterável* da identidade de género - a identidade de género nuclear – se desenvolve de forma suave, silenciosa e sem conflitos. (Talvez seja por isso que é *tão fixo* [...]).” (ibid., *itálico* nosso).

O que parecia ter ficado estabelecido como algo interno, imutável, ou natural no género, começou a ser rebatido por lutas feministas que designaram doutro modo o género enquanto puro artefacto cultural. Procurando minar argumentos e teorias biológicas que justificavam a homofobia, o racismo ou a subordinação das mulheres, dizia-se em contraste que “anatomia não é destino” (Butler, 1999; Kauffman, 2001). Não obstante, o que ficou por rever foi o tipo de argumentação que designava o sexo como algo garantidamente “natural” ou “biológico”, inquestionável, portanto, sendo que o sexo é a categoria diretamente implicada na atribuição do género a fazer-se corresponder o sexo feminino ao género “mulher” e o sexo masculino ao género “homem”¹⁶². Deixou-se incólume a crítica ao próprio “sexo”, ele mesmo uma categoria socialmente estruturada, interpretada e naturalizada (Butler, 1999, 2004).

¹⁶² Reconduzimos para o Glossário da tese, onde se encontra uma significação mais detalhada destes termos.

O paradigma binário de sexo e de gênero aplicava recursivamente a estrutura heteronormativa e aprisionava a identidade de gênero e as suas reivindicações em feminismos que esqueceram, ou recusaram, nas suas lutas os corpos trans, intersexo, não-binários e *queer* (ibid.).

A insuficiência do quadro epistémico binário revela-se, porém, danosa por deixar incólumes articulações ético-políticas do, e com o gênero que exporiam os mecanismos de vulnerabilização não só de identidades de gênero, mas também de “raça” e o corpo incapacitado, entre outras. Sem abrir possibilidades para pensar a pluralidade de sujeitos e de práticas que se cruzam, a lente conceptual binária gera, ela mesma, uma crença de que a rutura não é possível, pelo que estabelece lugares de irrealidade e de não-realização individual e coletiva (Alcoff, 2006; Tolman et al., 2014). Esse espartilho descartou da sua pretensa universalidade a participação legítima de tal heterogeneidade, a obviar assim a mudança de situações *estruturadoras* de discriminação, exclusão, violência e indignidade.

Nos momentos de deslocação ou desconstrução do gênero percebemos, então, como a ideia de *ser* um gênero, ou de *se pertencer* ao sexo, como referia Stoller, acaba por redundar em falsas aporias, mas sobretudo em injustiças sociais, pois tantos sentem e se debatem com o fardo de restrições económicas, culturais e políticas com base no gênero, desde logo no acesso a empregos, à educação e à saúde (Butler, 2017). A alternativa polar à essencialista, a livre escolha, não é uma condição acessível a todos do mesmo modo, querendo com isto dizer-se que a influência relativa de estruturas normativas e sociopolíticas, numa pluralidade de circunstâncias que moldam a(s) identidade(s) de cada um, modificam a perceção do grau de controlo, do nível de consciencialização e de conhecimento que se pode alcançar acerca de *quem* se é e acerca de quem se pode vir a ser.

Iris M. Young reforça precisamente que,

[o] gênero [...] é mais bem entendido como uma forma particular de posicionamento social dos corpos vividos em relação uns aos outros dentro de instituições e processos históricos e socialmente específicos, que têm efeitos materiais no ambiente em que as pessoas

agem e reproduzem relações de poder e privilégio entre eles. Nesta perspectiva, o que significa dizer que as pessoas individuais são ‘de género’ é que todos nós nos encontramos passivamente agrupados de acordo com estas relações estruturais, de formas demasiado impessoais para fundamentar a identidade. (2005, p. 22)

Teorizar o género como um atributo das estruturas sociais e não como um atributo das pessoas é um passo de enorme significado para descrever e explicar algumas dos sistemas e processos que afetam diferencialmente oportunidades e privilégios na sociedade contemporânea (ibid., p. 21). E, além de um atributo, é uma ferramenta para desenlear os nós e os padrões que advém de interseções estruturais e insistem, por exemplo, na atribuição de género, na designação de tarefas e respetivas remunerações, na orientação sobre que reconhecimento identitário e cultural é devido, ou não, e na rejeição de escolhas de vida que se desviam de normas dominantes (ibid.).

Através desta ferramenta, como de outras identidades, a análise crítica de estruturas multidimensionais de poder e de dominação beneficiará de prismas interseccionais que, ao incluírem uma abordagem prática de transformação baseada, como vimos, na distribuição e na mobilização otimizada de esquemas e recursos, não podem deixar de envolver as condições que moldam as “lentes interpretativas” através das quais o conhecimento é produzido e disseminado (Cho et al., 2013, p. 804).

Quando referimos prismas interseccionais trazemos o conceito, cada vez mais debatido e pluridisciplinar, de *interseccionalidade*, que aqui usamos enquanto sensibilidade analítica, uma forma de pensar, de conduzir análises, e cujo enquadramento original passaremos em breve síntese, para depois o explorar com as políticas de identidade neste contexto de mudança estrutural.

O conceito ganhou espaço na década de 1980, afeto primeiramente a um âmbito de estudos jurídicos, um “termo heurístico” que atendia às dinâmicas de problemas da diferença, bem como a solidariedades no contexto de políticas antidiscriminação e de movimentos sociais (Cho et al., 2013, p. 787). Expunha a forma como o pensamento de eixo único, assim chamado por se ater na suposta autonomia de estruturas e sistemas, prejudicava “o pensamento jurídico, a produção de conhecimento disciplinar e as lutas

pela justiça social” (Cho et al., 2013, p. 787). Kimberlé Crenshaw, que cunhou o conceito num quadro judicial, referiu que a interseccionalidade “denota as várias maneiras pelas quais raça e género interagem para moldar as múltiplas dimensões das experiências de emprego das mulheres negras” (1991, p. 8). Propunha uma rejeição de concepções coerentistas e essencialistas de identidade, uma luta emancipatória universal de contexto anti-imperialista e uma crítica do reducionismo dos movimentos sociais de "assunto único" [one-issue movements] por excluírem as complexas interligações de identidades e de estruturas (Cho et al., 2013; Crenshaw, 1991).

No sentido analítico em que a ele recorremos na tese, revemo-nos na observação de que,

o que torna uma análise interseccional não é a utilização do termo ‘interseccionalidade’, nem o facto de se situar numa genealogia familiar, nem o facto de se basear em listas de citações padrão. Em vez disso, o que torna uma análise interseccional - quaisquer que sejam os termos que empregue, qualquer que seja a sua iteração, qualquer que seja o seu campo ou disciplina - é a sua adoção de uma forma interseccional de pensar sobre o problema da semelhança e da diferença e a sua relação com o poder. (Cho et al., 2013, p. 795)

Desta forma, concebem-se os sistemas, as categorias e as estruturas não como autonomamente garantidas ou postas, até como mutuamente excludentes, mas como permeadas por outros sistemas, categorias e estruturas, acentuando-lhes uma tez de inconstância e situacionalidade que sempre, no “processo de criar e ser criado por dinâmicas de poder”, enfatizam o que a interseccionalidade *faz*, em vez de o que a interseccionalidade *é* (ibid.).

Considera-se ademais que pode ser um trabalho de análise intra-categorial, que problematiza o significado e os limites das próprias categorias¹⁶³, e de análise inter-

¹⁶³ Por exemplo, “se as mulheres negras foram, de facto, incluídas na categoria ‘mulheres’ ou quais são os limites mutáveis de quem é considerado ‘negro’ num determinado lugar e tempo” (Yuval-Davis, 2011).

categorial, concentrada na forma como a intersecção de diferentes categorias sociais¹⁶⁴ afeta a distribuição de recursos e a subjetivação identitária (Yuval-Davis, 2011, p. 6). Concordamos que a combinação das duas, ou a sua interseção, é de maior relevância por aliar-se a sensibilidade e o dinamismo da análise intra-categorial à perspectiva socioeconómica, “mais macro”, da abordagem inter-categorial (ibid.).

Longe de serem transparentes - porque permeados e constituídos por relações de poder, e porque dinamizados pela diferença e pela mesmidade -, os sistemas, as estruturas e as categorias são espaços de cruzamentos de padrões, normas, experiências de vida, valores e modos de pertença, pelo que a interseccionalidade já extravasou os domínios iniciais dos estudos do feminismo negro, os estudos jurídicos, os estudos *queer* e étnicos, e circula já, para exemplificar, na História, na Literatura, na Sociologia, na Antropologia, na Geografia e na Filosofia (Cho et al., 2013). Além disso, o seu âmbito não serve apenas os discursos sobre minorias e as múltiplas margens do social e do político, mas a todos na sociedade (Yuval-Davis, 2011, p. 8). “Raça”, género, etnia e sexualidade, entre outras, são situações que todos, de algum modo, sentem, habitam, moralizam e incarnam.

A atenção interseccional às estruturas perscruta princípios e práticas que consolidam formas de dominação e, assim, as limitações sentidas por identidades subordinadas para imaginar e construir alternativas. Contribui deste modo para, reiteramos, criar intervenções e estratégias institucionais mais efetivas - porque integradoras da mecânica estrutural -, no enfrentamento de violências, de exclusões e de injustiças. Inclusive, a marca da análise interseccional encontra-se já em inovações na legislação sobre igualdade e direitos humanos, na legislação laboral, e em cursos de formação académica (Cho et al., 2013)¹⁶⁵. Kimberlé Crenshaw, ciente das derivações que

¹⁶⁴ A análise inter-categorial é ilustrada desta forma - conseguirá o termo “mulher” abarcar as diferenças decorrentes de se pertencer à classe média ou alta, ou à classe operária? Ou de se ser membro de uma maioria hegemónica ou de uma minoria racializada? De viver na cidade ou no campo? Ser jovem ou idosa? Gay ou heterossexual? (Yuval-Davis, 2011, p. 7).

¹⁶⁵ Como se traduz no alargamento da crítica à “universalidade” inscrita na Lei Antidiscriminação dos EUA. E em mobilizações para a inclusão e diversidade nas faculdades de Direito, que abriram contratações de académicos de cor, uma massa ainda pequena, mas crítica, onde alguns chegaram ao Direito com antecedentes ativistas e políticas progressistas em torno de raça, classe e género. Assim como o caso da implementação de estudos judiciais críticos na universidade, onde se equaciona a Lei na relação com o

o seu trabalho ainda inspira, mas por vezes usado para essencializar identidades, urge a ter sempre presente “a intersecção de diversas estruturas, uma vez que mesmo a dimensão de classe não é independente da raça e do género” e expressam-se no acesso ao emprego, à habitação e à riqueza (1991, p. 9).

A sua análise expôs na prática não só como alguns grupos de mulheres se tornam particularmente vulneráveis ao abuso e agressões, mas também como as intervenções inadequadas, que não levam em conta as circunstâncias estruturais envolvidas em cada contexto, podem elas mesmas produzir acrescida vulnerabilidade (Cho et al., 2013, p. 797). Reiterando a forma difusa e, ainda, diferenciada de como o poder funciona através da criação e utilização de categorias de identidade que se sobrepõem, Crenshaw converge com outras reflexões (Alcoff et al., 2006; Butler, 1999) no entendimento de que “as identidades são, evidentemente, ‘autênticos instrumentos de desigualdade’”, e que entender identidade e poder como oposições, em vez de mutuamente constituídos, é uma forma rígida, não dinâmica, de compreender a hierarquia social (Cho et al., 2013, p. 797) e, acrescentamos, um modo até de “aceitar”, ou em rigor, não discutir as suas arbitrariedades quando tal hierarquia pode, na verdade, traduzir uma reificação de valores morais acerca de vidas e identidade “superiores” e “inferiores”, mais e menos meritórias, mais ou menos dignas de serem vividas.

Epistemologicamente a análise interseccional promove uma perspetiva que nos interessa a par, a da situacionalidade, que vimos reiterando na tese. Para nós decorre intimamente do corpo enquanto ponto perspetival singular, simultaneamente subjetivo e objetivo - um ponto situadamente relacional, incarnado, finito. É o olhar situado, o conhecimento situado e a imaginação situada que constroem a forma como se vê o mundo de diferentes maneiras (Yuval-Davis, 2011, p. 4). E, destacado sob uma análise interseccional, esse olhar, conhecimento e imaginação denotarão modos inovadores de transformar e de implementar projetos interseccionais que abarcam o social, o económico, o político, e potencialmente todos os domínios humanos.

poder social (Cho et al., 2013, pp. 789-791). Tudo isto herdado das análises interseccionais de tradições intelectuais como os feminismos negros, os estudos étnicos e o ativismo comunitário, mais consequentes desde as décadas de 1980 e 1990 e hoje a encorpar-se com afluentes de outras causas sociopolíticas, na intensificação da atenção ao quadro estrutural da injustiça, do racismo e da opressão em geral (ibid.).

Nesta ambição epistemológica, a análise interseccional é “um dos resultados da mobilização e proliferação das lutas de diferentes grupos identitários pelo reconhecimento” (Yuval-Davis, 2011, p. 4), mas é também fomentadora de exercício democrático extrainstitucional, com as políticas de identidade a empreenderem um foco, defendemos, de possibilidade universal e de progresso estrutural. Tentaremos, em seguida, concretizar tal defesa e experimentar quão além se poderá ir.

3. Ir além da Identidade a partir das Políticas de Identidade

There is no liberation that only knows how to say "I"; there is no coalition movement that speaks for each of us all the way through.¹⁶⁶

Adrienne Rich, *Notes toward a Politics of Location*.

Não temos a pretensão de proclamar uma política ou mundo sem identidade(s), pois, em vários sentidos, a identidade, e como a configuramos, é em tudo e de tudo se renova. Não procuramos igualmente conceitos alternativos para desempenharem os papéis analíticos e práticos que aquela consegue¹⁶⁷ (Brubaker & Cooper, 2000). “Ir além de” será então a busca de condições para construir futuros democráticos e desígnios universais, a partir da contingência e a partir da situacionalidade, que se desvelam porque existe o corpo – e isto significa ser vulnerável e finito, ser-se social, cultural, política e economicamente condicionado. “Ir além de” quer ser uma pergunta. Sem alcançar resposta inequívoca no presente, e nem talvez no futuro. Mas serve-se do aqui e do agora para prospectivamente materializar-se. Que recursos e que valores servirão a humanidade? O que se vislumbra do lugar do *outro*? Que escadas serão abandonadas¹⁶⁸ no esforço de se alcançar o que se deseja? E depois de obtido, por que causas se caminhará em seguida?

O mundo sociopolítico opera com estruturas, categorias, ações e imagens cujas expressões e conexões ficam cimentadas vasto tempo após um quadro histórico-

¹⁶⁶ Em tradução livre – “Não há libertação que só saiba dizer ‘eu’; não há movimento de coligação que fale por cada um do começo ao fim” (Rich, 1984, p. 224).

¹⁶⁷ Notámos sobretudo no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?* como os termos “categorização”, “reconhecimento” ou, ainda, “identificação” não cumprem satisfatoriamente o que “identidade” é capaz de entregar no plano conceptual e da agência.

¹⁶⁸ Escreveu Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus*, proposição 6.54 - “As minhas proposições são elucidativas desta forma: aquele que me compreende reconhece-as finalmente como sem sentido, quando já as escalou através delas, sobre elas, por cima delas. (Tem, por assim dizer, de deitar fora a escada, depois de a ter subido.) Tem de ultrapassar estas proposições; então vê o mundo corretamente” (1922, p. 90).

espacial ter estabelecido as suas condições de aceitabilidade. Estamos a considerar que as mundividades, e os sistemas e entendimentos que delas geram a realidade, não têm caráter de necessidade - são contingentes, mas dinâmicos, e,

qualquer que seja o hábito ou o uso que os tornaram familiares para nós, qualquer que seja a força cega dos mecanismos de poder que eles puseram em ação ou quaisquer que sejam as justificações que eles elaboraram, eles não se tornaram aceitáveis por um direito originário.
(Foucault, 1978, p. 49)

Na aceitabilidade de dado sistema estruturado, e estruturante, instituem-se simultaneamente positivities, que engendram um dado modo de idealizar e realizar o humano e o mundo com humanidade, e negatividades, aquilo que na instituição e verificação desse esquema de pensamento ficou implicitamente excluído ou então até foi negado (Foucault, 1978). Não queremos disjuntar o inseparável, mas a nossa atenção vai prender-se às negatividades, porque salvaguardam, a nosso ver, melhor do que as positivities, o pensamento filosófico sociopolítico de um real perigo – o de confundir o poder com uma ontologia (Butler, 2004).

Considere-se deste modo.

Tanto a força de consolidação, quanto a possibilidade de rutura de dado sistema residem na sua arbitrariedade em termos de conhecimento e na sua violência em termos de poder - em suma, na sua *energia* (Foucault, 1978, p. 50). A explicitação foucaultiana de uma energia, ou relação, entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento denota que o poder produz conhecimento e que, por sua vez, não existe conhecimento que não pressuponha e constitua relações de poder¹⁶⁹ - ambos, poder e

¹⁶⁹ Segundo Foucault, uma tradição filosófica sugere que “o conhecimento só pode existir onde as relações de poder estiverem suspensas”, que só pode desenvolver-se fora de “injunções, exigências e interesses” (1975, p. 32). Foucault desafia tais académicos propondo que as “relações de poder-saber” não podem ser analisadas do ponto de vista de “um sujeito de conhecimento que pode ou não ser livre em relação ao sistema de poder”, pelo contrário, deve considerar-se que “o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e os métodos de conhecimento são todos efeitos destas implicações fundamentais do poder-saber e das suas transformações históricas” (ibid.). Então, resume, “não é a atividade do sujeito do conhecimento que produz o conhecimento, seja ele útil ou resistente ao poder, mas o poder-saber, os

saber, operam então como inseparáveis, a estabelecer critérios para se pensar o mundo. Nesta moldura, o “invisível”, o “irreal” ou o “ininteligível” são caracterizações feitas a partir de uma certa racionalidade ou critério de validação, que apresentam os seus elementos como naturais ou como a incarnação de uma essência¹⁷⁰. “Verdade” e “realidade” são prerrogativas com vasto poder no social e no político que omitem, porém, a existência de um nexo de poder-saber que as ilumina, as sustenta e as torna aceitáveis ou, o mesmo sentido com outros termos, que faz da racionalidade não uma universalidade, mas uma “pura singularidade”¹⁷¹ e à qual se *obedece* contingentemente (Foucault, 1976, 1978).

Ao dar ao “irreal”, ao “ininteligível”, ao “invisível”, ao “interdito” ou ao “monstruoso” igual responsabilidade à que têm as positivities, as negatividades são “matrizes de transformação” (Foucault, 1976, p. 131) e delas emerge o *poder ser*. Este modo de poder questiona a existência de formas puras, abre as linhas já dadas de distribuição de poder para se propor como criador. E isto é muito mais do que o poder que se afirma apenas enquanto “forma negativa e emaciada do proibido” (ibid., p. 113). Como relação num campo de múltiplas interações e estratégias, dependente dos modos de conhecimento que ditam o seu uso e interpretam os seus resultados, o poder integra agora o domínio da possibilidade e do discernimento de horizontes mais do que individuais e mais do que soberanos.

A existência de antagonismos sociais que não podem ser sanados no cômputo de quadros conceptuais e institucionais sociais já desadequados, por não refletirem a

processos e as lutas que o atravessam e de que é constituído, que determinam as formas e os domínios possíveis do conhecimento” (Foucault, 1975, p. 32).

¹⁷⁰ Foucault reforça que, mesmo pretendendo-se forçar a naturalização, “[n]ão era de todo natural que a loucura e a doença mental se sobrepusessem no sistema institucional e científico da psiquiatria”, como também não podia ser de todo natural “que os processos punitivos, a prisão e a disciplina da penitenciária, viessem a articular-se num sistema penal”, ou que “o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos, devessem efetivamente articular-se entre si num sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade” (1978, p. 50).

¹⁷¹ O autor observa que muitos sistemas sociais são “puras singularidades” porque distantes de serem percebidos como universais a que, eventualmente a história, tivesse emprestado apenas alguma modificação. Por decorrerem da especificidade de uma relação de poder-saber, e não da incarnação de uma essência, nem da individualização de uma espécie, vê-se que sejam singularidades absolutas, por exemplo, “a loucura no mundo ocidental moderno”, “a sexualidade”, “o sistema jurídico-moral das nossas penas” (Foucault, 1978, p. 50).

condição atual (Braidotti, 1994; Foucault, 1978), confirma a tarefa eminente de rever, criar - e até mesmo ousar destruir - conceitos, termos, categorias, relações e narrativas para que práticas e discursos reatualizem a experiência social e a construção democrática da dignidade, da liberdade e do comum. A democracia “não é o tecido contínuo de uma aderência comum” - “é antes do mais um intervalo verbal e espacial [...]”. É um tecido lacunar e evolutivo que incorpora em si ‘espaçadores’ novos, fazendo passar palavras de um registo para outro” (Rancière & Noudelman, 2011, p. 431). Reconhece-se que foi isto que se passou, nos séculos XVI e XVII,

quando as palavras da predicação religiosa ou da retórica analítica são reinvestidos de significações políticas, quando, para desespero de Hobbes, o significante ‘tirano’ passou a estar disponível para qualificar os reis, quando mais tarde a palavra ‘proletário’ foi arrancada à antiguidade das Doze Tábuas para qualificar os que são privados de direitos políticos, quando a palavra *Volk* foi retomada pelos manifestantes alemães orientais ao léxico oficial para se tornar o nome dos que desfilam atrás de uma bandeirola, etc. (ibid.)

Deste modo, “espaçadores” como *povo*, *nação*, *proletário* ou *cidadão* transformam-se em identificadores novos, num processo que, observa o autor, não é irreversível e integra a política desde que entendida enquanto lugar também de partilha de identificações e de espaçamentos.

Assumir, portanto, “a tarefa hábil de reconstruir os limites da vida quotidiana” (Haraway, 2016, p. 67), configura uma construção de todos, com todos, e uma partilha de entendimentos, o que é particularmente desafiante quando se vive em processos permanentes de desterritorialização, transição, de hibridização e de nomadização – sejam entre geografias, pensamentos, identidades, seja entre o familiar e o estranho na própria subjetividade. Os estados e as etapas destes processos desafiam os modos

estabelecidos de representação teórica (Braidotti, 2002, p. 2) e formam-se outras subjetividades e outros *Outro[s] do Mesmo*¹⁷² (Irigaray, 1977, pp. 96-98).

Na volubilidade contemporânea reforçam-se, recordamos, posições de sujeito contestadas, multifacetadas e internamente contraditórias, sobretudo quando comparadas com uma racionalidade moderna ocidental marcada por princípios de binariedade, de identidade, de não contradição e de atomismo. A subjetividade, trespassada por relações de poder, encarna afinal “loais geopolíticos e históricos altamente específicos - a história tatuada no corpo” (Braidotti, 2002, p. 3). E assim, “[s]er nómada, sem-abrigo, exilado, refugiado, vítima de violação na guerra da Bósnia, migrante itinerante, imigrante ilegal, não é uma metáfora”, são expressões de diferentes e específicas localizações socioeconómicas e simbólicas, onde muitos resistem e estrategicamente lutam, mas também onde muitos acabam por ser desumanizados e perecer (ibid.). Assim entendemos que a tarefa de encontrar representações adequadas e de reconstruir os limites da vida quotidiana, “não é nem um recuo para a textualidade autorreferencial, nem uma forma de resignação apolítica” (ibid., p. 2). Sem cair em “relativismo cognitivo ou moral”, e muito menos em “anarquia social”, a adequação de representações e a reconstrução dos limites do quotidiano são antes “loais significativos para reconfigurar a prática política e redefinir a subjetividade política” (ibid., pp. 2-3).

Transformar, portanto, as negatividades, a falta, o sofrimento em práticas políticas positivas e em criação de subjetividades políticas lança-nos para a política enquanto responsabilidade coletiva de redesenhar os limites dos territórios da produção, da reprodução e da imaginação (Haraway, 2016). O sujeito que se reconhece como totalmente implicado no mundo, mas incompleto, “liberta-se da necessidade de

¹⁷² Na ideia de um “Outro do Mesmo” [l’Autre du Même], a que nós acrescentamos o plural em *Outro*, Luce Irigaray não nos propõe que o outro, enquanto alteridade, seja reduzido a um “outro do mesmo”, o que manteria inquestionado o ponto de partida; a autora sugere precisamente o potencial de imaginar-se uma origem diferente, um “Mesmo” alternativo. Propõe-nos tentar perceber como leríamos o mundo se o ponto de partida, se o “Mesmo”, ao qual sempre se contrapõe uma diferenciação, fosse o corpo e o sujeito feminino, em vez do masculino. Esta proposta de vermos o *outro* como constituinte, produtor do possível e garante do indeterminado, é-nos oportuna, como o é também a convocação de nos colocarmos no lugar do outro.

enraizar a política na identificação, nos partidos de vanguarda, na pureza” porque nota que algo fica sempre aprisionado, ou ausente no “labirinto de dualismos em que explicámos a nós próprios o nosso corpo e as nossas ferramentas” (ibid., pp. 58, 67). Mas longe de ser um desígnio *à la carte*, a criação de subjetividades a partir da negatividade é tarefa condicionada e faz-se, em grande medida, nas convulsões de uma cadeia de razões fornecidas pelo conhecimento e pelo poder, como vimos. O sujeito emancipa-se a partir mesmo daquilo que o constrange, as normas, as regras ou as leis que o (in)validam ou que o subjugam. Como nos foi sugerido (Butler, 1993; Foucault, 1976), um poder regulador ou qualquer forma jurídica de poder, transporta algum efeito produtivo - não atua apenas sobre um sujeito que preexiste, também o molda, o constitui e o nomeia. Sujeitar-se a uma regulação significa tornar-se subjetivado por ela, isto é, ser trazido à existência, enquanto sujeito, precisamente por se ser regulado. Da recursividade de regras e condições, lembramos, forjam-se os “erros” que redesenham os limites do sujeito.

Faz-nos sentido aqui uma ideia de espontaneidade que Slavoj Žižek recupera do idealismo alemão, onde – diferentemente do sentido quotidiano que lhe é habitualmente atribuído, isto é, de entrega ao imediatismo dos impulsos emocionais, a aprisionar o sujeito no que é incontável -, um momento de reflexividade se constitui como “um salto”, “uma lacuna” que é inexplicável pela cadeia de conhecimento que o precedeu. Aí, “[h]á sempre um elemento de ‘espontaneidade’ autónoma que pertence ao sujeito, tornando-o irreduzível a um elo da cadeia causal” - as razões contam apenas na medida em que são “incorporadas” pelo sujeito, aceites como suas, mas só determinam o sujeito na medida em que este os reconhece e é, por isso, totalmente responsável por eles. Por outras palavras, “a determinação do sujeito pelo outro é sempre a autodeterminação do sujeito” (1994, pp. 40-42).

Num sentido afim, Judith Butler explicita que o constrangimento ou sujeição a normas não se constitui propriamente como uma barreira à ação do sujeito - se o sujeito é constituído, construído por normas, discursos, *cadeias de significação*¹⁷³, regras e leis

¹⁷³ Uma “cadeia” de significação, diz-nos Butler, “opera através de uma certa citação insistente do significante, uma prática iterável [...] que mostra que o que se considera ser um significante político é, ele

“é, no entanto, investido de uma agência, representada normalmente pela capacidade de mediação reflexiva, que permanece intacta independentemente da sua inserção cultural” (1999, p. 182). Recordamos que, na teorização política do gênero que desenvolveu, a ideia de performatividade é nuclear enquanto formação subjetiva que parte da normatividade, e Butler insiste que tal ideia não pode ser entendida fora de “um processo de iteração” [iterability], “uma repetição regularizada e constrangida de normas” (1993, p. 95). Implica-se, então, não um ato ou acontecimento singular, mas “um ritual reiterado sob e através do constrangimento, sob e através da força da proibição e do tabu, com a ameaça de ostracismo e mesmo de morte a controlar e a forçar a forma da produção, mas não [...] a determiná-la totalmente de antemão” (ibid.). Também Simone de Beauvoir tinha antes proposto que “é enquanto corpos submetidos a tabus e a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza” (Beauvoir, 1949/2015, p. 79).

A performatividade subjetiva tem, portanto, uma promessa tácita de empoderamento, do *poder ser* diferente, que não aliena processos de materialização, valores e ideais. As normas, ao restringirem e produzirem o desejo, funcionam como fenômenos psíquicos que circunscrevem o domínio da sociabilidade, oferecendo ao poder regulador uma via mais insidiosa do que a coerção explícita, e cujo sucesso se traduz num funcionamento tácito, praticamente invisível no seio social (Biasoni, 2023, p. 28). Por ter uma índole preponderantemente psíquica, a norma não forma apenas, ela é notavelmente vulnerável, pois a sua consolidação depende do desempenho performativo dos sujeitos (ibid., p. 8).

A lei reguladora volta-se contra si mesma e aqui encontra-se uma fenda para a subversão do poder normativo, a dar espaço para questionar a racionalidade subjacente e desafiar o hegemônico (Butler, 1993, 2004). São sujeitos “inteligíveis” no interior de

próprio, a sedimentação de significantes anteriores, o efeito do seu retrabalho” (1993, pp. 219-220). É de tal modo assim, que “um significante é político na medida em que cita implicitamente as instâncias anteriores de si próprio”, delas extraindo a promessa que continham para as retrabalhar na produção e promessa de um “novo”; este novo, portanto, “só é estabelecido através do recurso a essas convenções incorporadas, [...] que foram convencionalmente investidas com o poder político de significar o futuro” (Butler, 1993, pp. 219-220).

um discurso hegemônico, aqueles que se enquadram na, ou afirmam a matriz normativa e são, por sua vez, “ininteligíveis”, ou até “irreais”, aqueles que a normatividade não assimila e exclui da dimensão discursiva. Neste contexto, para ser possível viver as identidades que não correspondam ao dominante, torna-se necessário apresentar-se no espaço público político e reivindicar significações alternativas (Biasoni, 2023, p. 28).

Percebemos a importância de localizar outros fundamentos para a agência, qualidade inerente à viabilidade do sujeito, e de localizar brechas para, como dizíamos, equacionar representações e modos de construir o cotidiano social. Sobretudo quando o que parece ser mais aceite é o sujeito identitário com existência *apriorística* relativamente ao campo normativo que negocia, e tal talvez tivesse acontecido pela suposta necessidade de distanciar a ação da sua total determinação pela normatividade e pelo discurso (Butler, 1999, p. 182). Nesse raciocínio, o que se presume falsamente é que,

(a) a agência só pode ser estabelecida através do recurso a um ‘eu’ pré-discursivo, mesmo que esse ‘eu’ se encontre no meio de uma convergência discursiva, e (b) que ser constituído pelo discurso é ser determinado pelo discurso, onde a determinação exclui a possibilidade de agência. (Butler, 1999, p. 182)

Doutro modo, porém, aquilo a que se poderá chamar agência “não deverá ser entendido nunca como um controlo ou uma autoria original” sobre cadeias de significação, usos ou convenções, normas e regras que nomeiam e regulam o próprio sujeito; assim como não deverá ser entendida como um poder que, uma vez instalado, define um rumo seguro para o futuro (Butler, 1993, p. 219). Agência é alternativamente “o duplo movimento de ser constituído *em* e *por* um significante, em que ‘ser constituído’ significa ‘ser obrigado a citar ou repetir ou mimetizar’ o próprio significante” (ibid., p. 220, *itálico nosso*).

O sujeito não tem, nesta moldura, autonomia ontológica ou epistemológica face ao que o rodeia e constitui. De resto, “[a] autonomia é uma forma socialmente condicionada de viver no mundo” (Butler, 2004, p. 77). Realizar o sentido do mundo vem a par do conhecimento do sujeito como ele próprio indissociável de tal mundo e, ainda,

ele próprio perenemente (re)desenhável. Subjetividade, mundo e intersubjetividade são do mesmo jaez, como frisamos no subcapítulo 1.3. *O corpo-desafio*, e formam um todo que se capacita na atualização do *outro*.

Situamo-nos num momento de viragem em que “[a] identificação centenária do sujeito com o seu eu racional é desafiada pelos novos discursos científicos relacionados com a mudança das condições históricas” (Braidotti, 1994, p. 97). O sujeito do racionalismo clássico, representativo do homem independente, soberano, racional, sem infância e sem velhice, sem corpo doente, e de todos e nenhum lugar, assim como as convenções e estruturas socioculturais, científicas, económicas e legais que sobre aqueles ombros abstratos foram erigidas, são profundamente desafiados por designadas minorias e pessoas ou grupos desconsiderados, excluídos e os Outros de tal subjetividade (ibid., p. 96). Somos recordados por Rosi Braidotti, mas também por Luce Irigaray e por Simone de Beauvoir que as mulheres, no caso, apesar de se constituírem uma maioria em termos quantitativos, foram pensadas e reduzidas ao *outro* daquele sujeito convencional. “Maioria” e “minorias” não se encontram em números relativos, mas em distribuições estruturalmente assimétricas de poder e saber, e de dignidade. É vital continuar a pensar as conexões que se estabelecem entre a identidade, o poder e a sociedade.

Ao mantermo-nos na ideia de subjetividade incarnada, rejeitamos um pensamento dicotómico em geral e bi-substancialista, em particular, porque este não se coaduna com representações de simultaneidade, fluidez, passagem, metamorfose, oscilação e nomadismo - características mais próximas do mundo contemporâneo, mais capacitadas, talvez, para atualizações da subjetividade e do *outro* face a desafios inéditos à democracia e ao bem-estar individual e social. Como temos vindo a reiterar, o pensamento é inalienável do corpo e do mundo, e o sujeito “só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 467). Este corpo-saber, cognoscente, apresenta a existência ela própria como ato, não como já dada, e “um ato, por definição, é a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visto, daquilo que sou àquilo que tenho a intenção de ser” (ibid., p. 438).

Para a questão da agência, sob aquela perspectiva, agir é atualizar pensamento e mundo sem ambicionar, contudo, que a atualização seja definitiva, pois isso significaria esgotar a agência. E sem ambicionar, ainda, abarcar plenamente as consequências dessa atualização. A subjetividade radica no corpo e exemplifica um habitar o mundo que desloca o sujeito como puro ato de pensamento e único responsável pela significação, para dar conta da multitude de experiências de vida humanas, da sua dimensão de não-significação e de situacionalidade ou, se quisermos, ainda, de uma não coincidência entre o vivido e o conhecido (Merleau-Ponty, 1945).

A experiência do corpo¹⁷⁴ acaba por desafiar a transparência do sujeito a si mesmo, por dissipar a necessidade de uma solução para a sua racionalidade¹⁷⁵ e autonomia. Percebe-se a manifestação de um sentido de consciência que já não é o de constituinte universal *tout court*, mas de uma consciência do sensível e incarnada, assim contínua com a materialidade do mundo, e fecunda; e incarnada significa também, insistimos, ligada a uma perspectiva e a um contingente¹⁷⁶ (Merleau-Ponty, 1945, p. xvi). Deste modo conhece “esse nó entre a essência e a existência” (ibid., p. 172) e que se reitera na diversidade de situações humanas que, envolvendo o gênero e a “raça”, a idade, a sexualidade, a etnia, a religião e as capacidades físicas constituem lugares sociais, políticos e identitários muito concretos, que perfazem necessidades, oportunidades, limitações e conhecimentos diferentes.

¹⁷⁴ A experiência vista à luz da fenomenologia de Merleau-Ponty não tem a ver com o dado, isto é, com o fenómeno em que corpo e mundo se nos apresentam sem mediação. Por contraste, a experiência que aqui se conceptualiza posiciona o corpo, os corpos, como mediadores e produtores de matéria e de significados. Também reportamos aqui, com base na etimologia da palavra, sustentada no latim do prefixo *ex* - sair, fora - e do radical *periri*, perigo, a experiência então enquanto travessia de limite, exposição ao perigo, ou enquanto prova (Pereira, 2007, p. 223). O corpo-experiência excede o caminho único e dá-se em mais mundo, expõe-se *no* e *ao* desconhecido.

¹⁷⁵ Revemo-nos na ideia de que “[a] racionalidade não é um problema, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela”, e mesmo o mundo não é um problema – “digamos, se se quiser, que eles [mundo e racionalidade] são misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma ‘solução’, ele está para aquém das soluções” (Merleau-Ponty, 1945, p. xvi).

¹⁷⁶ Maurice Merleau-Ponty escreveu “[t]udo no homem é contingente, no sentido em que esta forma humana de existir não é garantida a cada criança humana por qualquer essência que ela possa ter recebido à nascença, e que tem de ser constantemente refeita nela através dos caprichos do corpo objetivo” (1945, p. 199).

A subjetividade incarnada afirma-se ambígua, se este for o adjetivo para o que é falho de ordenação categorial reciprocamente excludente¹⁷⁷. Projeta-nos para lá de um horizonte de puro idealismo e para lá de um horizonte de puro empirismo. Com efeito, identidades de “raça” e de gênero “não transcendem a sua manifestação física porque são a sua manifestação física” (Alcoff, 2006, p. 102).

São definitivamente físicas, marcadas no e através do corpo, vividas como uma experiência material, visíveis como fenômenos de superfície e determinantes do estatuto económico e político. As identidades sociais não podem ser adequadamente analisadas sem uma atenção ao papel do corpo e da identidade visível do corpo. (Alcoff, 2006, p. 102)

Fazemos equivaler o corpo a um campo de expressividade que não é apenas um entre outros. É a gênese mesma de todos os outros espaços expressivos. O corpo é “o próprio movimento da expressão, o que projeta as significações para o exterior, dando-lhes um lugar, o que faz com que comecem a existir como coisas, sob as nossas mãos, diante dos nossos olhos” (Merleau-Ponty, 1945, p. 171). Equivaler de novo o corpo, não só a uma indecidibilidade epistemológica – se ser indecidível é ser simultaneamente de várias categorias –, mas a um posicionamento ético corpóreo, com a elevação, mas também com o peso que essa posição retrata (Lévinas, 2000). Veja-se que,

[o] corpo nu e indigente não é uma coisa entre coisas que eu ‘constituo’ [...] é a própria inversão, irredutível a um pensamento, da representação em vida, da subjetividade que representa, na vida que se apoia nessas representações e que vive delas; a sua indigência, as suas necessidades, afirmam a ‘exterioridade’ como não constituída, antes de qualquer afirmação. (ibid., pp. 133-134)

¹⁷⁷ Observável em esquemas dicotômicos como sujeito/objeto, alma/corpo, interioridade/exterioridade, natureza/cultura, real/virtual.

A subjetividade incarnada e indigente denota a exterioridade enquanto sua constituinte e, ademais, sua responsabilidade em não a objetificar e dela viver – o que na verdade destitui de sentido a designação de “exterioridade” -, invertendo a tentativa de representação, de captura, quando inclui aquele *viver de....* O viver como *fruição* [jouissance] e não como algo que seja em si mesmo um fim ou recurso, ou que por ele se seja escravizado (Lévinas, 2000, pp. 113, 115). Por isso, fruição é “o desenho original de toda a independência”, é realização de vida. A subjetividade incarnada reporta, portanto, a vida não objetificável - sentida, afetiva, tátil -, a entregar um sentido de infinito que é fraturante do sentido de totalidade. Falamos do “transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo” (ibid., p. 215), pois podemos razoavelmente entender que a representação tem limites, e que ser racional é afinal o reconhecimento de que não há uma única forma de dar razões (Pereira, 2007, p. 222). Não ignorando a alteridade, o sujeito pode explorá-la, querendo dizer aqui que ultrapassa a base da necessidade, e deseja-a, e *dela vive* e frui.

De outro modo,

[d]uvidar que a forma no horizonte ou na escuridão exista, impor uma certa forma a um pedaço de ferro para fazer dele uma faca, ultrapassar um obstáculo ou fazer desaparecer um inimigo: duvidar, trabalhar, destruir, matar - estes atos de negação assumem a exterioridade objetiva em vez de a constituírem. (Lévinas, 2000, p. 134)

Quando afinal o exterior está localizado na própria subjetividade, “o outro não me é mais impenetrável do que eu próprio” (Merleau-Ponty, 1945, p. 389). A identidade corpórea abraça a alteridade e, ao fazê-lo - ao existir plural no frente-a-frente com o(s) rosto(s) do *outro* -, é promovida a socialidade¹⁷⁸, que é ética porque o *outro* resiste e, despojado igualmente, corpo nu e indigente, se apresenta como testemunho do quão

¹⁷⁸ Recordámos que já no subcapítulo 1.3. *O corpo-desafio* trabalhámos o conceito levinasiano de “socialidade”, uma maneira de sair do ser sem ser pelo conhecimento puramente abstrato, mas por um conhecimento que é um “dar-se a” e “deixar-se afetar por”.

inabarcável é o mundo. Ética, ainda, porque tal socialidade propõe uma relação, em vez de uma dominação; uma relação que interpela e ora perturba, ora atrai. Já que não é passível de captura ou de fixação, veicula uma proposta - viver responsavelmente pelo que, e com o que, não se conhece, não se pode conhecer completamente (Lévinas, 2000, p. 213).

Ir em direção ao outro requer uma abertura e “uma necessária postura filosófica de *insatisfação* e de *inconformismo*, de modo a permitir que o *outro* nos interpele e nos desafie com as suas posições e pressuposições” (Pereira, 2007, p. 217, *itálico no original*). O que invoca de novo uma atitude ética capaz de manietar os intentos hegemônicos de subsumir a diferença e as injustiças na mera tolerância. Habilitar, enfim, “um projeto de vida social que se manifeste na sensibilidade a uma utopia democrática” (ibid., p. 218), onde todos, porque diferentes, terão parte constituinte e criadora também de sentidos de vida e de significações.

E seguindo o entendimento do mundo como fundação do ser, em vez de explicação do ser, entramos num modo de abordar a existência que, no lugar de uma síntese e de precedências ontológicas, configura uma responsabilidade comprometida com a construção de um todo, o qual é bem diverso de uma soma de partes. Pensar a corporeidade e a subjetividade incarnada enquanto mínimos denominadores comuns de um agir ético-político transformador, leva a considerar a complexidade de relações, processos e articulações das vidas humanas em diferentes condições. Reenvia-nos ao encontro de vidas precárias, de tornar visíveis os corpos que os nexos de poder-saber dominantes não validam para a proteção, o cuidado e para fazer parte do futuro.

Vidas que se tornam visíveis no espaço público político, quando juntos exercem o direito que lhes fora negado de viver dignamente. Reequacionado como um direito social, e não apenas individual, o direito a persistir (Rae & Ingala, 2019, pp. 199-200) é passível, portanto, de ser exigido coletivamente, numa aproximação ao *outro* pelo denominador comum do sofrimento e da instabilidade das condições de vida, potenciando solidariedade.

O que se materializa no aparecer político é a igualdade e a diferença performativamente articuladas, em tensão nos corpos que são vetores de poder

emancipador. Joga-se o valor crítico da diferença e a atenção aos contextos particulares em que identidades historicamente subalternas surgiram e se configuraram (Biasoni, 2023; Butler, 2009). Jogam-se os critérios e os processos de reconhecimento, nomeadamente da pertença e participação ativa no debate democrático e na humanidade. Por isso se atenderá, no próximo subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*, a equações de poder e de resistência que congregam, em igual relevância, o enfrentamento de questões amplamente designadas de económicas e de culturais.

Nesse fio condutor, “a diferença não só preconditiona a afirmação da identidade, como se revela, em resultado disso, mais fundamental do que a identidade” (Butler, 2009, p. 142). A *falta* existencial, a incompletude constitutiva do sujeito, que destacámos no subcapítulo 1.3. *O corpo-desafio*, também a propósito da relação ética anteceder a diferenciação ou individuação, pode ser a base de uma conceção não substancialista da solidariedade política (Butler, 2009, p. 142).

O reconhecimento de vidas precárias exige, então, uma análise capaz de desafiar o quadro lógico que obscurece a delimitação normativa das vidas que contam, ou de quem conta como um *quem* (Butler, 2009, p. 163). Com efeito, “[s]e certas vidas são consideradas dignas de serem vividas, protegidas e enlutadas e outras não”, então, a forma de proceder a uma tal diferenciação não pode ser encarada como um problema de identidade do indivíduo - “[t]rata-se antes de como o poder forma o campo no qual os sujeitos se tornam possíveis, ou ainda, de como se tornam impossíveis” (ibid.). Trata-se de concretizar mudanças estruturais, como se perspectivou no capítulo anterior.

Na prática, rejeita-se o pressuposto de que, no campo da luta identitária, os sujeitos sempre preexistem e ocupam um lugar rígido no mundo social (Butler, 2009, p. 163). Precariedade e apreensão, refletidas no âmbito na proposta de ontologia socio-corporal, sensível, que adiantámos no primeiro capítulo da tese, operam conceptualmente como coextensivas das noções de redistribuição e reconhecimento (Biasoni, 2023, p. 37), a fazer sobressair o carácter multifatorial de opressões e coerções, que designam modos de ser, de amar e de sonhar mais e menos meritórios. A suscetibilidade à destruição e as obrigações éticas pelas quais essa destruição deve ser

contida são compreendidas através da condição radical de situação corpórea, de precariedade e de interdependência. Mas para persistir é preciso ser-se reconhecido, de tal maneira que se saiba que toda as vidas são importantes, que cada perda será lamentada, que o corpo é tratado para viver e prosperar, que a precariedade deve ser minimizada com construção de condições para florescer (Butler, 2020, p. 59).

Repensar o sujeito como uma dinâmica de relações sociais e de poder, permite ver como as alianças mobilizadoras não se formam necessariamente entre sujeitos definidos e reconhecíveis, nem dependem exclusivamente da coincidência de reivindicações identitárias (Butler, 2009, p. 163). Podem ser instigadas, desta feita, pela disposição de cada um para, pelo menos contrafactualmente, ver-se situado como um *outro*.

Continuamos a defender que a ação política que se orienta pelo horizonte de um *poder ser* ampliado pela incarnação do *outro*, diversifica e atualiza os exercícios democráticos, propondo modos de tornar complementares a luta por si e a luta pelos outros.

3.1. Acerca do reconhecimento e da redistribuição

Os discursos e práticas políticas identitárias têm movido as suas preocupações através de novos agentes e de conceptualizações sustentadas não só pelo pluralismo (Habermas, 1981), pelo princípio de liberdade e pelo direito à diferença, mas também pelo princípio da igualdade, de justiça e de inclusão nos processos de debate e deliberação democrática (Biasoni, 2023; Butler & Athanasiou, 2013). A diferença, a liberdade e a igualdade, valores implicados na justiça, integram quer as representações com que identidades dominantes consolidam a sua própria imagem - e inferiorizam e/ou alteram as de outros -, quer as representações que, replicadas na esfera institucional, tornam o reconhecimento errado e este numa afeção violenta que extravasa o plano psicológico (Fraser, 2004). A revisão dessas representações é, reiteramos, um compromisso democrático premente.

Não ser reconhecido ou ser mal reconhecido, “não é simplesmente ser mal visto, menosprezado ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças mentais dos outros. É antes ver negado o estatuto de parceiro de pleno direito na interação social e ser impedido de participar como um par na vida social” (Fraser, 2004, p. 141). Em rigor, a negação de tal estatuto não advém de uma distribuição desigual – notando ainda que desigual não quer necessariamente dizer injusto –, mas “como consequência de padrões institucionalizados de interpretação e avaliação que o constituem como comparativamente indigno de respeito ou estima” (ibid.). Padrões e esquemas que se encontram desde os domínios da lei à cultura, passando pela medicina e pela segurança social. Portanto, o dano resultante é efetivamente “demasiado real” para ser secundarizado (ibid.) e o reconhecimento identitário envolverá lutas “relacionais e mútuas, em vez de independentes”, também “múltiplas, em vez de diádicas” (Tully, 2004, p. 86), dentro de uma tela social, relacional e temporal que opera tanto legados históricos, quanto panoramas futuros.

Esta conceção de reconhecimento transforma uma reflexão hegeliana que tem a originalidade de traduzir o reconhecimento, enquadrado numa problematização da autonomia e da consciência moral, em condição fulcral de uma vida ética e, ainda, numa

luta ou combate pela vida e pelo estatuto de pessoa, sempre ameaçados por outrem. Dizer “ameaçados” não é uma força de expressão, o termo fideliza-se à observação relevante de Hegel de que o reconhecimento não está garantido, nem à partida, nem depois de formalizado, podendo a sua negação ou lesão culminar na aniquilação, na morte do indivíduo (1802/1991, pp. 35, 42-45). Parte-se da vida enquanto conceito absoluto e subjetividade absoluta, para se chegar à realização dessa idealização no indivíduo, enquanto *pessoa*, e é na consciência dessa relação que se dá o reconhecimento. Do contrário, da não consciência daquela ligação, decorre o apagamento dos direitos conferidos por se ser um ser de liberdade e de justiça. Quando se fere o reconhecimento já formalizado é perpetrado um *crime* – “o negativo da liberdade” -, o qual se encontra “em absoluta conexão” com a “justiça vingadora” (ibid., p. 43) e esta, sendo de ordem interior e incompleta, almeja exteriorizar o ensejo de totalidade do indivíduo, isto é, de *ser* sem ameaça do “inimigo”.

Esta base conceptual não alcança, todavia, a teia de poder estruturado, de instituições democráticas e de lutas sociopolíticas que levam o reconhecimento, de plano social, para lá das questões de propriedade pessoal e da vida enquanto ela mesma uma propriedade. E não atende, ainda, ao posicionamento político, corpóreo e socialmente consequente de identidade, que temos desenvolvido, e entra no quadro do reconhecimento que trabalharemos neste capítulo.

De facto, hoje, as lutas e processos sobre o reconhecimento já não deixam à margem os tribunais, os parlamentos e os Estados. Pôr a questão em termos de luta um-para-um ou como “eu e o outro, o senhor e o escravo, o burguês e o proletário, a minoria e a maioria, a minoria e o Estado, ou o indivíduo e o coletivo” (Tully, 2004, p. 86)¹⁷⁹, contribui apenas para afunilar o campo de reflexão interseccional exigido pelas demandas políticas atuais. Adiantamos neste ponto que, sob tal enquadramento, mais do que de *lutas pelo* reconhecimento, trataremos de *processos sobre* reconhecimento, onde a tensão entre construção e destruição é igualmente inevitável e propriamente

¹⁷⁹ Como se tende a assumir numa tradição filosófica de reflexão de lutas pelo reconhecimento, que vai “desde Kant e Hegel, Mill e Marx, até Sartre e Fanon, liberais e comunitaristas” (Tully, 2004, p. 86).

constitutiva de tais processos originando, em certos momentos, formas de luta sociopolítica (Laclau & Mouffe, 2001; Tully, 2004).

Na investigação de suporte a esta tese encontrámos argumentos para discordar dos reducionismos que remetem as políticas de identidade para o eixo exclusivamente da cultura e discordar, ainda, daqueles que atribuem, no campo da justiça, um valor secundário, comparativamente com os temas da redistribuição, às preocupações designadas de culturais, onde são colocados os assuntos do reconhecimento. Entendemos que poder, responsabilidade e liberdade não se confinam a um só lado dessa diatribe e antes se reconfiguram numa relação intrincada dos dois domínios. Tais designações – redistribuição e reconhecimento, ou economia e cultura - não provam, na prática, uma total independência de mundos, o que nos alinha com reflexões dialógicas como as de Axel Honneth, Charles Taylor, Iris M. Young, James Tully, Judith Butler ou Seyla Benhabib.

Em grande parte das abordagens filosóficas acerca de reivindicações sociopolíticas, continua a notar-se a predominância do binário disjuntivo “reconhecimento ou redistribuição” e neste as causas identitárias são remetidas, e até fundidas, com o âmbito das “lutas pelo reconhecimento”. Além disso, em tal binário desdobram-se estudos acerca de teorias de justiça e das possíveis alterações que se lhes pode propor, por forma a aumentar a sua efetividade em cada um dos campos (Fraser, 2004; Tully, 2000, 2004). Aí, a expressão “lutas pelo reconhecimento” é usada mais restritamente “para referir as lutas pelos modos de reconhecimento cultural, étnico, linguístico e religioso”, e é confusamente contrastada com as formas liberais de reconhecer indivíduos e Estados segundo o princípio simplificado de “todos livres e iguais”, deslizando-se quase imediatamente para um espaço de delimitação de “lutas pela distribuição” (Tully, 2004, p. 87).

E embora se conceda que, há cerca de seis décadas, os âmbitos teórico e prático das reivindicações sobre o reconhecimento tenham principiado, nos contextos dos EUA e do Canadá, com relativa independência face a considerações sobre democracia deliberativa e agonística, mais recentemente, digamos desde o início do século XXI, verificou-se uma tendente amalgamação desses universos teóricos. Possivelmente

porque, na busca de respostas a problemas que cruzavam as lutas, se tenha passado o testemunho da esfera dos tribunais, legislaturas e ministérios, para a esfera de instituições e de práticas de negociação e de deliberação, onde se dá mais espaço a processos de debate dialogante, elementares no deslindamento da complexidade envolvida e na tradução de situações e de sentidos (Tully, 2004, p. 84). Refreando visões simplistas e mal informadas sobre o papel do conflito e do dissenso na política, pode perceber-se melhor o que é que está em causa, que demandas são articuláveis e que argumentação está envolvida. Aquilo que podia ser visto como contenda, fragmentação e caos, passa a ser matéria para suprir a integração social de poder político (Alcoff, 2006, p. 40).

Apesar da platitude com que se encara o enquadramento das demandas identitárias como exclusivamente de reconhecimento, na realidade elas conectam-se com o domínio da distribuição de poder e de recursos. Por sua vez, as lutas pela distribuição são imprecisas e ficam aquém dos seus desígnios quando não integram assuntos de identidade. Nancy Fraser (2004) demonstrou que as causas de uma má distribuição incluem tanto as formas de discriminação estruturais e institucionalizadas, quanto ideologias entre grupos dominantes, uma vez que estas legitimam a desatenção ou, pelo contrário, a exploração da situação de grupos subordinados e promovem, ainda, a interiorização dessas ideologias entre os próprios oprimidos. Esta interiorização pode inclusive ser responsável pela não reclamação de uma redistribuição justa.

E porque se reconhece que as interiorizações de inferioridade e do ódio a si próprio podem não ficar plenamente resolvidas mesmo em caso de uma redistribuição justa, propõe-se que elas sejam trabalhadas, idealmente suplantadas através de participação ativa em ações políticas coletivas (Alcoff, 2006; Fraser, 2004). As políticas de identidade com preocupações sobre o reconhecimento, ao articularem a autoimagem e a exigência de igual acesso a posições de responsabilidade civil e política, podem “encorajar os indivíduos a ultrapassar a passividade” (Alcoff, 2006, p. 39).

Contrariando também uma abordagem dicotômica, James Tully (2004) e Jacques Rancière (2011) concordam que as lutas de classe, mesmo que aludindo à terminologia histórica de “proletariado” e de “patronato”, serão só parcialmente compreendidas se

nelas se visualizar apenas um combate entre dadas partes da sociedade com interesses económicos opostos. Com efeito, elas tratam do reconhecimento dos trabalhadores enquanto membros com direito a participar na governação dos meios de produção, e também enquanto críticos de relações de poder. Outro exemplo é dado pelos ambientalistas quando querem ter uma palavra a dizer sobre o modo como os processos produtivos afetam o ambiente e, deste modo, integram preocupações com o acesso aos recursos naturais e lutas sobre redistribuição (Tully, 2004, p. 98). Também a luta do povo iraquiano, ou mais propriamente de uma minoria curda no Iraque, para ser reconhecido como povo livre e autodeterminado, não deixou de configurar-se como uma luta pelo controlo das reservas de petróleo do Iraque por parte daqueles, como os EUA e o Reino Unido, que apoiavam esse reconhecimento e promoviam simultaneamente uma visão do Iraque como uma sociedade aberta, de comércio livre e de mercado livre (ibid.).

Se se der uns passos para montante do debate, talvez se compreenda que a autonomização da esfera económica relativamente às esferas política e social, foi ela própria resultado de práticas discursivas e não-discursivas de instituições (Butler, 2010) que (re)constituem, regeneram ou fortalecem uma presunção particular – a de que a economia é constituída exclusivamente por relações de mercado, e que estas são entidades autónomas ou mesmo ontologicamente pré-estabelecidas, atuando por uma qualquer necessidade causal (Polanyi, 2001). É defensável, pois, que a separação entre tais esferas do viver humano é analiticamente forçada, recente na história e uma iteração performativa de processos de seleção, exclusão e elisão, que acaba por autonomizar e naturalizar um campo designado *a Economia*. Na realidade, o mercado é parte de uma economia alargada, e a economia alargada é parte de uma sociedade ainda mais ampla, onde as estruturas de significação simbólica e de autoridade influem muito mais do que, à partida, poderia fazer crer a lógica *laissez-faire* do liberalismo e do capitalismo (Butler, 2010, pp. 148-149; Polanyi, 2001, p. xv)¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Não se ignoram os casos em que “os longos períodos de desemprego, os persistentes níveis elevados de desigualdade e a pobreza e miséria generalizadas em grande parte da América Latina têm tido um efeito desastroso na coesão social e têm contribuído para os elevados e crescentes níveis de violência nessa região” (Stiglitz, 2001, pp. x-xi). Ou, ainda, “que a forma e a rapidez com que as reformas foram postas em prática na Rússia corroeram as relações sociais, destruíram o capital social e conduziram à

Note-se como “[a] descoberta mais notável da investigação histórica e antropológica recente é que a economia do homem, em regra, está submersa nas suas relações sociais” (Polanyi, 2001, p. 48). De tal modo que,

[o homem] não age de modo a salvaguardar o seu interesse individual na posse de bens materiais; age de modo a salvaguardar a sua posição social, as suas reivindicações sociais, os seus bens sociais. Só valoriza os bens materiais na medida em que estes servem este objetivo. Nem o processo de produção nem o de distribuição estão ligados a interesses económicos específicos ligados à posse de bens; mas cada passo desse processo está orientado para uma série de interesses sociais que acabam por garantir que o passo necessário seja dado. Estes interesses serão muito diferentes numa pequena comunidade de caçadores ou de pescadores e numa vasta sociedade despótica, mas, em qualquer dos casos, o sistema económico será gerido por motivos não económicos. (Polanyi, 2001, p. 48)

Com o sistema económico a ser gerido por razões não económicas, será pertinente questionar a normatividade que subsiste nas estruturas prevalecentes de poder político, económico e social. Aqui se enleiam as matérias-primas e as (des)construções que produzem normas de reconhecimento intersubjetivo e sobre as quais recaem, ainda, os nexos de poder-saber que as tentam naturalizar.

A análise não deve, pois, ausentar-se da problematização de aspetos de reconhecimento e de redistribuição que a justiça incorpora, sem ceder à tentação de reduzir um âmbito ao outro, ou de declarar a sua incomensurabilidade. Dá-se razão à observação de que “a interação complexa entre distribuição e reconhecimento parece

criação e talvez ao domínio da máfia russa” (ibid.). Mas também a eliminação dos subsídios alimentares na Indonésia pelo FMI, “numa altura em que os salários estavam a cair a pique e as taxas de desemprego a disparar, conduziu a uma previsível (e prevista) turbulência política e social” (ibid.). Em cada caso declara-se que “as políticas económicas não só contribuíram para a rutura de relações sociais de longa data (embora, em alguns casos, frágeis), como a própria rutura das relações sociais teve efeitos económicos muito adversos” (Stiglitz, 2001, pp. x-xi).

ser característica das lutas políticas atuais” (Tully, 2000, p. 471)¹⁸¹ e de que a luta pela igualdade não será bem-sucedida sem uma atenção meticulosa à identidade (Alcoff, 2006, p. 34).

Consideramos relevante frisar que o nosso entendimento acerca de processos sobre o reconhecimento será ontologicamente lato, na esteira de James Tully, por referir que o que está em causa no reconhecimento são as normas dominantes que o instituem e os seus efeitos no domínio da distribuição e redistribuição – deste modo, as lutas sobre reconhecimento instauram-se em qualquer campo em que os seres humanos se reconheçam uns aos outros e interajam sob várias descrições, ou representações (2004, p. 87).

As lutas políticas pela igualdade de género, das minorias linguísticas e culturais, das pessoas portadoras de deficiência, dos indígenas e dos imigrantes concederam, nos últimos quarenta anos, não apenas uma forma de reconhecimento público, como também - desafiando normas sociais de reconhecimento racistas, sexistas e xenófobas profundamente sedimentadas -, redesenharam o acesso ao ensino universitário, aos empregos e à saúde, o que por sua vez redefiniram as correspondentes relações de poder económico (Tully, 2000, p. 470). Note-se, ainda, que as lutas por reformas eleitorais para cargos elegíveis e mais representativos da diversidade cultural dos votantes, quando bem-sucedidas dão, além do reconhecimento público, o acesso ao poder político e ao seu exercício (ibid.). O reconhecimento constitucional de nações e de povos indígenas no seio de democracias constitucionais mais vastas – como o Canadá, a Espanha, a Austrália ou os EUA – implica também a redistribuição do poder político e económico, através do pluralismo jurídico e político, da redistribuição de terras e de um federalismo complexo (ibid.).

¹⁸¹ James Tully lembra que “[e]m termos gerais, há duas tradições de filosofia crítica com capacidade para estudar ambos os aspetos destas lutas: uma abordagem mais universalista associada a Simone Chambers, Jurgen Habermas, David Held e Axel Honneth, e uma abordagem mais contextual associada a Seyla Benhabib, Michel Foucault, Nancy Fraser, John Rawls, Charles Taylor e Iris Marion Young” (Tully, 2000, p. 481, nota 6).

Situemo-nos, então, por forma a compreender primeiro a perspetivação dominante, para depois ser mais hábil o contraste com linhas de pensamento alternativas.

A literatura acerca do reconhecimento centrava-se primordialmente na necessidade ou exigência de reconhecimento de base cultural, linguística, étnica, religiosa, com destaque para povos descolonizados, povos indígenas e nações dentro de estados constitucionais. Promoveu a igualdade de valor de culturas diferentes¹⁸², e não apenas o reconhecimento da sua existência, do direito a sobreviverem e da sua diversidade (Taylor, 1994b, p. 64; Tully, 2004, p. 90). Mas um primeiro direcionamento a tais exigências teve cunho assimilacionista, o que significou reafirmar duas formas dominantes de reconhecimento jurídico e político - ou o liberalismo cego às diferenças ou o nacionalismo uniforme (Tully, 2004, p. 90). Em alternativa a esses ângulos, desenvolveu-se um direcionamento que elaborava as “teorias e políticas dos direitos das minorias e culturais” que, todavia, seguia a aprisionar as minorias na sua própria condição (ibid.).

Convocar esta génese ajuda-nos a identificar duas caraterísticas problemáticas dessas propostas, que podemos chamar monológicas, que não se inscrevem nas políticas de identidade conceptualizadas nesta tese.

Primeiramente as soluções são transmitidas “de cima para baixo” por teóricos, tribunais ou decisores políticos, em vez de passarem pela vontade democrática daqueles que estão sujeitos a elas, pelo que redundam em imposições. Depois, a ideia de que para as lutas sobre o reconhecimento existem soluções definitivas na teoria e na prática, pelo que as normas de reconhecimento são percebidas e trabalhadas como inescapáveis, sem hipóteses de renegociação ou até de ajuste no futuro (Tully, 2004, p. 91). Como temos vindo a elaborar, duas características relevantes das políticas de identidade conceptualizadas por esta investigação são respetivamente a abertura à

¹⁸² O que não deixa de ser problemático, pois, como nota Charles Taylor (1994b), que significa igual valor? E quem valoriza? Sob que critérios? A sua análise é rica e convoca comentários igualmente relevantes. Estas reflexões de Taylor, assim como, para o mesmo âmbito, as de Steven C. Rockefeller e Jürgen Habermas, são debatidas em Taylor, C. (Ed.) (1994). *Multiculturalism: Expanded Paperback Edition*. Princeton University Press.

partilha de poder com diversificação de participação política – tanto pelas práticas extrainstitucionais, como pelos novos agentes –, e a afirmação de que os condicionalismos estruturais não são inquestionáveis e deles mesmos, da sua imperfeição, pode efetivar-se a liberdade de fazer, de ser de outro modo.

Uma alternativa dialógica, por contraste com os pressupostos monolíticos do liberalismo e neoliberalismo, afigura-se-nos promissora na medida em que reconhecimento e identidade requerem ambos mútua participação e mútua responsabilidade na sua (re)construção (Tully, 2004). Um sinal relevante desta consideração dialógica,

é expresso na generalização de variedades de democracia deliberativa, agonística e negociada na teoria e na política, e na espantosa proliferação de procedimentos democráticos de resolução de litígios em todas as áreas das sociedades contemporâneas, desde a resolução de conflitos locais sobre o reconhecimento em políticas de equidade até aos conflitos globais sobre o reconhecimento de minorias reprimidas, nações e direitos humanos internacionais, passando pelo compromisso das Nações Unidas de reconciliar conflitos civilizacionais através do diálogo global.¹⁸³ (Tully, 2004, p. 91)

A nível académico, destacam-se duas linhas de investigação que propõem o processo dialógico em torno de normas intersubjetivas de reconhecimento orientadas para a liberdade e para a paz (ibid., p. 103). Uma delas estuda as formas pelas quais os indivíduos ou grupos são excluídos do questionamento, ou impedidos de entrar num diálogo sobre a legitimidade das normas pelas quais são reconhecidos e governados. Esta linha contribui para tornar os sistemas específicos de normas de reconhecimento e governação mais inclusivos e abertos à negociação contínua, sobretudo por parte

¹⁸³ Exemplifica este propósito o Dia Mundial da Diversidade Cultural para o Diálogo e o Desenvolvimento, que a UNESCO promove todos os anos, desde 2002, no dia 21 de maio. Em 2001, foi aprovada a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, “que reconhece a necessidade de se ‘aumentar o potencial da cultura como meio de alcançar prosperidade, desenvolvimento sustentável e coexistência pacífica mundial’”. Em <https://www.unesco.org/pt/node/66708> [acedida em 05 de novembro de 2024].

daqueles que lhes estão diretamente sujeitos. Um outro eixo de investigação reflete a inclusão, o diálogo e o caráter negocial das identidades a partir de formas de governação emergentes nacionais e globais, a governação de indivíduos, grupos, comunidades, regiões e nações minoritárias (Tully, 2004, p. 103). Interessa-se por processos de assimilação e de subjetivação, por normas de reconhecimento que possam estar “imunes” a contestação, por saber até que ponto o reconhecimento estará desligado de mudanças no acesso a recursos, e até que ponto os procedimentos de negociação, aparentemente livres e abertos, são “geridos à distância” por governos nacionais, corporações globais, regimes reguladores internacionais e pelo imperialismo militar (ibid.). E, no fundo, continua-se “a tarefa perene de testar os limites impostos à nossa liberdade cívica através da nossa liberdade crítica” (ibid.).

A mudança no estado da arte confirma ao mesmo tempo que a exigência de reconhecimento é hoje formulada muito explicitamente. Tal decorrerá, sobretudo, da ideia de que se é formado pelo reconhecimento e, em complemento, que “o falso reconhecimento passou a ser um dano” enumerado a par da pobreza económica, da exploração e da injustiça (Taylor, 1994b, pp. 26, 64). Tal prerrogativa tem parte do pensamento de Rousseau¹⁸⁴, porque considera o respeito igual como elemento indispensável para a liberdade (Taylor, 1994b, p. 45). Rousseau opôs a uma condição caracterizada pela hierarquia e pela dependência do outro, uma condição de liberdade-em-igualdade. Neste estado, “depende-se dos outros não só porque detêm o poder político, ou porque se precisa deles para sobreviver ou para ter êxito nos seus projetos, mas sobretudo porque se anseia pela sua estima [...] [e] boa opinião”; e a estima que se procura nesta condição “é intrinsecamente diferencial. É um bem posicional” (ibid., p. 45).

Mais do que uma devida cortesia, o reconhecimento é “uma necessidade humana vital” (Taylor, 1994b, pp. 26, 64) e a identidade é, numa boa parte, moldada pelo reconhecimento a partir de outros – ou pela estima, *à la* Rousseau, à qual podemos

¹⁸⁴ Referimos as reflexões de Rousseau noutros momentos, como no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?*, o que só reafirma as várias dimensões em que identidade e reconhecimento se conectam, as suas implicações estruturais e os efeitos individuais e coletivos que transformam o social, o ético e a política.

acrescentar a autoestima. Se do outro vier espelhada uma imagem que confina, ou que humilha ou despreza, então, o não reconhecimento, ou um reconhecimento incorreto, pode constituir-se uma forma de opressão porque aprisiona alguém “num modo de ser falso, distorcido e reduzido” (ibid., p. 25).

Lembramos que, nestas reflexões sobre o reconhecimento, movemo-nos em torno de reivindicações sobre normas intersubjetivas¹⁸⁵, ou normas de mútuo reconhecimento - sejam na forma de leis, regras, convenções ou costumes -, “ao abrigo das quais os membros de qualquer sistema de governo se reconhecem uns aos outros como membros, e coordenam a sua interação” (Tully, 2004, p. 86). As normas de mútuo reconhecimento são constitutivas de qualquer sistema de cooperação regido por regras, pelo que englobam sistemas políticos formais - como municípios, nações, Estados, federações, associações políticas supranacionais e as Nações Unidas -, mas também inclui “salas de aula, as escolas, as prisões, as organizações de voluntariado, as profissões, as burocracias, as empresas, os mercados, os regimes internacionais de direitos humanos, os modos de produção, as organizações militares e outros sistemas de coordenação da ação” (ibid., p. 87).

Concebe-se que as normas de reconhecimento assumem a forma discursiva¹⁸⁶ e a não discursiva de conduta e de modos de acesso, ou de exclusão, a recursos e a poderes, através de direitos, deveres e garantias associados à identidade com que se é publicamente reconhecido (Tully, 2004, pp. 87-88). A interação com a normatividade ao longo do tempo normaliza e subjetiviza, e o termo “subjetivação” revela, lembramos, um paradoxo peculiar que pergunta pela figura da autonomia – poderá o sujeito habitar

¹⁸⁵ Uma norma intersubjetiva é uma “relação de significado e poder que constitui o comportamento e as expectativas dos intervenientes em diferentes graus. É assim que os membros de uma associação assumem e interiorizam as suas formas de autoconsciência e os seus modos de comportamento *enquanto* membros” (Tully, 2004, p. 88).

¹⁸⁶ Como vimos no subcapítulo 1.3. *O corpo-desafio*, também no capítulo 2., ou ainda na introdução do presente capítulo 3., a afirmação de que um discurso “forma” o sujeito relaciona-se, entre outros, com processos de subjetivação, processos de materialização corpórea e de performatividade política. Vimos aí que enunciar que *o discurso forma* o sujeito, ou a norma, ou o corpo, não é algo simples, nem imediatamente apreendido, mas deve distinguir-se, à partida, que “formação” não é o mesmo que “causação” ou que “determinação” e, pela parte do discurso, que não se trata de discurso “puro e simples” (Butler, 1997b, p. 84). No presente subcapítulo 3.1. esse entendimento será explorado relativamente à possibilidade de transformação de normas de reconhecimento intersubjetivo.

o poder e ser um sujeito de liberdade quando se percebe numa dependência radical do que não controla e do que já *estava aí*? (Butler, 1997b, p. 83).

Tentemos elucidar, aplicando o que já desenvolvemos sobre processos de subjetivação ao presente contexto de transformação de normas intersubjetivas de reconhecimento, quando estas são parte de um não reconhecimento identitário ou de um reconhecimento errado, que propõe representações injustas e designa vidas indignas de respeito¹⁸⁷.

Ainda que “normalizados”, os agentes, individual e coletivamente, têm a capacidade de pôr em causa a norma, de a subverter e de desafiar a sua aceitabilidade ou legitimidade, desejando a sua transformação. Seja porque a norma que prevalece exclui - ou inclui, mas reconhece erradamente -, seja porque aliena e explora, ou porque é imposta de forma antidemocrática ou, enfim, porque induz os sujeitos a representarem a sua identidade de forma assimilada, folclórica ou manipulada (Tully, 2004, p. 89). Os sujeitos, nesse desejo que incita a agir, são o produto, mas também os produtores de circunstâncias e de modos de ser (Butler, 1997b; Foucault, 1976, p. 112), e o carácter intersubjetivo das normas de reconhecimento tem parte na alteração de identidades, de modos de cooperação e do acesso aos recursos e esquemas¹⁸⁸ (Tully, 2004, p. 88). O pressuposto de que as lutas sobre o reconhecimento ficam confinadas a questões de conflitos “culturais” e “relacionados com a identidade” não tem aí provimento, sustentando-se o facto de que criticar normas vigentes é, afinal, um aspeto de qualquer tipo de luta, além de carregar imprevisibilidade de desfechos e de conexões sociopolíticas, porque nem sempre se consegue rastrear a marca de uma intencionalidade (ibid., p. 98).

¹⁸⁷ Não seja esquecido o enquadramento geral de partida para este subcapítulo 3.1, o de entender que o reconhecimento não diz só respeito a formulações “culturais”, mas tem articulação profunda com os temas da redistribuição de poder económico e político, o que segue na nossa defesa de que os campos de redistribuição e de reconhecimento não são devidamente analisados quando separados. As políticas de identidade expõem essas interdependências e articulam-nas, sobretudo evidentes a partir dos corpos não normativos, mas alargando a qualquer identidade, enquanto um legítimo lugar de questionamento das normas dominantes e de produção de mundo.

¹⁸⁸ Como elaborado no sub-subcapítulo 2.2.1. *Mudança estrutural*.

A participação em práticas, debates e deliberações sobre o reconhecimento, nas esferas cívica, política e jurídica, onde o exercício do poder político é respetivamente discutido, negociado e julgado, “não decorre apenas de uma consciência de sujeitos iguais do Estado de direito constitucional”, ou de certa ordenação das normas de reconhecimento público, pois “estas são, na melhor das hipóteses, apropriadas a um momento específico do diálogo em curso” (Tully, 2002, p. 174). Decorre em acréscimo da solidariedade, da pertença e da lealdade, quando se fomenta o entendimento de que, não apenas os Estados e os eleitores, mas todos “de alguma forma, estamos envolvidos – enquanto agentes, autores ou contribuintes – na elaboração e alteração das leis” (ibid., p. 156).

A base para um sentimento de pertença pode encontrar-se na liberdade democrática de poder dizer e de poder ser ouvido, de estar num diálogo que poderá ser capaz de vencer no prazo mais longo, e de aceder a perspetivas diferentes, o que possibilita a perceção de que também outros têm argumentos válidos. Desenvolve-se algum grau de respeito pelos adversários, e as exigências de uns poderão até razoavelmente acomodar as exigências de outros (Tully, 2000, p. 480). Além disto, a participação em tais processos favorece o autoconhecimento, a aquisição de competências e a autoconfiança para apresentar, defender e obter apoio para as reivindicações, a modificação de visões dos mundos dos interlocutores, fragilizando preconceitos, estereótipos e pontos cegos não examinados previamente (Tully, 2002, p. 135; Tully, 2004, p. 93).

As identidades e os modos de reconhecimento sobre essas identidades, nem sempre preexistem a negociação - são constituídos, em boa medida, na troca de razões, na reinterpretação de experiências, enfim, na transformação dos agentes e dos seus modos de pensar (Tully, 2004, p. 93). Neste procedimento, as identidades “estabelecidas” podem também sofrer alterações. Por isso, a razão maior pela qual a fonte de pertença deve ser encontrada na participação em lutas sobre o reconhecimento -, “e não no sonho utópico de uma resolução justa e definitiva” -, é que as identidades são, elas mesmas, como vimos, *processos* de transformação (Tully, 2002, p. 174). Nas últimas quatro décadas de políticas de identidade, alteraram-se identidades

de homens e de mulheres, de imigrantes, de pessoas indígenas e não indígenas, de muçulmanos e de cristãos, de europeus e não europeus, assim como dos membros de maiorias e minorias culturais (Tully, 2002, p. 174). Algo que não é alheio à aquisição de “uma espécie de consciência de segunda ordem” acerca da diversidade, mas sobretudo, acerca do cunho político e distributivo das identidades (Tully, 2000, p. 480). Não deixa de ser a consciência da pertença a uma sociedade democrática, que se manterá democrática na medida em que as instituições e os sujeitos mantenham a abertura, “o livre jogo”, nunca concluído no tempo, do reconhecimento consignado como exercício ético-político (ibid.).

Aquele ganho de consciência, uma consequência *não intencional* das lutas e processos sobre o reconhecimento, é a marca que simultaneamente declara a democratização bem-sucedida do aspeto do reconhecimento das lutas políticas e a democratização do aspeto da distribuição das mesmas (Tully, 2000, p. 480).

Não obstante, deve ter-se a lucidez de notar que a argumentação ou o diálogo podem ter efetividade limitada, desde logo porque as desigualdades de poder e de saber podem ser transferidas para o debate. Nesta situação, deve ser auxiliado, sobretudo no que concerne à parte de deliberação, por instâncias como os tribunais, os parlamentos, os sistemas internacionais de direitos humanos, os mediadores não partidários e as redes transnacionais globais (Tully, 2004, p. 101). E ainda que estas instituições, porque são imperfeitas, tenham de estar também abertas à contestação e à revisão crítica, proporcionam “controles e equilíbrios indispensáveis sobre os poderes dos grupos dominantes para manipular o diálogo e fabricar acordos” (ibid.). Deste modo, não se defende que o jurídico tenha sempre prioridade sobre a liberdade democrática dos cidadãos, nem que esta, por seu turno, se sobreponha às instituições democráticas. Procura-se antes,

colocar as reivindicações da justiça e a regra institucional das normas numa relação igual e mútua de controles e equilíbrios com o direito dos cidadãos [...] através do exercício da liberdade cívica dialógica em vários procedimentos formais e informais de resolução de litígios. (Tully, 2004, p. 102)

Se os meios democráticos não estiverem disponíveis, recorrer-se-á a outros, possivelmente não democráticos e violentos (Tully, 2002), donde se pode inferir, com impactos gravosos na sustentabilidade social, a intensificação de um sentimento de não pertença, a despolitização do cidadão, o recrudescimento de nacionalismos xenófobos e a desesperança. Uma sociedade culturalmente diversa que tente forjar uma identidade nacional homogénea, ou distribuir direitos de grupo segundo políticas cegas às diferenças, propicia a fragmentação, que é “o subproduto” de uma falsa premissa – a de que “existe alguma ordenação definitiva das normas de reconhecimento público que põe fim às lutas de uma vez por todas” (Tully, 2002, p. 175). Concordamos que não impor, por princípio, políticas cegas às diferenças e investir no sentimento de pertença – e “[p]ertencer é o subproduto da liberdade democrática” - são desígnios complexos das sociedades contemporâneas, mas sobre os quais não deverá haver demissão, sob pena de as falsas premissas declinarem o progresso da justiça e a liberdade social (ibid.).

Estamos a percorrer, nestas molduras, nexos tensionais entre a política de igual dignidade e a política de diferença.

Ambas têm bases universalistas. Na primeira, declarar iguais direitos e garantias para todos os cidadãos pretende subsumir a distinção de “cidadãos de primeira” e “cidadãos de segunda”. Na segunda, na política de diferença, a base universalista é o potencial de cada indivíduo ou cultura formarem e definirem a sua própria identidade, uma potencialidade que deve ser respeitada de igual modo, independentemente de quem a reivindica (Taylor, 1994b, p. 39). Uma subtileza mais reside no facto de que, com a política de diferença, o que se pede é que se dê reconhecimento e estatuto a algo que não é universalmente partilhado - a identidade única deste indivíduo ou daquele grupo -, pelo que a procura universal impulsiona um reconhecimento da especificidade. Dito talvez de outra maneira, reconhece-se o que está universalmente presente – que todos têm uma identidade –, através da admissão do que é peculiar a cada um (ibid.).

Algo mais substancial, porém, é que a política de diferença denuncia que o conjunto, supostamente neutro, de princípios cegos à diferença veiculado pela política de igual dignidade é, de facto, um espelho de certa cultura hegemónica – esta, negando

a identidade diferenciada, “força as pessoas a entrar num molde homogéneo que não é verdadeiro para elas” (Taylor, 1994b, pp. 38, 43). Assim,

[e]nquanto a política da dignidade universal lutou por formas de não-discriminação que eram bastante ‘cegas’ às formas como os cidadãos diferem, a política de diferença redefine frequentemente a não-discriminação como exigindo que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado. (ibid., p. 39)

Possivelmente aquilo que a política e a ética de igual dignidade precisam, sob esta luz, é de ampliar o apreço universal ao potencial humano do indivíduo, no “respeito pelo valor intrínseco das diferentes formas culturais através das quais os indivíduos poriam em prática a sua humanidade e exprimem as suas personalidades únicas” (Rockefeller, 1994, p. 87).

E, por sua vez, a censura que o princípio do respeito igual pode fazer ao princípio da diferença é o facto de este quebrar o princípio da não-discriminação (Taylor, 1994b, p. 43). Esta censura só pode ser defendida, todavia, se se entender a igualdade entre indivíduos e grupos como igualdade de direitos, tal como veiculada pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão¹⁸⁹, aplicando-a a uma ordem especificamente política e jurídica acima das realidades sociais e culturais (Touraine, 2003a, p. 543). Mas pode entender-se doutro modo a igualdade, implicando naquela coincidência de direitos um direito à diferença, que tanto pode aplicar-se a uma categoria social específica, como a uma cultura (ibid.). É neste segundo entendimento que se declara a tensão entre igualdade e diferença, traduzível também em tensão entre o mundo objetivo e o(s) mundo(s) subjetivo(s) (ibid., p. 546).

Como bem sintetiza Charles Taylor,

¹⁸⁹ Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, resolução 217A (III), em 10 de dezembro de 1948. Lê-se no seu Artigo 1º “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos” e no Artigo 7º, “[t]odos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual proteção da lei”. Na página web, [Universal Declaration of Human Rights | United Nations](#). [Acedida em 05 de novembro de 2024].

[a] política da diferença cresce organicamente a partir da política da dignidade universal através de uma daquelas mudanças com as quais estamos familiarizados há muito tempo, onde uma nova compreensão da condição social humana confere um significado radicalmente novo a um antigo princípio. (1994b, p. 39)

Sob uma nova compreensão da condição humana, como a que nos sugerem as matérias-primas e (des)construções dos dias contemporâneos, conferem-se então significados radicalmente novos a princípios antigos, e isto, numa caminhada sobre o reconhecimento social, que envolve igualdade e diferença, faz-nos voltar a algo que elaborámos no subcapítulo 2.2. *Que política em “políticas de identidade”*. A exigência de igualdade de direitos sociais dependeu do reconhecimento da importância central das relações sociais de dominação, no sentido em que, o conteúdo de tais direitos não deveria observar ao “valor económico” de quem os requer, como aconteceu, por exemplo, com os direitos civis, cujos poderes legais eram restringidos pelo preconceito de classe e pela falta de oportunidades económicas (Marshall, 1950, pp. 43-44). Hoje, “numa nova etapa do pensamento democrático”, a afirmação dos direitos culturais já não passa apenas pelo direito à diferença cultural, mas, “em primeira instância e principalmente” pela “defesa de modos de viver ou de pensar que são ameaçados ou destruídos pelos [modos] dominantes” (Touraine, 2003a, p. 544).

Nesta via teórica, e para alargar os limites originais do termo “reconhecimento” que se detiveram na separação entre cultura e economia, não temos de escolher entre a igualdade e diferença ou, em outros termos, não temos de escolher entre causas de participação económica e causas de identidade cultural. Do que se trata especialmente é de expressar, “mais concreta e constantemente”, o desejo de (re)construir uma experiência pessoal ou coletiva que combine aqueles dois domínios - a expressão de um desejo de ser efetivamente um ator sociopolítico (Touraine, 2003a, p. 546) com *o direito de combinar* “a participação concreta numa organização económica e técnica cada vez mais difundida”, com a “defesa ou construção de orientações culturais sempre enraizadas em tradições ou ensinamentos, [...] as quais têm também vertente de inovação e, por consequência, um envolvimento pessoal ou coletivo” (ibid., p. 545).

A ideia de direitos culturais, com fundações tão sólidas quanto as dos direitos sociais, cívicos e políticos, não deve, pois, ser reduzida ao direito à diferença, desde logo porque convoca “o direito de ser sujeito”, consentâneo com “a busca de liberdade e responsabilidade que persiste ou ganha impulso apesar da profundidade das contradições e da força das tensões” (Touraine, 2003a, p. 546).

Desenhar um projeto de vida, um modo de pensar e de agir que permita reconhecer tanto o que há em comum com os outros, como o que deve ser defendido quando diferente dos outros, deve ser contemplado com alternativas possíveis e com disponibilidade de valores construtivos e relacionais. Ceder ao particularismo identitário *tout court* ou, no outro extremo, seguir as massas nos preceitos economicistas e consumistas (Touraine, 2003a, p. 547), não é propriamente uma escolha entre ações políticas, será antes uma capitulação perante a opressão. De resto, sentir-se ameaçado de perder o direito de combinar o mundo económico com os mundos subjetivos e culturais pode contribuir, por si só, para a vigilância da ordem vigente e a formação de novas exigências sociopolíticas. Acompanhada da “resistência ativa a escolhas destrutivas”, tal ameaça constitui uma base democrática e jurídica dos direitos culturais - não se concebe, então, os direitos culturais como uma defesa da identidade cultural, mas sim, reitera-se, como “o direito de combinar orientações culturais e atividades económicas” (ibid.).

Neste contexto de identidades e seu reconhecimento, energias vitais para se pertencer e se construir a humanidade, recuperamos uma ideia de dignidade que, como nos sugere Maria Filomena Molder, não é passiva, nem dada. Pelo contrário. A exigência de dignidade, escreve,

não desfigura por inépcia, nem ignora por limitação, a violência que está antes dela – a da natureza indiferente e hostil – e aquela que terá de se exercer para nos constituirmos livremente – a violência que acompanha o esforço racional de determinação, e autodeterminação, ‘o conteúdo moral da nossa vida’. (2014, p. 198)

A noção de dignidade é habitualmente usada, como visto, “num sentido universalista e igualitário, em que se fala da ‘dignidade inerente ao ser humano’, ou da dignidade

do cidadão” (Taylor, 1994b, p. 27). Porém, a democracia, que tinha introduzido “uma política de reconhecimento igualitário”, assume contemporaneamente outras formas, onde a dignidade incorpora “exigências de igualdade de estatuto das culturas e dos gêneros” (ibid.).

Se o conceito de reconhecimento pôde outrora ter estado intimamente relacionado com um conceito de identidade fixa, “autêntica” e autónoma¹⁹⁰, hoje esse conceito é reconfigurado por relação com identidades assumidamente mutáveis e multifacetadas, às quais o jogo político democrático deve direito de participação, de deliberação e condições de dignidade. Para uma sociedade com objetivos e imagens partilhadas, para uma sociedade em que existe um *nós* que é um *eu*, e um *eu* que é um *nós* (Taylor, 1994b, p. 50), e que deve garantir mediações de tipo *eu-tu-eles*¹⁹¹ (Ricoeur, 1993), é imprescindível que os processos e normas para a identidade e o reconhecimento sejam revisíveis e que impeçam a sujeição “desnecessária e arbitrária” a uma identidade imposta (Tully, 2000, p. 479).

Saliente-se, não obstante, que a “exigência do reconhecimento formal de uma identidade não é suficiente para garantir a possibilidade de vida” de sujeitos subalternizados (Biasoni, 2023, p. 30). A existência de problemas económicos, jurídicos e institucionais como a falta de habitação, de alimentação, de acesso à saúde, à educação e à justiça não afetam todos da mesma maneira, pelo que “para fortalecer os preceitos de uma democracia radical é necessária uma disputa discursiva de práticas sociais e culturais que se repita também nas práticas políticas, jurídicas e económicas” (ibid.).

¹⁹⁰ Segundo Charles Taylor, a tradição da identidade autêntica tem relevante contributo de Johann Gottlob von Herder e da ideia de autonomia de Immanuel Kant. Herder, diz-nos, aplicou a sua conceção de originalidade, ou de um indivíduo ser fiel a si mesmo, em dois níveis – “não só ao indivíduo entre outras pessoas, mas também ao povo portador de cultura entre outros povos. Tal como os indivíduos, um *Volk* deve ser fiel a si mesmo, ou seja, à sua própria cultura” (1994b, p. 31, *itálico no original*). Esta ideia também foi importante na desconstrução da hierarquização social baseada na “honra” e na “posição social”. Com Kant, recorda-se, “a dignidade humana consiste principalmente na autonomia, ou seja, na capacidade de cada pessoa determinar por si mesma uma visão do que é uma vida boa” (ibid., p. 57). A popularidade desta visão de um potencial humano universal – um sujeito racional de escolha autodeterminada – repercutiu-se como força do liberalismo (ibid.).

¹⁹¹ Que adiantámos no subcapítulo 1.2. *Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias*, e fomos integrando nos assuntos do subcapítulo 1.3. *O corpo-desafio* e 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?*.

A desvantagem económica e o desrespeito cultural estão entrelaçados de várias formas e sustentam-se mutuamente, a exigir hoje da justiça a atenção tanto à redistribuição quanto ao reconhecimento. Nancy Fraser enfatiza que “só articulando reconhecimento e redistribuição é que podemos chegar a um quadro teórico-crítico adequado às exigências da nossa época” (2004, p. 69).

E, na verdade,

[o] feminismo, bem como outros grupos culturalmente subordinados e excluídos, não são apenas afetados no seu reconhecimento social, mas também no seu acesso efetivo a apoios e infraestruturas vitais que lhes permitam desenvolver uma existência materialmente possível. Assim, em princípio, parece ser necessária uma articulação entre as reivindicações de diferença e as reivindicações de igualdade, ou seja, de reconhecimento e de redistribuição. (Biasoni, 2023, p. 24)

A possibilidade de articular domínios que não estão sempre de par um com o outro no nível institucional e judicial, entronca na esfera da autonomia política e da performatividade política, onde as experiências de ultraje à dignidade representam uma demanda de direitos que podem não estar contemplados na lei. Políticas de reconhecimento e políticas de identidade não são, nesse fio de problematização, sinónimos. Enquanto as primeiras trabalham a autonomia e a emancipação em quadros jurídicos e em subjetividade e identidades pré-estabelecidas, as políticas de identidade podem operar, em acréscimo, valências políticas extrainstitucionais e extrajurídicas, a habilitarem a criação de subjetividades políticas e de modos outros de empoderamento.

Autonomia política designa aqui uma ligação interna entre os direitos individuais das pessoas privadas e a autonomia pública dos cidadãos que participam na realização das leis (Habermas, 1994, p. 132), mantendo da noção kantiana que os cidadãos são autónomos na medida em que se sentem a participar na construção de um mesmo direito e comunidade política (ibid.). Deste modo,

as pessoas legais privadas não podem sequer alcançar o prazer das liberdades individuais iguais a não ser que elas próprias, ao exercerem

conjuntamente a sua autonomia enquanto cidadãos, cheguem a um claro entendimento sobre quais os interesses e critérios justificados e de que maneira as coisas iguais serão tratadas igualmente e as coisas desiguais serão tratadas desigualmente em qualquer caso particular. (Habermas, 1994, p. 131)

Portanto, a autonomia política, deste ângulo, só pode ser plenamente percebida se se admitir uma “ligação conceptualmente necessária” entre autonomia privada e autonomia pública (ibid.). Como a autonomia da pessoa coletiva inclui componentes diferentes – a autonomia exercida conjuntamente pelos cidadãos, as capacidades para a escolha racional e para a autorrealização ética -, o sistema de direitos não pode ser cego relativamente às condições sociais desiguais, nem às diferenças culturais (Habermas, 1996, p. 451). Então, para a atualização consistente desse sistema, destacamos o seguinte - deve entender-se a identidade intersubjetivamente; concomitantemente deve entender-se que as pessoas se tornam individualizadas apenas através de um processo de socialização; e, finalmente, conceder-se que uma teoria dos direitos corretamente entendida exige uma política que proteja a integridade do indivíduo nos contextos da vida que formam a sua identidade (Habermas, 1994, p. 131).

A luta sobre o reconhecimento é vasta e multifacetada, transportando idealmente a mudança da relação entre os visados, na medida em que proporciona autoconhecimento e aciona a discussão da escala dos valores da sociedade enquanto um todo (ibid., p. 135). Assim é na luta feminista, como nota Habermas, que começou como uma luta “sobre a interpretação dos feitos e interesses específicos do género” e culminou numa mudança da identidade coletiva das mulheres e na afetação direta do auto-entendimento dos homens.

Disputas que não são, portanto, “meramente” culturais são ainda consideradas por Judith Butler (2017), que questiona o lugar que o corpo ocupa na teoria política do género e propõe uma reformulação da sua materialidade. Parte da premissa que o género não deverá ser interpretado como uma construção cultural que se impõe à superfície de uma matéria passiva, entendido aí “o corpo”. Pelo contrário, o género

compreendido através da discursividade normativa, através do funcionamento da hegemonia heterossexual na elaboração de questões sexuais e políticas, faz com que a materialidade do corpo já não possa ser concebida independentemente de normas reguladoras subjetivas, pelas quais as vidas se tornam inteligíveis e valorizadas. A materialidade do corpo é reformulada como uma atividade prática, num processo não deliberado e, no entanto, até certo ponto, improvisado (Butler, 1997a, p. 154).

A materialização do sexo – feminino, masculino, intersexo -, com que a atribuição de género se relaciona, é também um efeito de poder dos discursos¹⁹², crucialmente produtivo e que procede segundo exclusões e, na verdade, segundo uma certa violência, “pois só pode construir através do apagamento; só pode vincular uma coisa através da imposição de um certo critério, um princípio de seletividade” (Butler, 1993, p. 12). Assim, a materialidade é concebida por Butler de forma performativa - é um *processo de materialização* “que se estabiliza ao longo do tempo para produzir o efeito de limite, fixidez e superfície a que chamamos matéria” (ibid., p. 9)¹⁹³. Compreender desta forma a materialidade do corpo é ver que “os tipos de supressões e exclusões através dos quais a construção do sujeito opera já não é construtivismo, mas também não é essencialismo” (ibid., p. 8), asserção que escarpelizamos na tese, também com Foucault, para reforçar quanto do que é negatividade, ou excluído, apagado ou tornado abjeto é, afinal, constitutivo do plano discursivo e regressa disruptiva e materialmente nos próprios termos da legitimação discursiva.

Ao alargar o conceito de performatividade da esfera dos atos de fala, desde John Langshaw Austin¹⁹⁴, à esfera do corpo, Butler esbate o que antes era uma divisão nítida

¹⁹² Também no sub-subcapítulo 2.2.1. *Mudança estrutural*, notávamos esta desconstrução da categoria “sexo”, ela própria hegemonicamente interpretada e naturalizada, instituindo sistemas no social, no discursivo, na ciência, e no político. Passível, pois, de ser estruturalmente modificada.

¹⁹³ Na reflexão da autora, a materialização é indissociável da reflexão sobre os efeitos produtivos e, “de facto, materializadores”, do poder regulador no sentido foucaultiano. Embora Foucault distinga os modelos jurídico e produtivo do poder, Butler defende que esses dois modelos se pressupõem mutuamente (Butler, 1993, pp. 9, 244).

¹⁹⁴ O seu contributo na Filosofia da Linguagem, com a “Teoria dos Atos de Fala”, a partir da obra *How to do things with Words* (1955/1975) ajudou a compreender que a linguagem não é apenas representativa e descritiva da realidade, mas também *produtora* de realidade - ao dizer algo, realizamos um ato. Judith Butler complementa que “o corpo dá origem à linguagem, e a linguagem é portadora de objetivos corporais e realiza atos corporais que nem sempre são compreendidos por aqueles que utilizam a linguagem para atingir determinados objetivos conscientes” (2004, p. 199). Assim, “[d]izemos algo e

entre materialidade e cultura, frequentemente aproveitada numa diversidade de estudos feministas, do género e da sexualidade. Este esbatimento - fruto do entendimento de materialidade, não como um lugar ou superfície, mas como um ato -, propicia mais pontos e estratégias de resistência de corpos não hegemónicos, chamando a atenção para modos outros de viabilizar o político e o exercício democrático nas sociedades contemporâneas (Biasoni, 2023, p. 29). O corpo que age politicamente tem, nesse mesmo exercício, o poder de dar concretude ao que antes fora abstração.

A possibilidade de alcançar uma verdadeira pluralidade de corpos, de vozes, que a democracia deve afirmar como valor fundamental, acrescenta-se através de reflexões críticas sobre a diferença e sobre as exclusões que o poder operacionaliza - a reiterar que “um universal abstraído da sua situação no poder será sempre falsificador e territorializante” (Butler, 2017, p. 236). Resistir à subordinação a um “universal” ou a uma “unidade” que “caricatura, desmerece e domestica a diferença”, pode então impulsionar um exercício político mais dinâmico, configurando-se tal resistência como uma base de promessa democrática (Butler, 2017, p. 247). A única unidade possível dentro das lutas políticas será, em alternativa, aquela que constitui e sustenta o conflito em formas de resistência “politicamente produtivas”, por verterem pontos de vista e situações de vida em pontos de convergência, sob um pano de fundo de permanente contestação (ibid., p. 236).

As mobilizações que levam à participação política também não carecem de uma unidade imposta internamente que, crê-se, ainda criaria hierarquia e sectarismo, tal como uma imposição vinda do exterior. Querer uma união, ou um todo, com base em homogeneidade interna retira a vitalidade intrínseca das mobilizações políticas e condena ao fracasso o exercício político não instituído. Além do mais, “a nostalgia de uma unidade falsa e excludente está ligada ao menosprezo do cultural e a um renovado conservadorismo social e sexual” (Butler, 2017, p. 236). Nesta nostalgia está implícita “uma tentativa de voltar a subordinar a raça à classe”, sem compreender “que a raça

queremos dizer algo com o que dizemos, mas também fazemos algo com o nosso discurso, e o que fazemos, como agimos sobre os outros com a nossa linguagem, não é o mesmo que o significado que transmitimos conscientemente”, e é neste sentido que “as significações do corpo ultrapassam as intenções do sujeito” (ibid., p. 199).

pode ser uma modalidade na qual a classe é vivenciada” (ibid.). Na realidade, analisar “raça” e classe distintamente serve apenas para perceber que a análise de uma não pode proceder sem a análise da outra. Ou então servem para significar as próprias lutas, conotando atabalhoadamente as lutas de classe e de “raça” como profundamente económicas, e as lutas feministas às vezes económicas e às vezes culturais, e as lutas *queer* como típicas da forma “meramente cultural” do ativismo social e desnecessárias àquilo que é mais premente na vida material (Butler, 2017, p. 237).

Todavia, a política *queer* é uma das mais habilitadas para uma crítica interseccional, atenta precisamente a essa análise combinada de estruturas dominantes e seus efeitos diferenciados sobre várias identidades e corpos. É assim que relacionam aparatos – díspares só na superfície – como a violência policial contra comunidades negras e latinas, a força opressora da normatividade na medicina e na ciência, o controlo de migrantes e o Estado social (Somerville, 2020)¹⁹⁵.

Se o debate sobre redistribuição e reconhecimento ficar “apenas” no âmbito da legalidade e da institucionalidade, isto é, onde a paridade de participação para identidades se move em redor de um centro - o estabelecido num quadro cultural, jurídico e político específico -, incorre-se no perigo de uma imobilidade ou de se ficar aprisionado numa espiral que vai destituindo a política do seu perfil democratizador. A vitalidade democrática conta com equacionamentos vindos de identidades excluídas, não-normativas e tomadas como “ininteligíveis” por aqueles esquemas e sistemas, conta com a sua capacidade de agência política não-instituída, apartidária, a-legal. E conta com o potencial emancipatório que decorre, não das diferenças externas de identidade, mas da diferença constitutiva que cada sujeito é na ação performativa da liberdade (Butler, 2017). Afinal, “[h]averá algo mais politicamente produtivo e consequente do que a desnaturalização da agência enquanto propriedade de um eu originário?” (Butler & Athanasiou, 2013, p. 155).

¹⁹⁵ Reconduzimos para exemplos e articulações que foram consideradas na apresentação do capítulo 2. *Para uma conceptualização das Políticas de Identidade*, mas complementaremos no subcapítulo 3.2. *Horizontes democráticos*.

Dado que uma perspectiva convencional sobre a política de reconhecimento tende a conceber os sujeitos como agentes humanos preexistentes que solicitam o reconhecimento, obscurece-se perigosamente as relações de poder que condicionam, por antecipação, quem importa, ou quem pode fazer tal solicitação, e instituir-se como sujeito reconhecível, legitimamente um igual. Por certo, reconhecimento não é exatamente o mesmo que autodefinição ou autodeterminação, pois designa uma situação em que, para poder emergir-se e sobreviver como um *quem*, está-se fundamentalmente dependente de termos que nunca se escolheu.

É preciso notar a negação de realização de vida humana que pode estar aí configurada. Em *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon explicita-a,

[e]u peço para ser considerado a partir do meu Desejo. Não estou apenas aqui e agora, preso nas coisas. Sou para outro lugar e para outra coisa. Exijo que a minha atividade negativa seja tida em conta na medida em que procuro outra coisa que não a vida; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimento recíproco.¹⁹⁶ (1952, p. 177)

O autor confirma de Hegel que o reconhecimento, mesmo numa forma legal, pode não estar cumprido, nem permanentemente assegurado¹⁹⁷, e acrescenta que a realidade humana, diversamente da realidade natural, depende do reconhecimento mútuo, de uma via de dois sentidos pela liberdade de cada um. Se for apenas em um dos sentidos, mantém-se o outro aprisionado dentro de si. Perante a hesitação, forma em que outro se lhe opõe, o sujeito decide arriscar a vida, pois “[s]ó mediante o pôr a

¹⁹⁶ Queremos dar conta desta citação na língua original, o francês, em que Fanon se expressou - “Je demande qu'on me considère a partir de mon Désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant, enrôlé dans la chose. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. Je réclame qu'on tienne compte de mon activité négative en tant que je poursuis autre chose que la vie; en tant que je lutte pour la naissance d'un monde humain, c'est-à-dire d'un monde de reconnaissances réciproques”.

¹⁹⁷ Hegel sublinha que um indivíduo pode bem ser reconhecido como *pessoa*, mas “se não arriscou a vida” nesse resultado, “não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente”; pelo contrário, quando arrisca a sua vida, tem consciência do custo maior do não reconhecimento pelo Outro – perder a própria vida - e, nesse sentido, “para ele o Outro não vale mais que ele próprio” (1807/1988, p. 129).

vida em risco, a liberdade [se conquista]" (Hegel, 1807/1988, p. 128). O corpo, a presença de um corpo que "ameaça" e é ameaçado por outros, literalmente em ações de violência ou figurativamente nas condições de uma existência digna, é um argumento ético-político - quando aparece e se expõe à interpretação segundo normas que potencialmente o excluem, convoca as perguntas de ordem ética e ontológica *o que sou eu?* e *quem sou eu?* (Ricoeur, 1988)¹⁹⁸.

Historicamente, diz-nos Fanon, o negro "mergulhado na inessencialidade [l'inessentialité] da servidão" foi reconhecido pelo senhor branco, isto é, a partir do exterior, sem processo de luta aberta. Foi objeto de uma ação segundo "[v]alores que não nasceram da sua ação, valores que não foram o resultado da ascensão sistólica do seu sangue" - não ocorreu então propriamente uma diferenciação, "passou-se de um modo de vida para outro, mas não de uma vida para outra" (1952, p. 178). Sem participação nos termos do seu reconhecimento, a identidade do próprio não é sua, permanece cativa dos termos de alguém.

Ainda que um ser oprimido possa pressupor um esboço de inteligibilidade - "ser-se visível aos olhos do opressor como um sujeito possível ou potencial" -, essa inteligibilidade não se traduz em humanidade, é uma ênfase no "como se fosse" humano (Butler, 2004, p. 30). Consequentemente é requerido um trabalho de grande responsabilidade, o da revisão das condições para a reciprocidade do reconhecimento da humanidade em cada um, na situação que habita, sendo a humanidade o valor que arrebatava a vida da mera sobrevivência. Vem a par da elucidação de como a inteligibilidade de sujeitos de gênero e de "raça" procede a exclusões, e de como estas são engendradas por representações e práticas que naturalizam a diferença e criam "ontologias contingentes" (Butler, 1999, p. 44).

A performatividade tem a promessa tácita de empoderamento através da revelação do "eu" oprimido ou negado, da participação nuclear da(s) subjetividade(s) e, ainda, através da imaginação enquanto conectora de potências tidas como autónomas - como a razão pura e a liberdade -, e enquanto resistência, isto é, a imaginação que "vê"

¹⁹⁸ Perguntas a que voltamos em vários momentos desde que foram elaboradas na conceptualização de identidade no subcapítulo 2.1. *Que identidade em "políticas de identidade"?*.

uma realidade melhor. A imaginação-resistência é empoderadora quando é polifônica, plural, experimentalista (Medina, 2013, p. 252) - contesta exclusões e estigmatizações, cria vínculos sociais solidarizando emoções, razões, vontades e mobiliza para a mitigação da precariedade.

A revisão das condições para um reconhecimento recíproco, condizente com a prática política democrática, passa pela diversificação de participações cooperantes, onde a performatividade tem lugar de relevo - ser parte na criação dos termos para um reconhecimento intersubjetivo, que instituem um *quê* e o validam ao mesmo tempo como um *quem*, habilita a pertença dos sujeitos à humanidade e a sua responsabilidade numa imagem de futuro comum. Se a *existência* e a sua valoração como *vida humana* são “diferencialmente atribuídas por operações normativas e normalizadoras de poder, como o racismo, a pobreza, a heteronormatividade, o etnocentrismo e o reconhecimento cultural” (Butler & Athanasiou, 2013, p. 79), então, a reelaboração das interpelações prejudiciais do sujeito, de cuja transformação ele depende para persistir e florescer, dizem respeito tanto à justiça como à liberdade. O objetivo da filosofia política não se limitaria, naquela revisão, a “descobrir e constitucionalizar a forma justa e definitiva de reconhecimento e distribuição”, mas complementarmente a assegurar “que os inelimináveis jogos democráticos agônicos sobre o reconhecimento e a distribuição, com as suas teorias rivais de distribuição e reconhecimento, possam ser jogados livremente, com um mínimo de dominação” (Tully, 2000, p. 469).

Redistribuição e reconhecimento não são lutas independentes, estão vivamente ligadas.

Adiantar, como alguns críticos, que a redistribuição está a ser “substituída”, “desviada”, ou “esquecida” pelo reconhecimento é ignorar a força produtora das suas interseções, as novas fragilidades e necessidades sociais que delas nascem (Butler & Athanasiou, 2013; Fraser, 2004; Tully, 2004). Refletir sobre as teorias da justiça, para que melhor possam responder às reivindicações do viver social atual, deve acompanhar-se da atenção às lutas sociopolíticas enquanto práticas da liberdade (Tully, 2000, p. 469).

Em *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* - e note-se a questão no título -, Nancy Fraser preocupa-se em demonstrar a artificialidade da

separação do tratamento de questões de distribuição e de reconhecimento. Começa por designar de injustiça cultural ou simbólica aquela que “[e]stá enraizada em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação” e nos seus exemplos inclui a dominação cultural¹⁹⁹, o não reconhecimento²⁰⁰ e o desrespeito²⁰¹ (2004, p. 71). Por seu lado, a injustiça socioeconómica “tem as suas raízes na estrutura político-económica da sociedade” e ilustra-se em,

exploração (apropriação dos frutos do trabalho de alguém em benefício de outros); [...] marginalização económica (confinamento a um trabalho indesejável ou mal remunerado ou a negação total do acesso a um trabalho gerador de rendimentos); e [...] privação (negação de um nível de vida material adequado). (ibid., pp. 70-71)

A distinção, admite Fraser, é sobretudo analítica, já que “[n]a prática, as duas estão interligadas” - as instituições económicas mais materiais têm uma dimensão cultural constitutiva e irreduzível, são impregnadas de significados, normas e subtextos de reconhecimento; e as práticas culturais mais discursivas têm uma dimensão político-económica constitutiva e irreduzível, são sustentadas por suportes materiais (2004, p. 72). Firmadas em processos e em práticas que sistematicamente desfavorecem alguns grupos de pessoas em relação a outros, as normas culturais tendenciosamente injustas são institucionalizadas no Estado e na economia, reforçam-se dialeticamente e operacionalizam uma desvantagem económica que impede a participação igualitária na criação da cultura, na esfera pública e na vida quotidiana - “[o] resultado é frequentemente um círculo vicioso de subordinação cultural e económica” (ibid., pp. 72-73).

Refutando uma delimitação substantiva entre domínios institucionais - *a economia e a cultura* -, que tende a atribuir a redistribuição ao primeiro e o

¹⁹⁹ Que explica como “estar sujeito a padrões de interpretação e comunicação que estão associados a outra cultura e que são estranhos e/ou hostis à sua” (Fraser, 2004, p. 71).

²⁰⁰ Com significado de “ser tornado invisível através das práticas autoritárias de representação, comunicação e interpretação da sua cultura” (Fraser, 2004, p. 71).

²⁰¹ Entendido como “ser rotineiramente difamado ou menosprezado em representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida quotidiana” (Fraser, 2004, p. 71).

reconhecimento ao segundo, Fraser procura demonstrar a sua interpenetração, traçando os efeitos não intencionais das reivindicações culturais e económicas. Na vez de uma dicotomia, considera uma dualidade de perspetivas que é patente, a seu ver, nas injustiças decorrentes do género e da “raça” – são grupos “bivalentes” porque exemplificam, em graus variáveis, uma falta de reconhecimento e uma falta de redistribuição (2004, p. 78).

Podemos alargar esta interpenetração a outros domínios e lutas, como o da sexualidade - que Fraser não considera -, para ponderar que, na esfera económica, não recai apenas a reprodução dos bens, mas também a “reprodução social das pessoas” (Butler, 2017, p. 241). O género, e também a sexualidade, “tornam-se parte da vida material não apenas pelo modo com que eles servem à divisão sexual do trabalho, mas também porque o género normativo serve à reprodução da família normativa” (ibid., p. 240). Assim, “contra Fraser”, Judith Butler insiste que,

as lutas para transformar o campo social da sexualidade não se tornam centrais para a economia política na medida em que podem ser diretamente relacionadas a questões de exploração e não remuneração do trabalho, mas, antes, porque elas não podem ser compreendidas sem uma expansão da própria esfera ‘económica’ [...]. (ibid., pp. 240-241)

Daqui é legítimo perguntar se fará sentido, mesmo analiticamente, continuar a distinguir entre uma falta de reconhecimento cultural e uma opressão material? Para mais, nota a filósofa, “quando a própria definição legal de ‘pessoa’ é rigorosamente circunscrita às normas culturais que são indissociáveis de seus efeitos materiais” (2017, p. 241). Ou, ainda, quando a ideia de “sagrada família” - a elucidar a heteronormatividade no casamento e nos papéis sociais e legais correspondentes – continua a restringir as vias pelas quais os interesses de propriedade são regulados e distribuídos. Observa-se concretamente a exclusão de lésbicas e *gays* das noções de família que, segundo as leis de imposto e propriedade, forma uma unidade económica (ibid.), e como são, ainda,

detidos na fronteira; considerados inadmissíveis à cidadania; têm seletivamente negado o status de liberdade de expressão e de associação; têm o direito negado, como membros do exército, de falar sobre seus desejos; ou são desautorizados por lei a tomar decisões médicas emergenciais a respeito de um companheiro à beira da morte, a receber as propriedades de um parceiro morto, ou a receber do hospital o corpo de um parceiro morto [...]. (Butler, 2017, p. 241)

Tentar atribuir a estes e a outros modos de violência e de subjugação um horizonte “meramente” cultural, desqualifica-os enquanto assuntos próprios da justiça perante mulheres, negros, *queer*, transgênero, grupos étnicos, trabalhadores e demais que são diretamente afetados por iniquidades repercutidas estruturalmente. A reprodução de uma divisão que localiza certas opressões na parte da política económica, e outras como exclusivamente culturais, oculta modos específicos de produção e de regulação sociopolíticos que atuam para manter a estabilidade do gênero, a heterossexualidade do desejo e a naturalização da família. Ou genericamente, para consolidar e dar coerência ao sujeito e a categorias através de sanções ou imposições que compelem à diferenciação do “abjeto”, do “monstro”, do “ininteligível” e do “inumano” (Butler, 1999; Butler, 2017, p. 243).

É na pluralidade e na diferença que se encontra uma base para maior efetividade política pois duvida-se do encontro de um objetivo monolítico que sirva diversos movimentos sociais. E tal dúvida encaminha o pensamento para alternativas, talvez menos visíveis, embora mais razoáveis. Ao considerarmos, como exemplo, em momentos diferentes da tese, a teoria *queer* e as suas práticas políticas de resistência, o seu caráter subversivo e desestabilizador da normatividade, a heterogeneidade das suas identidades, a articulação que procede de interesses “distributivos” e “culturais”, estamos a apontar que a pluralidade e a diferença poderão ser mais eficazes do que a proclamação, ou mesmo a imposição, de uma “unidade”, termo que é atreito quer aos discursos do conservadorismo sexual, quer aos da teoria marxista mais ortodoxa (Butler, 2017).

Pluralidade é uma noção cara também a Hannah Arendt. Concede que “todos os aspetos da condição humana estejam de alguma forma relacionados com a política”, mas estabelece a pluralidade como “*conditio per quam* - de toda a vida política” (1958/1998, p. 7). A ação na pluralidade, diz-nos, é a única atividade que se desenrola diretamente entre os homens, sem intermediação das coisas ou da matéria, pelo facto de serem homens - e não o Homem -, a habitar o mundo (ibid.).

Como tantos se cruzam de algum modo, e como da pluralidade nasce o único, o distinto, que se relaciona e é reconhecido enquanto tal por outro único e distinto, não é o acordo pleno que se deve almejar, mas a igualdade de partida entre sujeitos políticos, o igual valor entre demandas e diferenças, a igual parte de impulso ético. E ainda que vários criticismos académicos e muitos representantes políticos afirmem o contrário, “[a]s políticas de identidade não são uma política de muitas nações, culturas ou outras formas de identidade separadas, delimitadas e internamente uniformes, cada uma procurando reconhecimento e associações políticas separadas e compatíveis” (Tully, 2002, p. 159). Em vez disso, as exigências são formuladas no cruzamento e sobreposição de identidades e lealdades que têm a ver com indigenismo, nacionalidade, cultura, regionalismo, religião, etnia, “raça”, língua, classe económica, orientação sexual, género, imigração.

Se assim não fosse, não se compreenderiam os casos em que,

[u]ma nação minoritária ou um grupo linguístico que exige o reconhecimento de uma associação política maior encontra frequentemente minorias, povos indígenas, cidadãos multiculturais ou imigrantes que também exigem reconhecimento e proteção. As feministas culturais descobrem que as suas reivindicações relacionadas com a identidade são atravessadas por diferenças nacionais, linguísticas, culturais, religiosas, de imigração e de orientação sexual entre as mulheres, e os movimentos nacionalistas e culturalistas descobrem, por sua vez, que as mulheres nem sempre estão de acordo com os homens. (ibid.)

Na prática, os processos sobre reconhecimento de sujeitos políticos situados em posições assimétricas, como subalterno vs. dominante e minoria vs. maioria, têm em algum ponto convergências, partilhas, devido a aspetos subjetivos, materiais e estruturais que atravessam a identidade e, afinal, a condição humana.

Não obstante, por causa mesmo das intersecções ilustradas, mas sobretudo por causa daquelas que decorrem da nossa análise acerca de redistribuição e reconhecimento, devemos voltar a sublinhar que “políticas de identidade” e “políticas de reconhecimento” não são passíveis de sinonímia.

Por esta via.

Numa experiência de hibridização contextual e estrutural – como vimos no capítulo 1. *Matérias-primas e (des)construções* -, que diversifica necessidades, identidades e as condições para a sua materialização, as políticas de identidade traduzem mais adequadamente do que as políticas de reconhecimento as limitações práticas de uma democracia assente em políticas institucionais inquestionadas e com o vértice de poder localizado na esfera estatal. É a ausência mesma de delimitação de identidades e a ausência de uniformidade interna da identidade que, longe de a votarem ao “meramente cultural” e ao não-político, catapultam a identidade para a mediação política de diferenças e para a necessidade de chegar a acordo sobre princípios, direitos e instituições (Tully, 2002, p. 159). Excede-se ainda “o direito [ou o jurídico] como fonte de integração social e como suporte das instituições democráticas” (Ospina, 2017, p. 118), um direito que, para mais, “pode ser prejudicado pela grande influência que a economia de mercado e o poder administrativo adquiriram, pois podem acabar por minar a ordem jurídico-política e a própria estabilidade da comunidade política” (ibid.).

Jürgen Habermas alude mesmo a tal ideia de que “os instrumentos de que a política dispõe no direito e no poder administrativo têm uma eficácia limitada nas sociedades funcionalmente diferenciadas” (1996, p. 372). E, no mesmo sentido, Axel Honneth refere, em *Freedom’s Right*, que,

o defeito principal de toda a liberdade jurídica consiste no facto de ela assegurar uma forma de autonomia privada que só pode ser sensatamente exercida quando se ultrapassa a esfera do direito [...].

Afinal, para avaliarmos os nossos objetivos de vida e chegarmos a uma verdadeira compreensão do que é o bem, temos de assumir uma posição que inclua os outros como sujeitos eticamente motivados, mental ou efetivamente, nos nossos próprios cálculos. (2014, p. 83)

Então, porque o direito não esgota as lutas sociais (Honneth, 1995, 2014), e porque “a razão prática já não reside nos direitos humanos universais, ou na substância ética de uma comunidade específica” (Habermas, 1996, p. 296) e, também, porque a “diversidade e a insegurança crescentes das diferenças relacionadas com a identidade numa era de globalização alimentam a procura do seu reconhecimento e proteção políticos” (Tully, 2002, p. 159), então, dizíamos, o papel dos cidadãos em novas práticas democráticas e sociais é condição indispensável para a revitalização política, para a justiça e a liberdade, seguindo o desenho de futuros comuns, a mútua proteção e o compromisso permanente de aprender a reconhecer o *outro* como parte do projeto ético-político individual (Appiah, 2006; Honneth, 1995).

Não nos desvinculamos da insistência de vários autores no papel fulcral do direito, do Estado e das instituições (Brown, 1995; Fraser, 2004; Habermas, 1994; Honneth, 1991; Tully, 2004), mas sublinhamos os lugares em que a diferença contribui para revitalizar o espaço público, para compreender a cultura além do “meramente cultural” e para compreender como dará corpo a uma “teoria da justiça como uma análise da sociedade” (Honneth, 1995, 2014). Para mais, entendendo que *a sociedade* é uma ordem normativa, estruturada, que deve legitimar-se “à luz de valores e ideais éticos pelos quais vale a pena lutar” (ibid.), mas também que, como ordem normativa e estruturada, admite questionamento e mudança.

Daquela proposta de teoria da justiça sustentada nas dinâmicas sociais e não no abstrato, destacamos duas premissas formuladas por Honneth²⁰², que nos parecem mais diretamente operativas nos nossos assuntos, ao refletirem como, da volubilidade e diversidade sociais, se pode conceber horizontes éticos partilháveis.

²⁰² Em *Freedom's Right* (2014), o filósofo elucida todas as premissas e desenvolve-as das páginas 3 a 11.

Uma premissa diz-nos que a reprodução social depende da existência de ideais e valores fundamentais, ou universais partilhados, onde os objetivos da produção social e da integração cultural são regulados por normas éticas no sentido em que “incorporam concepções de bens partilhados” (Honneth, 2014, p. 10). A outra, afirma que é a partir da diversidade da realidade social, que se seleciona - ou, posto em termos metodológicos, que se reconstrói normativamente - as instituições e práticas capazes de assegurar e realizar valores gerais (ibid., p. 3).

Especialmente nas sociedades democráticas que sustentam o eixo do exercício político na pluralidade, os valores éticos determinam a partir “de cima” ou dos “valores últimos” as medidas ou desenvolvimentos sociais concebíveis, entregando-os via sistema cultural, até às esferas individuais na forma de “imposição de expectativas de papéis, obrigações implícitas, e ideais socialmente inculcados - em suma, através de todo um conjunto de práticas sociais” (Honneth, 2014, p. 3). Mas também determinam a partir “de baixo”, os objetivos mais ou menos institucionalizados, os procedimentos e as orientações que o percurso de vida de cada indivíduo deve seguir.

O que em contínuo temos vindo a afirmar é a tensão existente entre *o que é* e *o que deve ser*, traduzida agora pela consciência de que vincar uma demarcação entre a Filosofia Política e a Filosofia Social é no mínimo, uma insensatez e, no extremo, um descompromisso da Filosofia com a realidade concreta. Concordamos com a proposta de Honneth quando afirma que “[u]ma das principais fraquezas da filosofia política contemporânea é o facto de se ter dissociado de uma análise da sociedade, fixando-se em princípios puramente normativos” (2014, p. 1). E mesmo admitindo, como propõe o filósofo, que as teorias da justiça formulem necessariamente regras normativas segundo as quais se poderá avaliar a legitimidade moral das ordens sociais, “atualmente esses princípios são elaborados isoladamente das normas [...] que prevalecem em determinadas práticas e instituições, sendo depois ‘aplicados’ secundariamente à realidade social” (Honneth, 2014, p. 1).

Ao resgatar a análise social para o âmbito filosófico, ao qual correspondia uma estrita construção e princípios políticos “sem validade moral na ordem social”, Honneth contribui para a compreensão de que a luta social mobiliza disputas onde o jurídico

tende apenas a fixar comportamentos, que infere o exercício do poder a partir de uma rede de relações, e não apenas a partir da lei, e contribuiu, ademais, para reabilitar uma antropologia intersubjetiva, de origem hegeliana, que denota o “ser consigo mesmo no outro”. Esta, podemos dizer, espelha-se, mas é amplificada por Honneth, ao sublinhar a relevância de integrar a luta social “numa teoria da ação constituída por sistemas sociais, práticas institucionalmente acordadas e pela construção de uma cultura política pública que permita processar os conflitos sociais de maneira justa e adequada” (Ospina, 2017, pp. 130, 132). Trata-se aí também de consolidar, porque enfim estruturados, os desígnios e objetivos conseguidos pelas lutas sociopolíticas, no fundo, a efetivação de uma combinação estratégica das esferas íntima, económica e política, constitutivas da vida democrática em sociedades fundadas na liberdade social.

As reivindicações sociais podem ser consideradas uma forma dinâmica de compreensão dos conflitos humanos para além das soluções processualistas do Direito, uma vez que implicam um compromisso permanente dos cidadãos com o espaço público político, com um debate argumentado, a partir de diferentes pontos de vista e uma deliberação mais informada. Mantenha-se presente que as reivindicações políticas feitas em nome de uma identidade não são sempre acerca de reconhecimento identitário, na verdade,

[q]uando os negros e as mulheres nos Estados Unidos fizeram campanha pelo voto, fizeram-no muitas vezes como negros e como mulheres. Mas não pediam o reconhecimento da sua identidade; estavam a pedir, precisamente, o voto. Uma participação deste tipo pode pressupor um sentimento mínimo de reconhecimento, mas implica muito mais. Da mesma forma, quando o movimento lésbico e *gay* nos Estados Unidos procura o reconhecimento, fá-lo pedindo direitos - servir nas forças armadas, casar - que valeriam a pena ter, mesmo que viessem sem reconhecimento [identitário]. (Appiah, 2006, p. 21)

Um ponto fulcral é, pois, a formação das demandas identitárias segundo uma construção contínua, mas mutável, de diálogo prático e intersubjetivo, numa abertura a

processos democráticos de questionamento, de reinterpretação, de deliberação e de criação (Tully, 2002, p. 160).

Nas políticas de identidade envolvem-se diferentes processos de negociação de termos de reconhecimento, que interagem de modos complexos, como no interior de um mesmo grupo que luta por reconhecimento; entre os membros desse grupo e os membros de outro(s) grupo(s) a quem se exige o reconhecimento; e, ainda, entre os membros do(s) grupo(s) dominantes a quem foi exigido o reconhecimento e cuja identidade é posta em causa pelo resultado da luta. Tem acontecido, como já mencionado, com os homens através de lutas feministas, mas também com heterossexuais através das lutas de homossexuais, e com membros de culturas dominantes através das lutas de autodeterminação de falantes e etnias minoritárias (Tully, 2002, p. 160). Uma identidade formada e/ou alterada nestas circunstâncias deverá antes figurar como “plausível em vez de implausível, bem apoiada em vez de imposta, razoável em vez de irrazoável, capacitante em vez de incapacitante, libertadora em vez de opressiva” (ibid.).

Como sustentámos no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?* a identidade não é posta teoricamente, como pode ser uma pessoa enquanto facto científico ou razão teórica, na distinção de subjetividade de objetividade²⁰³. É marcadamente uma prática, “um modo de estar no mundo com os outros”, que experimenta situada e corporeamente uma complexa relacionalidade com os que a partilham e com os que não a partilham (Tully, 2002, p. 160). Na verdade,

[u]ma identidade prática é uma forma de autoconsciência e de autoformação. É uma estrutura de avaliações fortes, de acordo com a qual os seres humanos se valorizam a si próprios, acham que vale a pena viver as suas vidas e empreender as suas ações, e a descrição

²⁰³ Como lembra Iris M. Young, “[a] razão científica e filosófica exprime uma visão da subjetividade e da objetividade que veio a ter uma enorme influência e repercussão na cultura ocidental moderna”, para mais porque se associava tal razão “a uma burguesia branca e masculina” que surge e persiste “no contexto de uma sociedade estruturada por relações hierárquicas de classe, raça, género e nacionalidade que têm uma dinâmica autónoma” (1990, p. 127).

segundo a qual exigem, como condição de autoestima, que os outros os reconheçam e respeitem. (ibid.)

A destruição, a negação e a imposição de identidades através do sexismo, do heterossexismo, do racismo, do chauvinismo nacionalista, linguístico e culturalista, não são “apenas” injustos, conseguem minar o autorrespeito e a confiança nas capacidades do sujeito para resistir e para agir, perpetuando as condições de discriminação, pobreza e exclusão ao longo de gerações (Young, 1990, p. 245).

O que não deixa de sugerir um mecanismo camuflado de redistribuição a partir das capacidades de adaptação às mudanças dos diversos grupos sociais (Harvey, 2009, pp. 56, 131). Isto é. A pobreza, a exploração, a marginalização e o imperialismo cultural determinam que sejam os menos capazes de se adaptarem às mudanças aqueles que, com mais frequência, são obrigados a fazê-lo (Young, 1990, p. 245). Mas pergunte-se, então, como capacitar os sujeitos cuja disparidade social é causada, de partida, por diferenças de acesso a recursos materiais e, com a mesma frequência, por diferenças na capacidade de adaptação que têm origem precisamente na cultura ou no modo de vida? (Harvey, 2009).

Nas lutas sociopolíticas aponta-se criticamente que seja corrigido aquilo que, nas dimensões jurídicas e das relações institucionais – sejam relações de mercado, relações pessoais e da esfera pública -, não está a ser cumprido sob o desígnio dos princípios democráticos. A este propósito, e ainda na reflexão de Honneth que, lembramos, sugere uma teoria da justiça sustentada nas dinâmicas sociais, para colmatar as insuficiências do sistema institucional nas demandas de redistribuição e do reconhecimento -, questiona-se a precedência das esferas institucionais na reconstrução normativa. Ou seja. Se é efetivamente sobre estas esferas que tem recaído o mérito de originarem uma mudança social e a atualização dos princípios da justiça.

Denota o autor que as intervenções políticas e jurídicas não ajudaram a concretizar os princípios subjacentes da justiça, “nem nas relações pessoais, nem no sistema económico, ambos baseados nas suas próprias normas autorreferenciais, por sua vez ligadas a formas independentes de liberdade social” (Honneth, 2014, p. 329). Na verdade, quando tem havido avanços, eles devem-se mais ao resultado de “lutas que

transformaram a percepção coletiva e mobilizaram os princípios de liberdade correspondentes” (ibid.). A lei seguiu-se depois, para legalizar as melhorias assim conseguidas. Nalguns casos, tal confirmação até foi supérflua, “uma vez que estes avanços tinham já tomado a forma de hábitos e práticas alterados” (ibid.).

As diferentes lutas sociais não desafiam os princípios democráticos em si, mas algumas interpretações que deles se fazem recorrentemente. São um motor de primeira instância a atuar “sobre a compreensão adequada desses princípios e as mudanças de comportamento daí resultantes” (Honneth, 2014, p. 329) e a promover, por isso, a equidade, que pode ser lida como sensibilidade à diferença. Os princípios como a liberdade, a igualdade, o respeito pela diversidade, o Estado de direito, a autodeterminação e os direitos políticos, cívicos, sociais e culturais são evocados tanto para condenar processos de imposição e de desrespeito de identidades, e justificar o reconhecimento de uma diferença relacionada com a identidade, como também para defender ou reforçar normas já estabelecidas como a identidade de cidadão (Tully, 2002, pp. 161-162), da qual dependem direitos, deveres e garantias que sistematizam as esferas do viver humano.

Pelo apresentado, insistir na orientação de teorias contemporâneas da justiça pelo paradigma jurídico, quase em exclusivo, “é uma loucura teórica” (Honneth, 2014, p. 329).

A realização da liberdade social na esfera pública democrática depende, no mínimo, da realização dos princípios da liberdade social nas esferas das relações pessoais e do mercado, e reconhece-se que, por isto, a formação da vontade deliberativa nos diferentes fóruns da esfera pública está, logo à partida, condicionada por restrições e imposições (Honneth, 2014). Por conseguinte, a dimensão pública democrática só estará à altura dos seus princípios de legitimidade “se aprender, num processo de debate contínuo sobre as condições da integração social” como é fundamental apoiar as lutas pela liberdade social nas esferas pessoal e económica – e não apenas em uma delas, ou com relevância de uma sobre a outra (Honneth, 2014, pp. 254-255). Assim se denota a importância de empoderar os cidadãos para prosseguirem a transformação social a partir de diversificação de práticas sociopolíticas democráticas.

James Tully (2004, p. 98) e Jürgen Habermas (1996, p. 426), ao encontro de Axel Honneth, convergem na ideia de que a interpretação das necessidades e dos conflitos humanos não pode ser delegada exclusivamente nos juízes, nem no legislador político, com os quais qualquer resolução ou acordo, assentará, em certa medida, numa exclusão ou assimilação injustas. Deve recorrer-se à participação pública dos cidadãos que, numa sociedade livre e democrática, defendem reivindicações diversas, questionam enquanto iguais - para serem ouvidos e considerados enquanto iguais -, e transformam normas, categorias e estruturas e, nesse percurso, transformam-se eles próprios.

A saúde de uma sociedade democrática não será, portanto, definida pela ausência de injustiças ou pelo consenso pleno acerca das regras e normas de reconhecimento. A sua vitalidade e sustentabilidade dependerá da prossecução de processos de participação e de revisão, do seu exercício livre na observância do “direito a discordar”, do “dever de reconhecer as vozes discordantes” e deliberar criticamente as alterações necessárias (Tully, 2000, p. 474). Será também viva e mais responsiva, aquela democracia que não reduza o político à razão jurídica, contando para tal com o desejo, com as visões, com a incompletude e a indeterminação de um *eu aberto*, assim provisório, vulnerável, material, afetado por paixões e pelo *outro* (Afonso & Pereira, 2019, p. 165), mas aí mesmo ético-politicamente motivado.

Palavra, ato, visibilidade e invisibilidade são valências produtoras e materializadoras de sujeitos e de poder (Butler, 2018; Spivak, 1988). As identidades corpóreas das quais partiu esta tese têm sido disso exemplo e delas temos destacado a palavra, ou o discursivo, e o ato, em diversas derivações e problematizações. E também delas, da concretude dos seus corpos, podemos acrescentar algo sobre o poder constitutivo e produtor da visibilidade e da invisibilidade.

Veja-se.

A visibilidade é nuclear nas formas como, a partir de categorias como “raça” e “género”, se atribuem papéis, se criam expectativas e se estruturam interações sociais. As identidades não visíveis, ou melhor, não claramente identificáveis pela aparência do corpo, podem causar desconforto em algumas pessoas quando não conseguem identificar o sexo e, depois associar-lhe o género, de alguém que estão a conhecer,

hesitando na maneira de cumprimentá-la ou interagir (Alcoff, 2006, p. 103). Depois, adentrando-nos de outro modo na visibilidade, percebemos-la em ideologias estruturadoras, a ser “fundamental para as afirmações de que as categorias de raça e gênero são naturais e que o conflito é compreensível devido aos nossos receios do que parece diferente” (ibid.). Assim se passa com cirurgias de “correção” anatômica em bebês e crianças intersexo que, em nome de uma “normalidade” que é hétero-normativa, podem comprometer mais tarde a saúde sexual – documenta-se que “pessoas que foram submetidas a cirurgia de feminização quando eram bebês e que viviam como mulheres adultas tinham mais dificuldade em atingir o orgasmo do que indivíduos que não tinham sido submetidos a cirurgia”²⁰⁴ (Tolman et al., 2014, p. 788).

Outra ordem de exemplos, reportados nos EUA em estudos sobre deficiência e capacitismo, são sintomáticos de construções sociais, e não apenas individuais, indagando que leituras da sociedade podem ser feitas “quando um cidadão com Síndrome de Down tenta entrar num local de voto e é impedido de votar”, quando as pessoas que utilizam cadeiras de rodas são “apelidadas de egoístas se se queixarem da inacessibilidade das casas de banho públicas”, quando “um cirurgião plástico remove o polegar da mão direita de um menino porque ele nasceu sem polegar na mão esquerda” ou, ainda, “quando as entradas para deficientes dos edifícios se localizam nas traseiras, junto aos caixotes do lixo” (Davis, 2013, pp. 294-295).

Além de ter parte no governar e no ser governado, no comum e no particular, o corpo tem parte inegável na definição da visibilidade em espaço partilhado e dotado de palavra partilhada.

Também como parte de uma estética na política, sem ser, porém, “estetização da política”, mas antes uma “estética primeira”, como sugerida por Rancière (2000, p. 13) a partir de um sentido kantiano que a refere enquanto sistema das formas *a priori* que determina o que se dá a sentir. Estética incarnada, divisão do tempo e do

²⁰⁴ Na verdade, a recorrência dos casos de mutilação genital, de coercividade e de danos irreversíveis causados por intervenções médicas precoces, “levaram os profissionais médicos a ser mais cautelosos nas decisões sobre intervenções cirúrgicas, muitas vezes adiando as cirurgias genitais até que a pessoa tenha idade suficiente para contribuir significativamente para a discussão e consentir explicitamente em quaisquer procedimentos cirúrgicos” (Tolman et al., 2014, p. 788).

espaço, do visível e do invisível, da palavra e do ruído – ela que define, ao mesmo tempo, o lugar e o assunto da política enquanto forma de experiência e de experimentação.

A política ocupa-se, nessa perspectiva corpórea, estética, sensível, do que se vê, do que se diz sobre o que é visto, de quem tem parte no visível e no que é dito, da partilha e da divisão das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo – a partir do corpo individual e coletivo e das suas movimentações e posições, ora unânimes, ora diferentes (Rancière, 2000, pp. 12-25).

Portanto, nos nós e nos interstícios da discursividade e da ação, da visibilidade e da invisibilidade, conforma-se uma teia complexa de materialidade e imaterialidade que, por um lado, estrutura e protege e, por outro, constrange e destrói. É-se respetivamente sujeição e repetição, resistência e invenção.

Destriçar estas condições e os momentos da sua fratura permanecerá um desígnio singular do pensamento filosófico sociopolítico que viabilizará, entre outros planos, limiares em vez de limites.

3.2. Horizontes democráticos²⁰⁵

De um modo geral, a política contemporânea tem seguido alguns pressupostos formulados na Modernidade, de onde deriva, por exemplo, a concepção dominante de um sujeito supostamente universal, uma representação do masculino, do branco, da autonomia, da racionalidade, de autoridade soberana, um modelo que subsume a diferença num manto homogeneizador de identidade (Davis, 2013, p. 275).

Uma alternativa de pensamento propõe um sujeito parcial, ou incompleto, o sujeito da falta, cuja autonomia se realiza na situação de interdependência, situado num corpo, tempo e espaço. Esta proposta revela processos de subjetivação e, nestes processos, o envolvimento de estruturas sociopolíticas e económicas que protegem diferentemente os corpos e suas condições, o sujeito e suas identidades e, por inerência, projetam imagens outras de humanidade e de mundo comum.

As narrativas modernas repercutem-se ainda na ideia de que as cesuras identitárias não conseguem promover a justiça social nem a liberdade, e que a agência política depende sobretudo da figura do cidadão, estabelecido por dada legislação e no intuito de garantir a ordem e a paz perante ameaças “externas” de outras nações e seus cidadãos (Davis, 2013, p. 275). Pensar a mudança de narrativas - porque o mundo muda e a condição humana, dele dependente, também -, compreende a descentralização e a partilha do poder, a participação do particular ou contingente no universal, o corpo enquanto argumento e ato político, a incarnação da subjetividade como desafio às representações sedimentadas, o desejo, o afeto e o sofrimento como materiais de solidariedade política e como ímpeto de esperança num futuro justo.

No decorrer da presente tese temos dado conta de valências das políticas de identidade que extravasam políticas sobre o reconhecimento e movimentos sociais de identidade. Que não se resumem a um modo “novo” de criticar o poder, embora aí

²⁰⁵ Neste subcapítulo integram-se reflexões constantes do artigo publicado - Afonso, I. (2022b). Collective and Individual Subjectivities: contemporary perspectives for being and doing in common, *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofia*, (26), 73-80. <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/413768/508628> [acedido em 13 de maio de 2024]

tenham muita vitalidade. As políticas de identidade são outrossim criadoras de sujeitos e de espaços políticos, daí vem parte da sua força ético-política e democrática. A outra igual parte vem da sua própria imprevisibilidade, pelas suas circunvoluções e energias que alimentam um ver e ir mais além, refletindo criticamente sobre a possibilidade de prescindir daquilo mesmo que lhe deu ser, um conceito de identidade.

Nesta síntese do caminho já percorrido, repare-se ainda.

A contribuição da sua potencialidade extrajurídica e extrainstitucional - que não despreza, porém, a importância do jurídico e das instituições democráticas, mas as complementa e atualiza -, e do diálogo constitutivo com a alteridade para deliberar sobre, e erigir, a liberdade e a justiça sociais, e a contribuição, ainda, com a imaginação de um *poder ser* de outro modo, autorizam-nos a rebater pressupostos políticos que, deixados intactos, reduzem o escopo e o alcance das políticas de identidade.

A saber, primeiro, “que a política de identidade restringe a capacidade de interpretar criativamente a própria identidade e de determinar o seu grau de relevância, ou irrelevância, na vida de cada um” e, assim, reificando a identidade, “a política de identidade restringe a liberdade individual” (Alcoff, 2006, pp. 36-37).

E, segundo, que “[a]s identidades colocam grandes problemas à deliberação racional, especialmente no que respeita aos fins públicos”, uma vez que os sujeitos têm de ser capazes de “entrar na arena do debate e da ação pública como argumentadores desapaixonados, pesando as provas com base no seu mérito, independentemente da sua relação ou implicações para o futuro do seu próprio grupo social” (ibid.).

A primeira crítica, a da reificação, decorre do pressuposto de que tudo o que é imposto a partir do exterior é necessariamente um constrangimento à liberdade individual – as identidades sociais, precisamente por serem sociais, são vistas como impositivas, não são propriamente “escolhidas”. A segunda crítica decorre do pressuposto de que as identidades envolvem um conjunto de interesses, valores, crenças e práticas que chocam com princípios de racionalidade absoluta e com a abstração de contextos particulares, requisitos para deliberar imparcialmente; por isto, o raciocínio em questões públicas “exige transcender, tanto quanto possível, a própria identidade para pesar as provas racionalmente e sem preconceitos, interpretar os dados

relevantes e ordenar os valores em conflito” (Alcoff, 2006, p. 38). Mas não percamos de vista que o espaço público contemporâneo,

é um espaço onde mulheres e homens de várias raças e culturas negociam uns com os outros, e o conceito de cidadão cultural permite-nos compreender essas identidades específicas como parte integrante da atividade de um cidadão - a base, em alguns casos, do conhecimento que trazem e dos próprios direitos que reivindicam, em vez de ser algo que deve ser ‘deixado à porta’. [...] [P]arte do problema aqui tem sido uma visão que ‘considera a cultura como uma relíquia, uma herança inerte transmitida desde tempos imemoriais’ e não como uma espécie de prática social que envolve sempre ‘inovação e mudança’. (ibid., p. 40)

Como diferença epistémica, como criação de significados, como degraus donde determinados aspetos, ou camadas, da realidade podem tornar-se visíveis (Alcoff, 2006), as identidades são um modo de habitar, trabalhar e interpretar individual e coletivamente um situar corpóreo – portanto, percetivo e material e temporalmente dinâmico. Não implica isto que a identidade determine o juízo epistémico, mas que “pode, em alguns casos, dar acesso a factos preceptivos que, por sua vez, podem ser relevantes para a formulação de várias afirmações de conhecimento ou análises teóricas” (ibid., p. 43).

A presença do corpo não se resume num sentido de perspetiva, ela manifesta-se em ideias, em imaginação e em teorias significativas acerca do mundo (Davis, 2013, p. 289), através das quais beneficia pontes com o político, com o económico e com o cultural. Que haja aspetos da realidade mais ou menos acessíveis a identidades, significa tão só que a identidade é um indicador útil da perceção de diferenças. A diferença racial e de género, como outras, manifesta-se no corpo, nos hábitos, nos sentimentos e na orientação percetiva e é, por isto, mais do que observação e relato dos objetos e das suas características – é uma base de razão prática que, a partir de dadas situações, discerne e opera horizontes epistemológicos (Alcoff, 2006, p. 126). Por não serem

discursivas, as práticas perceptivas são incapazes de um discernimento ou descrição fáceis, mas são, ainda assim, um acesso à verdade (ibid.).

Assim, além do trabalho político, uma solidariedade radical “requer uma forma muito desafiante de sensibilidade social”, isto é, que se desenvolvam capacidades cognitivas e afetivas que permitam reconhecer indefinidamente perspectivas experienciais sensíveis à diferença (Medina, 2013, p. 281).

No mesmo sentido, a solidariedade radical mobiliza a ânsia antropológica de comunicar(-se) e de participar numa comunidade universal que não se explica em preceitos objetiváveis, mas antes, como sugeriu Kant, “na cultura das faculdades do ânimo”, através de “conhecimentos prévios que se chamam *humaniora*, presumivelmente porque *humanidade* <*Humanität*> significa por um lado o universal *sentimento de participação*, e por outro a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente” (1790/2017, p. 279, §60, itálico no original).

Porque as pessoas não são um sujeito abstrato, mas “têm uma existência física e material que influenciará o julgamento de todas as reivindicações políticas”, a teoria política não deveria negligenciar o carácter ético-político-prático da identidade, porquanto esta combina o conceito de políticas de identidade com uma noção do sujeito enquanto processo produtor de relações sociais e de estruturas descritíveis (Alcoff, 2006, p. 147), possível apenas como ato de, e para a liberdade.

Por isso, é a ação política que pretendemos focar em seguida, tentando concretizar a ação democrática extrainstitucional, de carácter articulador e reflexão interseccional, como as políticas de identidade nos conferem.

Notámos anteriormente, no subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*, a descrição arendtiana da pluralidade enquanto *conditio per quam* da política, e no subcapítulo 1.2. Capitalismo, Neoliberalismo e Tecnologias, o modo como descrevia a função da democracia para a liberdade, que se compunha de criar, propor de outro modo, trazer algo novo ao mundo. Iremos juntar estas considerações a outras da autora, e ampliá-las para o nosso contexto identitário, porquanto se delineará a ação

política que pode emergir do (des)encontro entre cidadãos e não-cidadãos²⁰⁶, e entre cidadãos que não são igualmente poderosos e, por isso, em realidade, não comprovam ser *cidadãos iguais*. Não seja esquecido que estamos a desenvolver as potencialidades das políticas de identidade, num contraste com críticas cujos pressupostos políticos as limitam e descaracterizam.

A liberdade política não é só uma questão de vontade ou de intelecto, ou de antecedentes constitucionais, leis e direitos. Ser livre é agir livremente, é o espírito ou caráter que a ação manifesta, enquanto “virtuosidade”, que se cumpre performativamente – não como produto final de dada ação a destacar-se depois da ação –, e enquanto ethos, como amor à igualdade (Arendt, 1961, pp. 151-153). Agir politicamente incorpora dois aspetos de “ação” - “agere”, começar, trazer algo novo, pôr em movimento, e “gerere”, a continuação duradoura e sustentada de um trabalho, levada em conjunto, e cujos resultados são a *res gestae*, isto é, os atos e acontecimentos a que se chama históricos (ibid., pp. 151-153, 165-166). Com efeito, o campo de experiência da política é a ação, e a razão de ser da política é a liberdade, e é para garantir a sua continuidade que os homens vivem juntos, politicamente organizados (ibid., p. 146)²⁰⁷.

²⁰⁶ O termo “não-cidadão” pode ser lido enquanto ausência de cidadania, isto é, do não exercício, deliberado ou não, de direitos e deveres associados a tal estatuto legal de um agente mobilizado na construção do viver coletivo; e pode ser lido, ainda, como a não-atribuição ou a não-requisição de nacionalidade do país onde se está a trabalhar e/ou a viver, mas no qual não se nasceu. Pretendemos que na nossa menção ao contraste “cidadãos e não-cidadãos” sejam consideradas essas duas leituras. Não obstante, temos presente que “cidadão”, numa origem política que envolve a ideia de Estado-nação da Modernidade, é lida por alguns como uma abstração, usada numa tentativa diluidora de alteridade e que introduzia, ao mesmo tempo, “a noção de risco ameaçador para a paz que o Estado devia assegurar”, face ao que é discordante, diferente, o outro (Yannuzzi, 2009, p. 4). De tal esfera erradicavam-se “as diferenças ‘intoleráveis’” e eliminava-se do plano conceptual jurídico a noção de inimizade (ibid.). Estes sentidos também nos interessam.

²⁰⁷ Em outra figuração, a de “liberdade interior”, não faz sentido, na visão de Arendt, agir politicamente, pois mesmo sob coerção, pode existir sentimento de liberdade (Arendt, 1961, p. 146). Isto propõe-nos algumas dúvidas-reflexões. Podemos considerar a relevância dessa liberdade interior como ato de resistência política, de recusa das circunstâncias que foram impostas. Aí continua um modo de agência. Aí o sujeito consciente. Mantém-se o pensamento num fio de lucidez, a ânsia de persistir, não perder humanidade, não sucumbir à violência de não se ter qualquer tipo de liberdade, paradigma da condição humana. Não se acalenta, nessa resistência, então uma mudança? Que vida e futuro se perspetivam, se não se puder efetivar liberdade interior num pôr em movimento, num trazer algo novo? E tanto resistência, quanto desejo de mudança, não envolvem um sentir ético acerca de condições, responsabilidades, princípios e valores morais, do agente e dos perpetradores, na dissipação de tal condição imposta? Pode a “liberdade interior” ser, de facto, em qualquer instância, apolítica?

O agir político, livre por princípio, admite pois novos atores e novas ações. Mesmo as suas regras - e “a esfera da vida pública é sempre determinada por certas regras que são tomadas como certas por todos os que atuam” (Arendt, 1953/2007, p. 724) -, não têm pendor de eternidade, nem de incondicionalidade. Na verdade, se o agir político fosse “‘governado por regras’ no sentido normativo ou causal exigido pela teoria ou pela explicação [...] então, por definição, seria não-livre, um ‘processo automático’ no domínio do trabalho ou da obra, não da ação” (Tully, 1999, p. 164).

Os seres humanos assumem identidades em virtude da sua participação nesta atividade intersubjetiva que cria e mantém o “campo de ação”, ou o espaço público político. Precisamente alterar regras é o que irrompe de qualquer forma mais ou menos organizada de atividade humana, sejam ministérios e universidades, instituições de saúde ou prisões (Foucault, 1975). A existência de regras é a condição mesma para, pela ação, que aqui dizemos performativa, elas poderem ser subvertidas e para novas regras serem enquadradas. Trata-se, aí está, de “chamar algo à existência, que não existia antes, que não era dado, nem mesmo como uma cognição ou imaginação, e que, portanto, estritamente falando, não podia ser conhecido” (Arendt, 1961, p. 151).

E quem diz regras, diz vocabulários e diz nexos de poder-saber, que podem instituir sujeitos, como vimos, e que os condicionam na ação política. As teorias da política predominantes hoje seguem na universalização de um determinado estado de jogo e, assim, “obscurecem, em vez de iluminarem, a forma como constituímos e somos constituídos pelos jogos ou práticas em que pensamos e agimos” (Tully, 1999, p. 166). A liberdade e os direitos humanos não devem estar dentro de fronteiras rígidas, sob pena de se tomarem os nexos de poder-saber como verdades universais, negligenciando as suas negatividades ou as exclusões a que procedem para se consolidarem; naquele modo, confinados, cai-se na armadilha de prescrever uma representação de humanidade e de “apresentar uma certa forma de ética como modelo universal para qualquer tipo de liberdade” (Foucault et al., 1988, p. 15). Concordamos que “há mais segredos, mais liberdades possíveis e mais invenções no nosso futuro do que podemos imaginar no humanismo tal como está dogmaticamente representado em todos os lados do arco-íris político: a esquerda, o centro, a direita” (ibid.).

Na dimensão da ação para a liberdade, a noção de agonismo²⁰⁸ pode contribuir para explicar, diferentemente do consenso enquanto conformidade ou unanimidade, que agir politicamente é uma provocação contínua, uma interação que estimula a ação, e os acordos permanecem abertos a questionamento, a pedidos, a negociações, ao testar de regras e meta-regras e à sua potencial alteração (Foucault, 1982, p. 790; Tully, 1999). Foucault faz uma ponte produtiva entre prática da liberdade, mudança de regras no curso da ação e ação agonística - a mudança de regras em qualquer atividade humana regrada, dos jogos às técnicas de governação, expressa em si um agonismo de liberdade, a de falar e de agir diferentemente à medida que se avança no jogo e, ao fazê-lo, modificam-se as identidades enquanto jogadores, isto é, os jogos de liberdade dão-se dentro e contra as regras dos jogos de governação (Tully, 1999, p. 168).

Tal conexão ajuda a caracterizar modalidades de ação política coletiva que saem da esfera de processos eleitorais, da educação política pública²⁰⁹ e das ações de partidos políticos ou dos lóbis. Que saem, no fundo, do tal quadro de regras estabelecidas, tendentemente sedimentadas. A mobilização de esforços não carece aí de uma

²⁰⁸ “Agonismo” é um termo que Foucault apropria do significado grego de “combate”, uma competição física em que os adversários desenvolvem uma estratégia de reação e de provocações mútuas, como numa luta livre (Foucault, 1982, p. 790). Tem mais a ver, então, com incitação recíproca e provocação permanente, do que com confronto cara a cara, que paralisa ambos os lados (ibid.).

²⁰⁹ Entendemos educação política pública primeiramente em modo lato, enquanto compreensão ou explicação da história política, da tradição e organização política de várias sociedades, conduzida em instituições de educação ou por outros modos, formais e informais, de divulgação, ensino e aprendizagem pública, a abranger grandes públicos, com idades e formações diversas; tem um sentido de consciencialização sobre instituições e procedimentos políticos que afetam as sociedades, capacitando para os direitos e deveres incorporados na cidadania, para um ganho de conhecimento que assiste à deliberação sobre valores e ideias políticas e, assim, sobre quem serão os governantes e representantes (Frazer, 1999). Como entendemos, com demais autores, que a educação política não se deverá cingir aos momentos de racionalidade teórica e ao funcionamento das instituições e procedimentos *juridicamente instituídos* de participação democrática, adotamos a ideia de que uma educação política deverá atender também às práticas políticas (Oakeshott, 1962) e consolidar-se propriamente na prática ou atividade democrática com particular relevância, ao mesmo tempo que se promove, reforça e alimenta o amor à *res publica* (Bobbio, 1987). Uma educação política reflete, dentro de tal moldura, um desígnio de “transformação do sujeito em cidadão” (Bobbio, 1987, p. 35). E para nós, tal transformação deve abarcar especialmente os *processos de subjetivação* política, como abordámos no capítulo 2. *Para uma conceptualização das Políticas de Identidade* e no sub-subcapítulo 2.1.1. *Novos sujeitos políticos*. Apoiamos a urgência defendida por estes autores – a de rever hoje e debater atentamente a ideia de educação política, quando estamos perante novas materialidades, espaços públicos e sujeitos políticos; e acentue-se a vertente pública dessa educação, acessível e democrática, uma vez que “[o]s frutos de uma educação política aparecerão na forma como pensamos e falamos sobre política, talvez na forma como conduzimos a nossa atividade política” (Oakeshott, 1962, p. 133).

coincidência de local de nascimento, de nacionalidade, de identidade, de cultura, ou de um mesmo contexto legal ou parlamentar (Butler, 2018; Young, 2006). E, além disso, as ações políticas extrainstitucionais não se baseiam necessariamente em posições de sujeito específicas e identificáveis, nem numa atitude de “reconciliação” de diferenças entre posições de sujeito. Na verdade, “podem basear-se em objetivos sobrepostos e pode haver - talvez deva haver - antagonismos ativos sobre quais devem ser esses objetivos e qual a melhor forma de os alcançar” (Butler, 2009, p. 147).

Tais ações representam a liberdade agónica, para usar o sentido foucaultiano, e a modificação de regras que diversificam a participação democrática. A liberdade de poder falar e agir por si próprio, diferentemente de outro e do estabelecido, participando no poder de modificar um jogo que delimita quem é, e quem não é, sujeito de liberdade.

É assentido que “[a]s políticas de identidade e as lutas pelo [sobre o] reconhecimento são jogos agónicos” em que os sujeitos procuram modificar ou até inverter as regras do jogo, “à medida que as suas identidades e as suas diversas formas de ser mudam ao longo do tempo e das gerações, muitas vezes como resultado da participação em diálogos com outros, diversos” (Tully, 1999, p. 175). Impedindo a sedimentação de regras e de identidades, pela abertura às práticas de liberdade, as políticas de identidade são lutas paradigmáticas *de* e *para* a participação democrática por direito próprio (ibid.).

Como expressão de solidariedade, a ação coletiva política realiza-se admitindo o dissenso enquanto matéria essencial de perspetivação e de conhecimento de argumentos outros. Igualmente na admissão de que, transversalmente a toda a diferença, relembramos, o humano é vulnerável ao que não controla e ao que não conhece, e tem direito a proteção, a persistir e a florescer (Butler, 2009, p. 2). Nesta moldura, a ação política coletiva diz respeito a “campos animados de diferenças, no sentido em que ‘ser afetado por um outro’ e ‘afetar um outro’ fazem parte da própria ontologia social do sujeito” - aí se processa uma subjetivação onde “‘o sujeito’ é menos uma substância discreta do que um conjunto ativo e transitivo de diferenças” (ibid., p. 147).

Resgatemos a referência à solidariedade, pois permitir-nos-á entrar num contraste de práticas políticas coletivas identitárias enquadradas como movimentos sociais - e dentro destes os “novos” movimentos sociais -, sendo que tais contrastes poderão ajudar a consolidar a nossa conceptualização e problematização das políticas de identidade.

Pela índole da solidariedade entendem alguns autores que faz sentido designar alguns movimentos “de pós-cidadania”, porque “procuram frequentemente obter proteções ou benefícios para outros, incluindo, por vezes, toda a espécie humana” (Jasper, 1997, p. 7). Se no século XIX havia causas coletivas e movimentos “de cidadania” que assumiam uma dada forma de solidariedade, como a ajuda aos pobres ou as “cruzadas anti vício”, desde as últimas décadas do século XX observam-se movimentos sociais de outro plano solidário, que pugnam pela proteção do ambiente, pela paz e o desarmamento, pela proteção do estilo de vida e os direitos dos animais, pela denúncia da ambivalência de usos e interesses da ciência e da tecnologia (Jasper, 1997). Estes, diferentemente ainda dos movimentos “de cidadania”, que competiam entre si por círculos eleitorais claramente definidos, fluem mais facilmente entre si, notando-se que os movimentos ambientalistas e feministas, por exemplo, inspiraram em conjunto o movimento antinuclear dos anos 1970 que, por sua vez, originou o movimento de desarmamento do início dos anos 1980 (Jasper, 1997, p. 7).

Designar movimentos de “de pós-cidadania” serve frequentemente outra distinção, desta vez com movimentos do século XIX originados em membros da burguesia e, depois, na classe operária industrial emergente, e cujos esforços eram organizados por, e em nome de categorias de pessoas de alguma forma excluídas dos direitos humanos plenos, da participação política ou das proteções económicas básicas (Jasper, 1997, pp. 6-7).

Com base na nossa investigação e no modo como se entende contemporaneamente a cidadania e os assuntos que mobilizam à participação e deliberação sobre o comum, não subscrevemos essa distinção de movimentos com base em cidadania vs. não-cidadania, e a sua menção serve-nos para frisar dois pontos.

Um diz respeito a uma mudança de ações. Desde um âmbito com interesse particular, afeto a um grupo, passou a perceber-se um arco de ações com intento democrático e, como tal, a intersectar e a articular diversos agentes sociopolíticos com interesses diferentes. O outro ponto diz respeito diretamente ao contraste feito entre movimentos de burguesia e operariado e movimentos de solidariedade, também entre movimentos “de cidadania” e “de pós-cidadania”. Tal corrobora a pertinência, que defendemos, de uma mudança conceptual e de problematização nas abordagens das políticas de identidade e dos movimentos sociais, a exigir mais precisão e adequação às circunstâncias presentes onde as reivindicações designadas de reconhecimento e de redistribuição, como vimos, se entretecem sem disjunções e a sua análise, como a de Honneth, propõe inclusive que se formulem teorias da justiça sustentadas nas dinâmicas sociais.

Ademais, apoiamos a ideia da solidariedade como um bem comum de ordem relacional, que se implementa por uma construção coletiva para fazer frente ao sofrimento, necessidades e interesses de outros, que poderão coincidir ou não com os do próprio, e não por caridade, compaixão ou interesse particular, mas por um princípio de razão prática que raciocina a partir do bem comum, na adesão aos princípios da associação política (Sharon, 2018, p. 114). Neste sentido, não pensamos a solidariedade como um critério adequado de delimitação entre movimentos sociais e, por recurso ao absurdo, poder-se-ia questionar por que razões a solidariedade não se instituiria entre movimentos sociais como os de classe e os de direitos civis, predominantes antes dos anos 1960.

Os movimentos sociais contemporâneos de matiz democrático interessam-nos enquanto forma de ação política coletiva extrainstitucional, que podem incluir-se nas práticas de políticas de identidade. Da sua consideração neste momento da tese pretendemos fazer sobressair duas valências. Primeira, a manifestação em espaço público enquanto vetor corpóreo de consciencialização e visibilidade das exclusões e da precariedade designadas pela normatividade. Segunda, a ilustração de construções alternativas de solidariedade, a partir de uma base de reconhecimento sensível – por um lado, que reconhece a condição de vulnerabilidade afeta a um corpo e o seu direito

a condições que a minimizem e, por outro, que reconhece os “outros”, mesmo que distantes, como companheiros de humana caminhada e morada. De uma e outra, o desenho da luta identitária como jogo que incarna as conexões entre diferença e poder.

Nas análises primordiais dos movimentos sociais da década de 1970, presumia-se “um ator coletivo já existente, capaz de reconhecer a abertura de oportunidades políticas e de mobilizar recursos para fins políticos” (Polletta & Jasper, 2001, p. 286). Os estudiosos focavam, então, a mobilização de recursos e a dinâmica do processo político a partir de quadros de política institucionalizada. Também focavam o que é que levava à frustração das pessoas, passando depois a perguntar-se como e quando, nas situações de exclusão do acesso a canais institucionais, conseguiam as pessoas os recursos para combater a sua exclusão. Nessas perspectivas, os interesses dos atores coletivos residiam implicitamente na própria formulação, isto é, no acesso à estrutura estável da negociação política (ibid.).

Tal presunção foi posta em causa nos estudos dos “novos movimentos sociais” que se expressavam “em torno da paz, da energia nuclear, da autonomia local, da homossexualidade e do feminismo”, e que “pareciam estar a substituir a mobilização política de classe na Europa Ocidental nas décadas de 1970 e 1980” (Polletta & Jasper, 2001, p. 286). Distingua-se que a participação em tais novos movimentos não era prevista pela localização de classe e que os participantes “não procuravam obter concessões políticas e económicas dos atores institucionais, para promover os seus ‘interesses’ em termos convencionais”; em vez disso, “procuraram reconhecimento para novas identidades e estilos de vida” (ibid.). A par do foco na visibilidade e nos ganhos legislativos de certas identidades, começou a construir-se argumentos para as “novas motivações” e estratégias de ação coletiva, orientados já por um olhar que integrava as alterações profundas da formação social que, consoante os autores, era apelidada de sociedade “‘pós-industrial’, ‘programada’ (Touraine), ‘informação’ (Melucci) ou ‘em rede’ (Castells)” (Polletta & Jasper, 2001, p. 286). Assim, ao perceber-se que “[o] controlo social passou a operar simultaneamente através da autorregulação e da penetração crescente de padrões de racionalidade instrumental na vida biológica e emocional das pessoas”, os manifestantes estiveram mais inclinados a “procurar alterar

os códigos normativos e culturais dominantes” (Polletta & Jasper, 2001, p. 286). Tal revelava ser uma atenção e exigência mais complexas, se assim podemos dizer, do que os apelos à tolerância ou à aceitação.

Parte dos designados novos movimentos sociais combinava, assim, objetivos ditos “políticos” com “esforços mais culturalmente orientados” (ibid., p. 287), e encorajavam os analistas a destacar “processos de construção” de identidade para explicar “como a desigualdade estrutural se traduz em descontentamento subjetivo” (ibid.). Isto lançava as bases para uma análise crítica das estruturas de poder centrada nas relações entre diferentes sistemas de dominação, e no confronto com as visões mais antigas acerca do que é “universal” e do que é “particular” (Kauffman, 2017, p. 53). O coletivo negro, lésbico e feminista Combahee River Collective, sediado em Boston e fundado em 1974 - já por nós referido no subcapítulo 2.1. *Que identidade em “políticas de identidade”?* - é largamente apontado como uma faísca que abriu o caminho de demandas de transformação completa dos sistemas sociais e políticos (ibid.).

Podemos dizer, observando a imprecisão de designações como “de cidadania” e “de pós-cidadania” que, diversamente dos movimentos pelos direitos civis e dos primeiros movimentos laborais, os movimentos que despontavam eram habitados tanto por aqueles que já gozavam da maioria ou de todos os direitos dos cidadãos - incluindo a capacidade de mobilização legal e de exercer pressão sobre a decisão política -, quanto por aqueles cuja identidade e representação lhes fora imposta ou, de contrário, não fora reconhecida por tais sistemas sociais (Polletta & Jasper, 2001, p. 287). Com cidadãos de plenos direitos e com cidadãos só com alguns direitos e, ainda, com os não-cidadãos, num quadro normativo desfavorável a certas reivindicações - e, muitas vezes, sem se dispor de recursos legais para contestação e mobilização política -, instituiu-se a base heterogénea que veio a dar espaço para a emancipação identitária, e não apenas de assimilação ou de confirmação categorial.

É neste sentido que também se interpelam os “velhos” movimentos, como os sindicais, questionando a adequação dos seus discursos e a exequibilidade dos seus objetivos quando se confrontam, no entrelaçamento de desafios sociais e geopolíticos emergentes,

com novos dilemas e oposições (nacionais e estrangeiros; qualificados e indiferenciados; velhos e novos; trabalhadores em sector público versus privado, efetivos e precários), problemas de competição e fragmentação interna, refluxos e dificuldades de organização, mobilização e ação a nível global. (Silva, 2009, p. 21, nota 4)

Hoje, os movimentos sociais, se colocados disjuntivamente como “de cidadania/pós-cidadania” e “tradicionais/novos”, reverberando dicotomicamente as problemáticas de redistribuição e reconhecimento, não poderão preencher o quadro dos recursos, dos sujeitos, das demandas, estratégias e objetivos da ação política coletiva, irreduzível que é a uma só voz política, a uma identidade e semelhança de experiência de vida. Irreduzível ainda à “inclusão social” porque se prossegue para a liberdade e para a emancipação, e a partir da diferença.

Integrando agora parte do que foi abordado no subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*, interroga-se o alcance que se conseguirá, na debelação de injustiças, se se persistir na valoração diferencial dos movimentos sociais quando, no decorrer das suas transformações e das transformações do mundo, acabam por interconectar o capital, o trabalho, a saúde, a habitação, o estado social, a educação. Exemplificamos. Pode a preservação ecológica, a paz e o desarmamento nuclear, para a sua eficácia, continuarem a ser vistos como causas desvinculadas do conhecimento dos modos de produção, de consumo e acumulação de capital? Ou da componente de redistribuição, da especialização do trabalho e sua remuneração? Ou do desenvolvimento científico e tecnológico? E das conjunturas que intersectam a sustentabilidade ambiental e social? (Polletta & Jasper, 2001).

As problemáticas são, como temos sublinhado, articuláveis porque são sustentadas pelos impactos mutuamente, e mundialmente, reforçados de diversas estruturas humanas. Muitas daquelas problemáticas e destas estruturas acabam por diluir a demarcação entre o público e o privado (Medina, 2012) e ampliam as frentes críticas, os pontos de resistência, os sujeitos que intervêm a partir de diferentes posições (Laclau & Mouffe, 2001). Também propõem modos de autogovernança que habilitam a reestruturação de atitudes cognitivo-afetivas (Casero & Urabayen, 2020). Algumas

análises sugerem, a partir de solidariedades entre movimentos feministas e *queer* dos EUA e América Central, o modo como identidades “internamente heterogêneas e complexas, constituídas por diferenças e dissonâncias internas e por relações de poder internas e externas”, permitem formar “alianças políticas eficazes que ultrapassam as categorias de identidade existentes e prosseguir uma política libertadora de interligação” (Carastathis, 2013, p. 942). Aí destaca-se que a identidade individual é, ela própria, uma relação entre identidades que são diferentemente valorizadas no social e desigualmente afetadas por sistemas de opressão, como no caso da ativista pobre, lésbica e porto-riquenha; que a identidade não está necessariamente construída à partida e abre possibilidades para encetar, de inúmeras formas, ligações entre as identidades internas do próprio indivíduo e entre as dos diversos grupos; e, por fim, que é da integração dos aspetos anteriores que se alcança um equilíbrio interno, que falta nos movimentos sociais de “assunto único” [one-issue movements] (ibid., pp. 942-943).

As solidariedades analisadas sublinham que “o corpo emancipado *deve* viver através de muitas identidades e em muitos movimentos” (Carastathis, 2013, p. 961, *itálico nosso*), notando não só o sentido de irredutibilidade das identidades e lealdades de cada um a uma só, como o valor de um equilíbrio que se pode atingir no diálogo interno e na criação de relações entre tais identidades, um equilíbrio que se expressa numa afinidade simultânea com várias causas, a capacitar para a construção da solidariedade e para a sua efetivação. A possibilidade de um alinhamento e de união com pessoas “externas” a dado movimento, que não se identificam com as identidades sexuais e de género superordenadas depende do reconhecimento e da organização das intersecções contra opressões simultâneas (ibid., p. 946).

Com efeito, só é possível enfrentar as injustiças estruturais, sejam “locais” ou globais, através da ação conjunta e de corresponsabilidade para intervir, obtendo resultados diversos (Young, 2006).

Perceba-se a corresponsabilidade do seguinte modo.

Frequentemente a responsabilidade é tematizada a partir de uma ordem legal, no direito penal ou no direito civil, para, por um lado, “delimitar e isolar os responsáveis, distinguindo-os de outros, que por implicação não são responsáveis” e, por outro, para

sancionar ou exigir uma compensação deles, e apenas deles, agentes individuais, por uma ação passada (Young, 2006, p. 720). No caso da responsabilidade relativa à injustiça estrutural, a preocupação dirige-se a um conjunto contínuo de processos que se entende ser provável continuarem a produzir danos, a menos que haja intervenções nos mesmos; e note-se, em acréscimo, que a temporalidade de atribuir e assumir responsabilidades está preponderantemente focada no futuro (ibid., p. 722). A questão já não se desenvolve enquanto culpar e punir alguém, ou muitos, “mas sim ordenar àqueles que participam através das suas ações no processo, que o mudem” (ibid.)²¹⁰. Porque todos na sociedade têm, de alguma maneira, parte no estado das coisas, sem que seja possível isolar ou identificar quem contribuiu mais e de que modo, partilha-se a responsabilidade pela alteração das estruturas com vista ao seu melhoramento, e isto é transposto em corresponsabilidade política (ibid., p. 723).

Diferentemente do modelo de responsabilidade por culpabilização, aqueles que podem ser considerados vítimas de injustiça estrutural são chamados também a uma partilha de responsabilidade na mudança, envolvendo-se com outros em ações coletivas pela alteração de estruturas danosas no presente e salvaguardar o futuro social (Young, 2006, p. 724).

No subcapítulo 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?* desenvolvemos que o agir político não se resume à política institucionalizada, como a parlamentar, sindical ou partidária, pelo que as demandas políticas identitárias podem encontrar outras vias de reivindicação, como os movimentos sociais que se manifestam no espaço público físico. Embora a linguagem, os meios de comunicação, as esferas culturais e intersubjetivas sejam parte responsável por condições para o reconhecimento, tornando visíveis, trazendo à realidade, os que foram excluídos ou negados do espaço público político, nem sempre o fazem, pelo que, quando tudo parece negar a existência de tais necessidades, é o protesto que insere o invisível, o negativo, na linguagem, no

²¹⁰ Nem sempre é possível rastrear “a relação causal específica entre as ações de determinados indivíduos ou organizações e os resultados estruturais”, pelo que, segundo Young, “não faz sentido procurar exigir a compensação ou a reparação de apenas e de todos aqueles que contribuíram para o resultado, e na proporção da sua contribuição”. Além disso, “[a]s injustiças produzidas através das estruturas não acabaram, elas continuam” (Young, 2006, p. 722).

discursivo, no político. Através dos corpos que enfrentam a imprevisibilidade do seu encontro com outros e arriscam a violência, até o perigo de morte, e enunciam, até mesmo sem palavras, pela evidência da sua materialidade, que existem (Butler, 2018, pp. 9-10) e, como tal, necessitados de condições de realização de vida. Nas suas mais diversas expressões e na conexão com os media, em imagens que viajam distantemente, estes protestos podem inspirar e mobilizar para outras demandas, incarnando as preocupações que são, afinal, de muitos mais.

Reiteramos que estabelecer uma base de distinção de causas e movimentos como os de gênero, ecológicos, antirracistas, étnicos, identitários ou anti-sexismo, no contraste com “lutas dos trabalhadores” e “lutas de classe” (Laclau & Mouffe, 2001, p. 159) é falha de rigor e, por isso, arrisca gerar problemas onde eles não deveriam existir, implicando radicalização de posições e um consequente exílio da corresponsabilidade política. Naquela base de distinção está a insistir-se na denominação “de classe” para o que na realidade é a “amálgama de uma série de lutas muito diferentes ao nível das relações de produção”²¹¹ e que, para mais, são “separadas dos ‘novos antagonismos’ por razões que mostram muito claramente a persistência de um discurso fundado no estatuto privilegiado das ‘classes’” (ibid.).

Preferimos o debate que sugere, em alternativa, um “denominador comum” entre “velhos” e “novos” movimentos ou, mais adequadamente, “entre as lutas do século XIX contra as desigualdades legadas pelo antigo regime e os movimentos sociais do presente” (Laclau & Mouffe, 2001, p. 160). E tal convergência, ou partilha, encontra-se no imaginário igualitário que procura derrubar o princípio hierárquico presente no poder e nos modos de ser, e instaurar uma equalização de condições de vida, independentemente do lugar social ocupado (ibid.).

As acusações de “estreiteza e fragmentação” apresentadas às políticas de identidade não se confirmam num âmbito político-prático (Kauffman, 2017, p. 55). Ainda que a tendência inicial nas ações políticas coletivas fosse o “localismo, a introspeção e a organização em pequena escala”, desagua-se progressivamente no

²¹¹ Como desenvolvido no sub-subcapítulo 2.1.1. *Novos sujeitos políticos*.

reconhecimento de que, apesar de mais complexa e árdua, a progressão da ação é hoje possivelmente global (ibid.), e faz-se na exigência de articulação de interesses e de identidades.

Recordamos, a propósito de ação ou mobilização global, protestos nascidos num contexto histórico e sociopolítico particular, até de ordem local, que passaram a ser replicados em distintas partes do mundo em anos consecutivos, alguns mantendo-se nos nossos dias, o que lhes granjeou uma dimensão global e, em alguns casos, articulação transnacional. Como o movimento *Somos Hermanas*, o ACT UP - *AIDS Coalition to Unleash Power*, o *Movimiento de las Madres de Plaza de Mayo*, a *Primavera Árabe*²¹², o *Black Lives Matter*, o movimento *Occupy*, o *ŽuC – Women’s Feminist Antimilitarist Peace Organization*, o ativismo *Ni Una Menos*, a *Marcha do Orgulho Gay e LGBTQIA+*, e o movimento *Women in Black*. A estes exemplos²¹³ pode atribuir-se um fio condutor - lutar contra o aprisionamento do *poder fazer*. Cativo que está dos mecanismos de branqueamento da violência política, dos sistemas interligados de opressão (Žižek, 2013), das instrumentalizações que reduzem os humanos a identidades circunscritas e fixas (Somerville, 2020), dos mecanismos cegos à diferença e à dignidade de vidas, cegos à memória, à autonomia e à igual participação no comum (Athanasίου, 2017).

Como referimos a partir do estudo de movimentos sociais democráticos transnacionais – no caso, entre os EUA e a Nicarágua - (Carastathis, 2013), a articulação de identidades diferentes ocorre quer ao nível do movimento em si, e deste com outros movimentos, quer ao nível individual, de cada ativista que nele participa, porque as identidades são múltiplas em qualquer destes níveis, e cinzeladas pela intersecção de opressões de diversa ordem, mesmo moral. Inclusive, essa multiplicidade é resistência

²¹² “Primavera Árabe” designa um conjunto de movimentos de protestos pró-democracia, anti violência estatal e anticorrupção económica, que ocorreram sobretudo entre 2010 e 2013, começando na Tunísia, mas depois alastrando a outros países árabes como o Egito, a Turquia, o Iémen, a Líbia e a Síria. Na Tunísia e no Egito os regimes autoritários caíram na sequência de tais protestos.

²¹³ Estes e outros exemplos podem ser encontrados na página do programa “Social and Behaviour Change” da UNICEF <https://www.sbcguidance.org/understand/social-movements>; em *War Resisters’ International* https://wri-irg.org/en/network/about_wri e também em *Waging Nonviolence People Powered News & Analysis* <https://wagingnonviolence.org/> [acedidas em 30 de novembro de 2024].

política, consciente ou não, à redução a um essencialismo, sendo habilitada pela criação de relações entre todas as identidades, e não pela supressão de uma ou mais. Por conseguinte, os membros de grupos multiplamente oprimidos enfrentam “o desafio existencial de construir pontes internas e externas” que instituem um equilíbrio dialogante (ibid., p. 960). Assim, é premente consciencializar para a falsa separação de aspetos da identidade que, por vezes, é levada a cabo por movimentos sociais dominantes para forçar uma dada ideia de coligação, mas também estruturalmente quando a sociedade ensina a negar, reprimir ou mesmo aniquilar determinadas identidades individuais (ibid.).

Estamos a realçar que a efetiva intersecção de identidades no indivíduo, num grupo e entre grupos, como se dá numa prática política de solidariedade de movimentos sociais, fragiliza a argumentação essencialista acerca das categorias e do poder opressivo, onde se abstraem as experiências de membros relativamente privilegiados dentro do grupo oprimido e, universalizando-as falsamente, se tornam representativas de todos os membros do grupo (Carastathis, 2013, p. 961). Pense-se na combinação de opressões e de identidades que se dá na condição de uma mulher pobre imigrante, ou de uma pessoa não-binária negra, ou *gay* muçulmano, e na condição de indígena mãe solteira desempregada. Os “multiplamente oprimidos” são muitas vezes desconsiderados dos movimentos sociais essencialistas, onde se totaliza o social sem atender ao facto de que as opressões identitárias não são vivenciadas de forma fragmentada, isto é, uma de cada vez, mas sim cumulativamente (ibid., p. 961). Por tanto, é sustentável que cada um se conceba mais plenamente em relação a outros em ações políticas que promovam coligação de identidades e que articulem as ligações existentes entre sistemas distintos de opressão (ibid.)²¹⁴.

Os movimentos *queer* expressam, talvez melhor do que outros pela sua mais extrema condição de “marginalidade” conceptual e simbólica, a experiência quotidiana

²¹⁴ Também aludimos a este pensamento sobre uma auto-conceção e autoestima mais plenas, tratando-o numa esfera correlata, a do sentimento de pertença - pertencer a uma comunidade política democrática, pela participação no debate e deliberação e em movimentos sociais democráticos, pode configurar o “pertencer” enquanto exercício de liberdade, no subcapítulo 3.1. *Acerca do reconhecimento e da redistribuição*.

das forças desumanizadoras de mecanismos de opressão social e estatal, contribuindo, em acréscimo, para expor a relacionalidade transnacional e inter-racial que são obscurecidas por nexos de poder-saber paroquiais. E fazem-no na atenção às contradições internas da identidade, às conexões entre poder e diferença, e às operacionalizações entre poder normalizador e dominação social e estatal (Somerville, 2020). Nestas críticas serve de exemplo a Guerra do Golfo, que segue intimamente ligada às guerras ditas domésticas dos EUA contra as drogas, contra os imigrantes, sobre a SIDA e as normas de género. O que aí se dá é uma soma de todos os medos, em que a expansão das ordens supremacistas-religiosas, o hétero-patriarcado e a inclusão social diferenciada convergem em sistemas instáveis de exploração, abandono, incapacitação, dominação e inclusive de extermínio, onde se designam muitos como ameaças, inimigos do modo de ser e fazer nacional, ou ocidental, e se forçam tantos a viver sob a arbitrariedade da violência ou em condições de estado de sítio (ibid., pp. 54-55).

A luta pela democracia e pelos direitos humanos, a luta contra o autoritarismo, contra a xenofobia, contra a militarização das forças policiais, a luta contra o poder homogeneizador do capitalismo global, a denúncia da negligência ou indiferença do Estado em matérias de saúde pública e educação, o antirracismo e o anti sexismo, a exposição da corrupção na política e nos mercados, ou a luta pelo Estado social – são expressões de um desejo de pensar e de fazer de modo alternativo ao que é dominante e de agir criticamente face ao poder normalizador. Como Michael Hardt e Antonio Negri (2004) ou Jean-Luc Nancy (2000) propõem em comum nas suas teorizações acerca da subjetivação política, as noções de multitudine e de singularidades respetivamente, sendo intrinsecamente plurais, perturbam ou mesmo desmantelam as taxonomias sociais dominantes e as correspondentes taxonomias identitárias.

A possibilidade de ser de outro modo insinua-se na ordem dominante como um desejo partilhado que perspetiva uma mudança qualitativa das imaginações coletivas (Poole, 2019; Stavrides, 2014).

O futuro exige, pois, solidariedade e compromisso democráticos, e corresponsabilidade política, também intergeracional, isto é, afeta às gerações presentes, mas também entre estas e as que estão por nascer (Braidotti, 2013, p. 185).

No manifesto do *Combahee River Collective*, de novo, podia ler-se que “a libertação de todos os povos oprimidos exige a destruição dos sistemas político-económicos do capitalismo e do imperialismo, bem como do patriarcado” (1977/2017, p. 19). A compreensão dos constrangimentos impostos à liberdade social, em todos os povos, por parte de sistemas de gestão, organização e simbolização do mundo global, oferece-se como uma mudança de perspetiva profunda, consentânea com a possibilidade de um futuro outro. Em vez de promover os que experimentavam localmente múltiplas formas de opressão, no caso lésbicas negras, a representantes de um eleitorado, o manifesto projetou uma visão sociopolítica mais ampla e estruturada que extravasava interesses de grupos políticos. Porque a criação de melhores condições de vida pressupõe um “empenho ativo”, e o desenvolvimento de “análises e práticas integradas” baseadas na consciência de que é a síntese das opressões raciais, sexuais, heterossexuais e de classe a responsável por gerar as condições vividas (Combahee, 1977/2017, p. 15). Estas bases continuam-se no foco analítico interseccional sobre os modos como os sistemas de dominação e relações de poder se combinam e se sobrepõem; e continuam-se também em movimentos que preterem formas de poder de tipo *top-down* e uma liderança carismática, em favor de abordagens mais colaborativas, onde todos são potencialmente “líderes visionários” (Kauffman, 2018, p. 73).

Experimentamos uma base prático-conceptual que nos permite afirmar a possibilidade de projetos democráticos interseccionais. Projetos no sentido de esboço dos atos necessários para alcançar uma meta e, ao mesmo tempo, projetos no sentido de projetar, de lançar longe. Uma meta – renovar e criar modos de um fazer ético-político através das experiências concretas, diversas e incarnadas da contemporaneidade. Lançar longe – o olhar, enquanto *ver*, metáfora para conhecer e para imaginar, que vai mais além porque integra o que não via antes e se move de onde está para um ponto outro.

Eis uma gramática de tais projetos. O corpo-desafio, a subjetividade incarnada e dinâmica, novos sujeitos políticos, a ação política democrática não institucionalizada, o pensamento em complexidade e relacional, a ontologia social e sensível. Prepara o

exercício da liberdade e da democracia sob uma perspectiva mais que identitária - no sentido em que a identidade se despojou de uma especificidade cultural, substancial e pessoal, para proceder num movimento de sobredeterminações e deslocações que gravitam uma alteridade materializada. Por outro lado, tal gramática pondera o alcance político e empoderador do *poder com* e experimenta *ser com*. Caminha-se com as suas dinâmicas e resistências, para a consolidação e transnacionalização das instituições democráticas e da sociedade civil, para a renovação do político e da política, e para “uma ideia de vida [...] que seja o fundamento de um pensamento democrático radical” (Mbembe, 2021a, p. 230).

Em tais projetos, materializam-se articulações entre o universal e o comum, que não são a mesma coisa. A aceção mais usual de universal implica uma “relação de inclusão em alguma coisa ou entidade já constituída”, e, doutra forma, a característica nuclear do comum é a comunicabilidade e a partilha - aliás, “[é] graças a esta partilha e comunicabilidade que produzimos humanidade” (Mbembe, 2021a, p. 110). Recordamos por isso uma dúvida que esteve implícita em algumas das nossas análises e marca a política democrática presente e futura - saber se a diversidade de identidades no mundo político contemporâneo conduzirá a um aprofundamento da lógica de pluralidade e liberdade inerente ao processo democrático ou, então, se conduzirá, “como alguns preveem, a uma implosão do social e a uma sociedade radicalmente desregulada que criará o terreno para soluções autoritárias” (Laclau, 1994, p. 5).

Estamos cientes dos “mas” e dos “se” que se abrigam nestas indagações. Se, como vimos no sub-subcapítulo 2.1.1. *Novos sujeitos políticos*, a ideia de uma representação universal a partir de um sujeito específico, nas deslocações complexas de matérias-primas mundiais inéditas, é desadequada e considerada inclusive antidemocrática, por outro lado, o respeito, por princípio, de todos os particularismos, suscita uma outra dúvida – está-se disposto a abrir caminho a particularismos que expressem práticas antissociais? (Laclau, 1994, pp. 4-5).

É fundamental ter presente, sintetizando considerações sobre as quais nos debruçámos neste trabalho, que os direitos democráticos são “direitos que, embora pertencendo ao indivíduo, só podem ser exercidos coletivamente e que pressupõem a

existência de direitos iguais para os outros” (Mouffe, 1993, p. 19). Ter presente também que a liberdade social pode ser construída como processo de articulação das liberdades individual e política (ibid.). Além disso, reconhecer que os particularismos identitários não inviabilizam valores universalizantes, como se viu, e nem é de valores de um “grupo universal” que se trata, como concebido no passado. Diz respeito, antes, a “uma universalidade que é o próprio resultado do particularismo” e, neste sentido, o universal é muito mais democrático (Laclau, 1994, p. 5).

Com certeza, ninguém, nada, poderá garantir que uma proposta de diálogo articulado entre universal e particular, mesmo com base numa reconfiguração de direitos e de liberdade sociais, seja bem-sucedida, mas “é evidente que vale a pena lutar por ela” (Laclau, 1994, p. 5). E declara-se, portanto, na expressão “vale a pena lutar”, que é próprio da condição da democracia que exista uma intransponibilidade entre o que se tenta alcançar e as capacidades para ter sucesso nessas tentativas (Laclau, 1994, p. 5). Através de novos sujeitos políticos, a prática democrática sublinha, em permanência, a distância que se coloca entre o ético e o normativo. Mas este é um intervalo criador, quando se lê o ético como “um investimento radical [...], o aspecto de uma decisão que não é predeterminado por um quadro normativo existente” e quando, por sua vez, se lê o normativo como “a forma sedimentada de um acontecimento ético inicial”, contingente, portanto (Laclau in Butler et al., 2000, pp. 81-82).

Intransponibilidades e intervalos, ou as distâncias entre o que se é, o que se quer ser e o que se pode vir a ser, são mantidos pelo disruptivo, ou fraturante, que representa a oportunidade de negociar, através do político, a particularidade e a universalidade (Laclau in Butler et al., 2000, pp. 81, 86) ou, ainda, de sugerir imagens de uma sociedade justa e livre.

E é também neste esteio que se pensa “na possibilidade de relançar novos projetos emancipatórios que sejam compatíveis com a complexa multiplicidade de diferenças que moldam o tecido das sociedades atuais” (Laclau in Butler et al., 2000, p. 86).

Quando referíamos as equivalências democráticas entre lutas sociais no subcapítulo 2.2. *Que política em “políticas de identidade”?* interpretava-se que, para

consolidar no tempo aquilo que começa por ser uma “subversão”, traduzido em políticas e formas de agência instituídas e democratizadas, se deve atender a um deslocamento da identidade, enquanto fundação, para os contextos da sua aparição ou presença. Isto é, por contraste com a equivalência enquanto relação de identidade entre objetos, na relação de equivalência democrática não há tautologia, pois “a substituíbilidade que se estabelece entre certos objetos só é válida para certas posições dentro de um dado contexto estrutural” (Laclau & Mouffe, 2001, p. 63). O que Laclau e Mouffe afirmam é que, na equivalência democrática dá-se uma existência real à negatividade enquanto tal – certas formas discursivas anulam, através da equivalência, a positividade absoluta do objeto, e aquilo que pareceria não materializável, a negatividade, “alcançou uma forma de presença” (2001, pp. 128-129).

É porque o social é penetrado pela negatividade - isto é, pelo antagonismo - que não atinge o estatuto de transparência, de presença plena, e que a objetividade das suas identidades é permanentemente subvertida. A partir daqui a relação impossível entre objetividade e negatividade torna-se constitutiva do social.
(ibid.)

Lutas contra o racismo, contra o sexismo e contra o capitalismo, que comumente são apresentadas como não relacionáveis, podem estabelecer, sob aqueles princípios de equivalência democrática, solidariedades que abandonam o seu caráter primordialmente identitário e criam os contextos de aparição de tais identidades (Mouffe, 1993, p. 19). Aderem, ao mesmo tempo, a exercícios de cidadania que extravasam a cidadania conotada com acordos sobre bens ou sobre procedimentos universais de negociação, conotada ainda com valores abrangentes, ou com a partilha de uma identidade e de quadros constitucionais e legais (Tully, 2002, p. 157).

Não se dá o caso de os interlocutores transcenderem as suas identidades práticas e chegar a acordo a partir de uma perspectiva imparcial. Na verdade, trocam razões que decorrem precisamente da sua situação e movem-se entre perspectivas e contextos (Tully, 2002, p. 172). O processo de tornar-se sujeito, que é parte do processo de tornar-se cidadão, passa, entre outras coisas, por particularismos livremente proclamados, em

que “o reconhecimento desta diferença pelos outros é precisamente a mediação através da qual eu me faço relação com eles” (Mbembe, 2021a, p. 109). Assim, o reconhecimento da diferença não tem de ser incompatível com o princípio de uma sociedade democrática, uma vez que, a democracia significa também a possibilidade de identificação com o *outro* (ibid., p. 108).

Portanto, não se tratando de transcender as identidades para levar a cabo boas negociações, é com efeito o caso que pessoas com identidades étnicas, religiosas, de género, nacionais, culturais, de “raça” e linguísticas bastante diversas podem chegar a “acordos negociados, provisórios e contextuais que envolvem compromisso, um elemento de não consenso e, por isso, requerem análise e revisão após a implementação” (Tully, 2002, p. 172). Estas características são ainda mais relevantes quando “o aparecimento do estranho no campo da nossa vida comum e da nossa cultura nunca mais ocorrerá no modo de anonimato”, isto é, abstraído de condições de vida e de uma situação corpórea (Mbembe, 2021a, p. 110). A democracia futura, inserida numa política do mundo, depende das respostas que se conseguir dar à solicitação do *outro* e “saber quem é meu parente, como tratar um inimigo e o que fazer com os estrangeiros” (ibid.).

Esta é uma encruzilhada na construção do comum. Pondera-se quem é excluído desse comum e do seu futuro. Quem é forçado a viver na margem dessa realização sem permissão, portanto, para “participar no artifício humano” (Arendt, 1962, p. 302). Pensa-se que quem não faz parte do comum é representado apenas na sua individualidade, absolutamente única, e que por ser “privada de expressão num mundo comum e de ação sobre ele, perde todo o significado” (ibid.).

Hoje, tal como quando Arendt o observou, há milhões de pessoas a viver tais circunstâncias de exclusão, opressão e violência. A ser-lhes negada humanidade e a serem expulsas da Humanidade. Razão por que se deverá insistir em diversificar modos de participação no comum e de capacitar a autonomia política.

Estes são axiomas do viver pleno e do agir ético-político. Da sua ausência define-se mesmo o sentido de desumanização e de medo.

Considerações Finais

[...] que para que as coisas existam duas condições são necessárias, que homem as veja e homem lhes ponha nome.

José Saramago, *A Jangada de Pedra*²¹⁵.

[...] Como se pode olhar uma coisa sem lhe pôr nome, Tem de se esperar que o nome nasça. Ficaram os três a olhar, sem outras palavras, enfim Pedro Orce disse, Vamos, era tempo de deixar o passado entregue à sua inquieta paz.

José Saramago, *A Jangada de Pedra*²¹⁶.

Uma outra epistemologia política?

A política sempre lidou com o idêntico e com o diferente. Mas quando nos adentrámos nas políticas de identidade e na sua complexidade interseccional, ancorámo-nos numa relação entre identidade e diferença capaz de construir possibilidades de pensar e de fazer política de outro modo. Por isso, não pudemos abandonar a forma no plural do título da tese - “políticas de”. Se nem toda a política de identidade subscreve uma relação entre identidade e diferença que dê entrada a uma nova epistemologia política, todas, porém, lidam a seu modo com a diferença. Ajudaram-nos validamente, no conjunto, a formular a hipótese de um horizonte político democraticamente vivo, renovador, ético e progressivamente mais responsivo, a partir da identidade, mas experimentando ir além da identidade.

Paradoxal e ambígua são adjetivos que podemos atribuir à esfera política (Connolly, 1991) porque o humano e a humanidade não são algo pré-concebido, nem permanecem iguais no curso do tempo incarnado. São erguidos sobre dado complexo conceptual e prático como aquele que traduz o consentimento, a razão, o diálogo ideal

²¹⁵ Na edição de 1991, p. 71.

²¹⁶ Ibid., p. 87.

e o “direcionamento superior do ser” em quadros institucionais, num conjunto de tradições e em fóruns políticos para a enunciação de objetivos públicos. Tal complexo conceptual e prático instituiu, racionalizou e naturalizou um perfil de “inequívocidade” acerca dos pontos comuns entre humanos, e desta construção de um comum emergiram identidades exemplares (Connolly, 1991). Mas, por inerência do trabalho de instituir um comum, emergem as diferenças que, muitas vezes, criam “lesões, crueldades, subjugações, constrangimentos e restrições” a carecer de agir politicamente para a justiça e para a refiguração do bem comum (ibid., p. 93). A política é, pois, “simultaneamente um meio através do qual os objetivos comuns são cristalizados e o meio consumado através do qual a sua transcrição em harmonias musicais é exposta, contestada, perturbada e desestabilizada” (ibid., p. 94).

Pretendeu-se materializar com o presente trabalho de investigação o valor político da diferença e da alteridade enquanto pilares corpóreos das identidades, tentando contribuir para uma ideia de sociedade onde “o paradoxo da diferença encontre expressão na vida pública” (Connolly, 1991, p. 94). Uma sociedade mais capacitada para imaginar e traduzir a situacionalidade e a corporeidade num mundo de ensejo ético-político progressivamente inclusivo. Para que uma universalidade não signifique, portanto, totalização, nem imobilidade, porque é refigurada a partir de resistências políticas produtivas e a partir de dinamismo categorial.

A tese formula assim a energia vital das políticas de identidade enquanto recurso democrático e enquanto íntima inscrição do corpo na liberdade e justiça sociais. Apoiou-se primeiramente na atual especificidade de identidades de género não-binário, *queer*, intersexo e de identidades de “raça”. Para depois, do que delas se compreendeu acerca da significação da diferença pelo poder, de autonomia e agência políticas extrainstitucional e extrajurídica, tentar alargar, pelos eixos do corpo-desafio e do corpo-argumento político, os desígnios de um agir ético-político democrático às circunstâncias humanas da contemporaneidade.

Destacou-se a subjetivação política enquanto processo dialógico, radical, revisível, que cria, em potencial inesgotabilidade, sujeitos e relações de poder, também modos outros de resistência e vias de alteração estrutural. Num jogo performativo

questionador das dissociações entre reconhecimento e redistribuição, que proporciona contra-argumentos a uma suposta incompatibilidade entre identidades e construção do comum, ou ainda, entre identidades e autonomia política.

Ao interrogarmos a possibilidade de uma outra epistemologia política, confirmámos modos de as PdIC quebrarem a confiança do dominante nos seus pressupostos universalistas (Butler, 2000, p. 179). Através da compreensão de como o “natural”, o “universal”, a “verdade” podem ser noções equívocas, produtos de contingências e, por isso mesmo, a precisar de atualização face a condições hoje inéditas. Deixar inquestionados os sentidos sedimentados, é negligenciar os danos das estruturas que eles fundam e legitimam, prolongando no futuro as injustiças que ocasionam.

O corpo não-normativo questiona a regulação, a legitimação e a inteligibilidade dos critérios que o nomeiam irreal, anormal ou com patologia. Muitas dessas representações são dicotomizações, que não deixam de ser também um exercício de poder, pois “o segundo termo é apenas o outro do primeiro, o lado oposto (degradado, exilado, suprimido) do primeiro e a sua criação” (Sarup, 2005, p. 9). Sob o peso das naturalizações, das falsas polarizações conceptuais e de simplificações categoriais, que suportam modos hegemónicos de organizar e gerir o mundo, proscreve-se o segundo termo da dicotomia e, assim, o “artificial”, o “indigno”, o “abjeto”, o “diferente”, o “anormal” e o “deficiente” quase sucumbem perante a força do hegemónico. Quase. Porque neste limiar tenso fortalece-se o contributo de identidades e de experiências desconsideradas socio, política e economicamente, embora sujeitas a essas mesmas estruturas que padronizam as interações de toda a sociedade. Um contributo vital, incarnado e pulsante, porque são pontos de resistência política a novas formas de subordinação e a novos modos de aprisionamento do poder fazer e do poder ser. Porque são também vetores ontológicos, criadores, renovadores e transformadores da realidade e das representações que dela se constrói.

Deste prisma, defendemos que pensar a política requer compreender melhor os fundamentos das reivindicações sociopolíticas atuais e a diversidade de relações entre corpo e poder, que a compleição democrática atual ainda não consolidou. Aderimos

nesta investigação ao intuito de fortalecer uma teoria da subjetividade que trate a pluralidade de sujeitos políticos e de processos de subjetivação, que compreenda o (des)encontro complexo de várias identidades num mesmo sujeito. Múltiplo e até contraditório, o sujeito político habita tantas posições quantas as relações estruturadas em que participa e em que é instituído (Mouffe, 1993, p. 20), deverá estar consenciente do trabalho de articulação de diferenças internas e externas, para construir uma base solidária não-essencialista de luta política.

Pensamos que no futuro as políticas de identidade continuarão no interesse filosófico, sustentadas pela contínua e profícua emergência de relações de poder e de forças de dominação estruturais, que as contingências do mundo humano sempre diversificam e não antecipam. E a tais ameaças do comum, da democracia e da humanidade deverá contrapor-se renovados modos de agir ético-político, de criação de liberdade e empoderamento.

Note-se que o empoderamento é diverso de uma autonomia *tout court*. Esta põe-se enquanto conceito fechado, a enfatizar o direito de manter os outros fora e de evitar que interfiram nas decisões e ações (Young, 1990, p. 251). Por contraponto, o empoderamento é um conceito aberto, “de publicidade e não de privacidade”, que implica a existência de outros públicos, e pode definir-se como,

a participação de um agente na tomada de decisões através de uma voz e voto efetivos. [...] Os agentes que têm voz para discutir os fins e os meios da vida coletiva, e que têm meios institucionalizados de participar nessas decisões, quer diretamente quer através de representantes, abrem-se a um conjunto de públicos em que nenhum tem autonomia. (Young, 1990, p. 251)

E embora estejamos de acordo, no geral, com estas linhas, notamos, todavia, a ênfase nos que *têm voz para discutir os fins e os meios da vida coletiva*, e que *têm meios institucionalizados de participar nessas decisões*. A nosso ver, na reflexão de Young o empoderamento continua, todavia, espartilhado, uma vez que tem a prerrogativa da representação política e esta, por sua vez, depende de meios ideológicos e institucionais para efetivar uma “política da diferença”, ou seja, o reconhecimento e a afirmação de

diversas reivindicações sociais ocorre por “representação política e celebrando as suas características e culturas distintivas” (1990, p. 241)²¹⁷. No sentido aberto e público que Young bem sublinha acerca do empoderamento, incluiríamos os modos extrainstitucionais, que expusemos ao longo do nosso trabalho. No entendimento que contruímos de performatividade política e dos processos de subjetivação política, também das formas de solidariedade e dos afetos, a conectar esferas consideradas independentes, como a razão pura e a liberdade, através de um pensamento sensível que aproxima ao lugar do *outro* e que explora o possível também a partir desse lugar. É um exercício político de perspetivação de outra realidade, quiçá mais justa, menos violenta, através de mundivisões capacitadas para destrinçar os modos em que se domina e se é dominado, e as condições de fratura.

Encarar o empoderamento de modo mais alargado é sobretudo relevante quando inferimos, a partir de contestações, conflitos, exclusões e atos de violência um pouco por todo o mundo, que não podemos contar sempre, do lado institucional, com a disponibilidade para se ser ouvido, ser conhecido e ser reconhecido. Os efeitos do racismo e da discriminação racial continuam a justificar que o atual secretário-geral da ONU, António Guterres, tenha reforçado em março de 2024 que “é necessário que governos avancem com políticas e outras medidas para eliminar o racismo” e que “as empresas de tecnologia devem abordar o preconceito racial também na inteligência artificial”²¹⁸. Silvia Rucks, chefe das Nações Unidas no Brasil nessa mesma data, sublinhou também que as “[m]ulheres negras são mais afetadas pela pobreza, discriminação e violência”, denotando que, no Brasil, prevalece a violência contra a população negra e “[o] assassinato de pessoas negras, juntamente com a alta incidência de violência sexual e feminicídio contra mulheres e meninas negras, persiste em níveis

²¹⁷ Tal reconhecimento pressupõe que “[n]a vida pública, as diferenças permanecem não assimiladas, mas que cada grupo participante reconhece e está aberto a ouvir os outros. O público é heterogêneo, plural, [...] um lugar onde as pessoas testemunham e apreciam diversas expressões culturais que não partilham e que não compreendem totalmente” (Young, 1990, p. 241).

²¹⁸ Estas declarações encontram-se na página web da ONU News <https://news.un.org/pt/story/2024/03/1829396> [acedida em 08 de dezembro de 2024].

altos, deixando um rastro de dor e injustiça” (ONU, 2024)²¹⁹. Podemos recordar exemplos que já sublinhámos e que, embora abarcando outros momentos históricos, repercutem ainda os seus efeitos e focos de tensão no presente, como a guerra civil Síria, o conflito israelo-palestiniano, a violência no Ruanda entre Hutus e Tutsis, na ex-Jugoslávia, entre sérvios e bósnios e, ainda, os motins entre hindus e muçulmanos na Índia (Sen, 2006).

Deste modo, reiteramos a insuficiência do processo de reconhecimento político institucional para mitigar injustiças de acesso na participação política e na negociação dos termos de reconhecimento, porque não são acessíveis a todos os sujeitos políticos; e, sobretudo, quando tais meios não admitem sequer a existência de certos problemas porque não validam ou legitimam como sujeitos políticos de direito os “invisíveis”, os “que não contam”. Pense-se em pessoas deslocadas, migrantes ilegais, trabalhadores clandestinos e, enfim, nas vidas cujo género, sexualidade, etnia, “raça”, idade, corpo incapacitado ou doente, lhes determina tratamento social e institucional negligente, insuficiente, desadequado ou inexistente.

A equalização das condições de vida digna não deve, pois, passar ao lado do compromisso ético. Frequentemente, derivou-se a viabilidade da vida ética de alguma “autoridade, comando ou contrato básico [...] colocado acima do questionamento”, algo que porventura serviu precisamente o resguardo de uma “ligação interna entre a reação ética e a perturbação da identidade” (Connolly, 1991, p. xix). Porém, a conjuntura singular hodierna entrega-nos mundos ambivalentes e paradoxais e, na negociação política das desigualdades discriminatórias e opressivas, deve debater-se as condições de possibilidade de outras fontes éticas.

Destacámos na tese a noção de precariedade, com Judith Butler (2012), diretamente implicada na situação corpórea do humano, ou na ideia de que a identidade, enquanto aferidora da prosperidade, que integra objetivos individuais e coletivos consentâneos com os princípios e valores dominantes é, não só uma via de

²¹⁹ Declarações na página web ONU News <https://news.un.org/pt/story/2024/03/1829396> [accedida em 08 de dezembro de 2024].

compreensão de vida boa, como possível ferramenta para atingir tal desígnio (Appiah, 2006).

Também vimos uma fonte ética no entendimento de um “nós” que o multiculturalismo, a globalização e a descolonização nos incitam a rever e a expandir a partir de um “eu” existencialmente incompleto, constituído de alteridade, e daí instanciar um “ethos generoso de compromisso entre uma pluralidade de fés na vida privada e pública” (Connolly, 1991, p. xxii). Significa tentar perceber o que é devido aos outros. Que razões há para responder à solicitação do outro. Uma dúvida ainda mais aguda quando o outro está longe, quando o outro não partilha os mesmos ideais, quando o outro não foi alvo das minhas intenções. Nenhuma prática procedimental, portanto, ou de razão secular, ou razão pública, deliberação universal ou perspectiva de neutralidade e imparcialidade – como advoga o neoliberalismo – será suficiente para governar a vida política. No experienciar dramático do humano é possível, diremos inevitável, admitir vários modelos éticos e responsabilidades que não sejam forçadas pela lei.

Ainda neste campo, declarámos no sub-subcapítulo 2.1.1. *Novos sujeitos políticos*, que a pretensão de designar identidades “coletivas” e “globais” que traduzissem, na prática, uma universalização e maior mobilização ético-política, não apela à nossa concordância. Pelo contrário, nessas tentativas, arrisca-se renovar uma visão transcendental do sujeito – um “sujeito autónomo que é o lugar de uma meta-experiência desencarnada e autorreflexiva da sua própria existência, que pode contemplar e mudar conscientemente entre as suas múltiplas identidades” (Kruks, 2001, p. 110). E, em tal perspectiva, a identidade pretensamente “universal” só conseguiria, na prática, acentuar fragmentações porque, ao se concentrarem em dada descrição, não reconhecem a participação de circunstâncias estruturais na diferença, reduzindo muitos a um solipsismo inquietante, sem possibilidade de partilharem a sua situação. Esse solipsismo contraria a possibilidade de haver conhecimento comum suficiente, ou de se poder formar juízos éticos inerentes à mobilização política coletiva (ibid.).

De acordo com este enfoque, uma epistemologia política que recorra em alternativa à situacionalidade e à condição corpórea, contraria o pressuposto de que “[a] política de identidade tende para uma excessiva particularização e divisão do saber” (Kruks, 2001, p. 109) porque, na prática, constitui-se como uma base para a solidariedade, cuja disponibilidade sensível é atenta ao lugar do outro e à sua experiência e saber. Na medida em que pode integrar diferentes ângulos sobre um dado problema, amplia o prisma interseccional que dá a conhecer os diferentes impactos, as múltiplas interdependências que estão afetadas às estruturas, sistemas e normas. E aqui, o conhecimento de base experiencial não se cinge necessariamente à especificidade de uma só identidade a que outros, os que “estão fora”, não poderiam aceder (Kruks, 2001, p. 109).

Deste modo, quando se instancia uma base comum de ação e coexistência que não recorre a argumentos transcendentais, está a aumentar-se as hipóteses de um agir democrático radical (Carastathis, 2013; Nealon, 1998).

Assentimos, por conseguinte, que a afirmação de um carácter relacional e prático da identidade pode fazer diferença na qualidade ética da vida política (Connolly, 1991, p. 12). E “[s]er ético é muitas vezes colocar a identidade, em certa medida, em risco”, o que é consequência não só do entrelaçamento constitutivo da identidade e da diferença, como também de efeitos sistémicos reguladores (ibid., p. xix); e estes são diversos, particularmente invisíveis, mas disseminados, quando se vive no entrecruzamento de novas redes globais (Butler, 2009, p. 163), a implicar o entendimento de um “nós”²²⁰ e, daí, a latitude da agência política. As coligações políticas que daqui poderão realizar-se serão, cada vez mais, determinadas por oposição a estruturas sociais e políticas estatais e outras reguladoras, e cada vez menos por questões ditas de identidade (ibid., p. 147). De resto, deriva precisamente de políticas estatais e de regulação, parte substancial da produção de exclusões, de subordinação e abjeções identitárias, assim como a fomentação de uma cidadania parcial, porque não se acede a todos os seus direitos e expressões reivindicativas (ibid.).

²²⁰ Que elaborámos no subcapítulo 1.1. *Globalização, Multiculturalismo e Descolonização*.

As políticas de identidade, como esperamos ter deixado patente no nosso trabalho, não são apenas uma crítica às relações de poder e uma forma mais de autodeterminação, desta vez com acento na identidade. São um manancial de modos agenciais políticos, reinterpretando o poder além da estrita coerção ou proibição, mas como empoderamento e como criação de alternativas a formas absolutas de ser, de fazer ou de pensar. Esta liberdade de “interferir na interpretação” e de subverter os efeitos dos estados de coisas dominantes é propriamente uma maneira de “experimentar e alargar a política” e, de facto, de praticar a autonomia política (L. Jenkins, 2011, p. 171).

Deve-se estar consciente de que a liberdade radical manter-se-á como horizonte, e os horizontes, sabe-se, servem para sair de onde se está e lograr um ponto de melhor perspectiva, donde se verá mais nítido quanto se caminhou e o que falta cumprir.

À Filosofia caberá persistir no tratamento de questões como “quem somos?”, “onde estamos no presente?”, “em que é que nos queremos tornar?” ou, ainda, “como devemos viver” e “o que é que devemos esperar para o mundo?” (Mbembe, 2021a, p. 230). E, na consolidação da subjetividade e da alteridade incarnadas como ferramentas conceptuais e práticas do sociopolítico, poderá traduzir ainda mais, e melhor, experiências e sentidos de vida contemporâneos, preparando o terreno “para práticas políticas diretas, sem as quais o futuro estará fechado” (ibid.). No escopo da Filosofia Social e Política significa, em acréscimo, não ceder o político e a política a questões unicamente de poder e evitar que as formas de poder tenham, entre si, um igual significado político (Kauffman, 2001, p. 30).

Sobressaem, assim, pontos filosóficos a explorar no futuro. Como a expansão do que constitui prática ético-política e suas condições de possibilidade. Estas práticas podem emergir de qualquer espaço-vivência do quotidiano e de quaisquer subjetividades - mesmo que não-eleitores, não-cidadãos -, através do alargamento da política democrática ao não-jurídico e a argumentos e práticas não-discursivas. Com efeito,

[s]e os termos ‘democracia’ e ‘participação’ forem utilizados para referir apenas as instituições formais do governo representativo,

então [as] lutas locais e globais para democratizar a tomada de decisões em práticas dispersas de governação não serão vistas como práticas democráticas. (Tully, 1999, p. 178)

Aqui também a Filosofia é chamada a redesenhar os limites da democracia e a focar as transformações das “regras do jogo”. Possivelmente não bastará expandir a democracia a “qualquer atividade em que as pessoas se reúnem e negociam a forma como e por quem o poder é exercido sobre elas, com base no facto de também estes serem jogos de ‘governacão’ (no sentido não restritivo)” (Tully, 1999, p. 178). Será preciso reforçar ou criar meios de pensar criticamente as suas modulações e instrumentalizações.

Por isso, à mesma luz que permite ver que “as lutas em torno de práticas dispersas de governação podem ser vistas e analisadas como as formas democráticas de participação dos cidadãos que acompanham a globalização” (Tully, 1999, p. 178), também deverão ser trazidos à reflexão perigos inéditos para a democracia. Derivam estes de “uma época dominada pelo *pathos* da demolição e da produção” (Mbembe, 2021b, p. 9, *itálico no original*), que entrega formas camufladas de despolitização do espaço público e de antipolítica, mas também a brutalização dos corpos com quantificações, dados e medições. Também o perigo, já palpável, de “sobrevvalorizarmos uma cidadania [e democracia] de procedimentos face a uma cidadania substantiva”, portanto, de ir “transformando a política num mundo de possibilidades técnicas” e utilitarista (Pereira, 2011, pp. 40, 42).

Reafirma-se a responsabilidade filosófica na construção do mundo sociopolítico e na construção do conhecimento e, como parte dessa responsabilidade, em contrariar uma lógica de competição e de captação de investimento que vai marcando o funcionamento de instituições democráticas, como as de ensino e de investigação. Contrariar também a intensificação de um “anti-intelectualismo” que grassa na sociedade em geral. O contributo da Filosofia recai sobre as dificuldades do viver quotidiano que são dependentes, hoje, das narrativas da globalização, do multiculturalismo, da descolonização, assim como da conjuntura sinérgica do capitalismo com o neoliberalismo e com as tecnologias. Deverá pugnar-se por captar,

refletir, perspetivar e traduzir as representações que tais contextos alimentam, tal como as transformações e as necessidades do humano deles emergentes.

Entendemos que a exclusão, do âmbito da problematização filosófica, dos assuntos ditos quotidianos e marginalizados, leva a Filosofia a coartar espaços de mobilização do pensamento-ação e a comprometer a sua índole criadora, que são capacidades fulcrais na prossecução da humanidade, da dignidade, da justiça e da liberdade.

Pelo que nos projetamos em outros pontos de desenvolvimento futuro que permanecem conexos dos assuntos da tese.

Um deles segue na problematização ético-política do corpo integrando os corpos ditos com deficiência, e consubstancia ainda o modo de pensar interseccional exigido nas possibilidades de autodeterminação, empoderamento e autonomia política. Têm aí contribuído interpretações e (re)significações que as tecnologias digitais, no desenvolvimento das ciências biomédicas, inscrevem na distribuição diferencial de investimentos na saúde, nas empresas e na ciência, a projetarem outros léxicos epistemológicos, éticos, políticos e ontológicos (Davis, 2013). Prendem-se com a colmatação de “deficiências” do corpo recorrendo a próteses cada vez mais sofisticadas e mais “humanas”, com reabilitação neuronal, com propostas de interação pessoal com dispositivos médicos, ou ainda com manipulação genética, a tentar “corrigir” expressões de genes consideradas anormais ou prejudiciais (ibid.) - pelo menos segundo um dado molde normativo que prescreve o que é “saudável”. Os imaginários do corpo, do género e do sexo são transcritos e recriados na relação com o tecnológico, e preconizam desafios à identidade e à autonomia, aos processos de tomada de decisão ética e política e ao envolvimento individual e coletivo nos usos políticos dos mundos tecnológicos e da IA.

A perspetivação política de condições que atendam, sob estes auspícios de hibridização, remontagem e datificação, a representações outras de vida boa e de humanidade continuará sobremaneira relevante, sobretudo a partir de contextos identitários, culturais e económicos, ou outros, que sejam não dominantes, não-normativos, não reconhecidos, a reiterar a atenção a nexos de poder e saber, nas suas

inumeráveis intersecções materiais e imateriais, intencionais ou não, previsíveis ou inimagináveis.

Outro ponto de desenvolvimento é por nós considerado para retomar os contornos microfísicos do poder “que os aparelhos e as instituições põem em jogo, mas cujo campo de validade se situa, por assim dizer, entre essas operações de grande escala e os próprios corpos, com a sua materialidade e as suas forças” (Foucault, 1975, p. 31). Um poder, como notámos neste trabalho, disseminado por todos os tipos de interação humana, ora a reforçar o normativo, ora a fraturá-lo. Desenvolvê-lo então através do que se revela como dinâmicas de micropolítica, no sentido em que reiteradamente se instauram modos de normatização e de padronização de comportamentos, igualmente em modos de responsabilização, como o que nos antecipa a algoritmização e a datificação afetas à pluralidade de fins da tecnologia e IA.

Não sendo a micropolítica nem menos extensa, nem menos real do que a macropolítica (Deleuze & Guattari, 2005, p. 204), reforçando até esta ou obstaculizando-a, pode dizer-se que a política é simultaneamente macro e micropolítica (ibid., p. 213) e, neste jogo, compele-nos a instanciação de *linhas de fuga*, enquanto liberdade, e que são, na verdade, “micro” ou moleculares – e “[h]á sempre algo que flui ou foge, que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância e à máquina de sobre-codificação: coisas que são atribuídas a uma ‘mudança de valores’, aos jovens, às mulheres, aos loucos, etc.” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 216). Assim, porque a micropolítica opera modos de referência e de legitimação de práticas sociopolíticas, pode também constituir modos diferentes de opressão que eludem quem se estabelece *entre* - sexos, géneros, identidades, pessoas ou classes -, uma vez que em tais modos inserem-se a percepção, o desejo, os afetos e o inconsciente como motores significativos de produção e transformação (Deleuze & Guattari, 2005).

Com isto em mente, estamos a subscrever que “[n]os dias de hoje, qualquer problema importante, inclusive a nível internacional, está fundamentalmente vinculado às mutações da subjetividade nos diferentes níveis micropolíticos”, pelo que é devida

uma maior atenção a “fatores de culpabilização”²²¹ e a “tudo o que bloqueia os processos de transformação no campo do subjetivo” para, enfim, joeirar aquilo que é realmente portador de possíveis (Guattari & Rolnik, 1996, p. 135).

E com este ponto afirmamos as conexões entre corpo, poder e tecnologias. Sob alçada da micropolítica, estas conexões têm particular manifestação nas tecnologias digitais pessoais, sobretudo as ligadas à saúde e ao cuidado do corpo, a anunciar campos exemplares de tematizações sobre identidade, autonomia, biopoder e agência, entre outras.

Veja-se como a mais recente geração de tecnologias pessoais de saúde, sobretudo as que incorporam um elemento de rede, como dispositivos de fitness e aplicações de auto-monitorização para telemóvel²²², “manifestam economias de afetação que refletem uma gama de afetividades técnicas, médicas, pessoais e empresariais interligadas, e com compromissos micropolíticos associados” (Fox, 2017, s/p). E como as relações entre estes agentes sociopolíticos estão a ser alteradas, tal como as relações entre corpos e entre corpo e tecnologia, a configurar momentos de viragem que incidem na qualidade e nos modos da participação política democrática (Fox, 2017).

Nessa gama de afetividades micropolíticas, a sedução da tecnologia é contraposta por críticas que alertam para a forma como, mesmo na vertente de saúde, se “reforçam, intencionalmente ou não, posições de sujeito neoliberal como ‘cidadão’, ‘paciente’ ou ‘consumidor de saúde’”, sendo que estas posições de sujeito “não são neutras pois influenciam as capacidades das pessoas para se envolverem com o mundo que as rodeia” (Fox, 2017, s/p). A recolha, análise e tradução prática de dados sobre os corpos e os seus aspetos vitais tendem a encorajar, em detrimento de outras, um sentido ou tendência para agir e para tomar decisões por parte de pacientes, de profissionais, gestores, investigadores e instituições (Ajana, 2013; Esmonde & Jette, 2020). Isto sugere-

²²¹ Os sistemas de culpabilização são parâmetros ou experiências externas com ao quais se compara ou se afere as experiências pessoais e que, nesse papel, acabam por funcionar como “fator de inibição de tudo aquilo que foge das redundâncias dominantes” (Guattari & Rolnik, 1996, p. 135). Félix Guattari propõe mesmo a prática de uma *analítica social da culpabilidade*, para fazer frente a um novo tipo de política, que recorre à culpabilização para anular vetores de transformação social (ibid.).

²²² Como os que parametrizam o sono, a atividade física, as calorias gastas, os níveis de glicemia no sangue, só para nomear os que parecem mais anódinos e são profusamente usados.

nos a tradução brutalista do humano referida por Achille Mbembe, isto é, a operação de uma força bruta ou lógica demolidora e saqueadora, que transmuta a esfera subjetiva e corpórea em “cálculo sob a forma computacional”, em “economia de feição neurobiológica” e em “mutação tecnológica de humanos e não-humanos” (2021b, p. 9).

Sejam estes ou outros os pontos a desenvolver, dever-se-á pugnar, nos debates e nas conjunturas da sociedade, pela contribuição do método crítico, revisionista e relacional²²³ da Filosofia na reinvenção humana. Talvez que assim se antecipem paisagens distópicas e se consiga alinhar a sustentabilidade do mundo social, da democracia e do devir do planeta.

Espera-se o entendimento de que a negligência filosófica das temáticas aqui apresentadas tem impactos substanciais na mencionada reinvenção humana. Como a lesiva continuidade da violência, da exclusão e da injustiça social, mas em renovados modos que suplantam possivelmente os conhecidos pelo ganho de complexidade e de invisibilidade. E, mais ainda, enquanto inviabilização de projetos ético-políticos de progresso social, democrático e com instituições justas (Afonso, 2025, p. 125).

Persistir numa consolidação de relações *eu-tu-eles* e dar-lhes sentido de futuro.

Sob esta égide acolhemos o pensamento que declara que a Filosofia nunca poderá ser “pura”, se não tratar do “problema social” (Lévinas, 1982, p. 56). E o problema social obriga a equacionar a responsabilidade além do tempo de vida de cada um, encarando e averiguando as condições de possibilidade do social, da justiça e da liberdade no cômputo de gerações, de modos de vida, de desafios e de tempos-lugares que não conhecemos, nunca conheceremos, e nem sequer vislumbramos.

Algures ouvimos a pergunta “o que falta ao mundo para ser extraordinário?”.

No nosso modo de ver, ao mundo não falta nada para ser extraordinário.

Ele é extraordinário.

²²³ Por “revisionista” entendemos o processo de captar conceitos, instituições e vocabulários de senso comum e tentar transformá-los e melhorá-los. Ao aspeto “relacional” fazemos corresponder uma capacidade de interligar – articulando - diferentes conceitos, problemas, contextos, domínios de investigação, ainda que não tenham relação aparente entre si, ou até precisamente porque tal ligação não é aparente.

É-o desde o seu primeiro elemento e em cada centelha que acrescenta ou minga as suas múltiplas matérias. Nem uma representação cabal de tal princípio e dos modos e circunvoluções que se lhe seguiram, ou a ele retornam, conseguirá esmorecer a força do seu mistério.

O mundo é extraordinário porque tem a ousadia de ser e de dar-se em incomensuráveis figuras.

Porque é imprevisível.

E porque, sem saber que dores, que sóis, que luas e que gritos poderão vir a morrer ou a nascer, anseia-se vivê-lo.

Nunca faltou nada ao mundo para ser extraordinário.

E nunca faltarà, se não nos demitirmos de *ad-mirar*, de um viver que se direciona atento e se move esperançadamente. Através dos mais anónimos e quotidianos gestos.

Por isto pensamos que a pergunta, de outro modo, deverá ser um ato prospetivo.

Como alentar um mundo extraordinário?

Referências Bibliográficas

- Afonso, I. (2022a). Judith Butler e a não-violência como força política e ética na luta pela igualdade. *Revista Filosófica de Coimbra*, 31(61), 99-114. https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_5
- Afonso, I. (2022b). Collective and Individual Subjectivities: contemporary perspectives for *being and doing in common*. *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 26, 73-80. <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/413768/508628>
- Afonso, I. (2025). Contemporary Identity Politics and the City. More than Fragmentation. In M. F. Molder, N. Conceição, & N. Fonseca (Eds.), *Rethinking the City: Reconfiguration and Fragmentation* (pp 117-132). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003452928>
- Afonso, I. & Pereira, P. C. (2019). Da Reconstrução do Sujeito e da Vulnerabilidade como Força. *Argumentos de Razón Técnica*, 22, 161-176. <http://doi.org/10.12795/Argumentos/2019.i22.07>
- Ajana, B. (2013). *Governing Through Biometrics: The Biopolitics of Identity*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137290755>
- Ajana, B. (2020). Personal metrics: Users' experiences and perceptions of self-tracking practices and data. *Social Science Information*, 59(4), 654-678. <https://doi.org/10.1177/0539018420959522>
- Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195137345.001.0001>
- Alcoff, L. M., Hames-García, M., Mohanty, S. P., & Moya, P.M.L. (Eds.) (2006). *Identity Politics Reconsidered*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781403983398>
- Anspach, R. R. (1979). From stigma to identity politics: Political activism among the physically disabled and former mental patients. *Social Science & Medicine. Part A: Medical Psychology & Medical Sociology*, 13, 765-773. [https://doi.org/10.1016/0271-7123\(79\)90123-8](https://doi.org/10.1016/0271-7123(79)90123-8)
- APA American Psychological Association. (2015). *Informational guides series Promoting Resiliency for Gender Diverse and Sexual Minority Students in Schools*. APA.org. <https://www.apa.org/pi/lgbt/programs/safe-supportive/lgbt/key-terms.pdf>
- Appiah, K. A. (1992). *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford University Press.
- Appiah, K. A. (2006). The Politics of Identity. *Daedalus*, 135(4), 15–22. <http://www.jstor.org/stable/20028068>

- Arendt, H. (1961). *What is freedom? Between past and future. Six Exercises in Political Thought*. The Viking Press.
- Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books.
- Arendt, H. (1958/1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1953/2007). The Great Tradition I. Law and Power. *Social Research: An International Quarterly*, 74(3), 713-726. <https://dx.doi.org/10.1353/sor.2007.0004>
- Aristóteles (1943). *Politics*. Translated by Benjamin Jowett and introduction by Max Lerner. The Modern Library.
- Aristóteles (2015). *Ética a Nicómaco*. Quetzal Editores.
- Arnáiz, G. G. R. (2011). Sociedad tecnológica y bien común. A propósito de la cuestión de los commons. *Argumentos de razón técnica*, 14, 13-36. <https://revistascientificas.us.es/index.php/argumentos/article/view/22643/19847>
- Assembleia Geral da ONU. (1948). *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (217 [III] A). Paris. UN.org. <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>.
- Athanasiou, A. (2017). *Agonistic Mourning. Political Dissidence and the Women in Black*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474420143.001.0001>
- Austin, J. L. (1955/1975). *How to do things with Words*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001>
- Badiou, A. (1988). *L'Être et l'événement*. Seuil.
- Badiou, A. (2020, March 23). *On the Epidemic Situation*. Verso Blog. <https://www.versobooks.com/blogs/4608-on-the-epidemic-situation>
- Balibar, E. (2020). *On Universals: Constructing and Deconstructing Community*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823288564.001.0001>
- Balibar, E. & Wallerstein, I. (1991). *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Verso.
- Barad, K. (2021). TransMatérialités: Trans*/Matière/Réalités et imaginaires politiques queer. *Multitudes*, 82, 184-195. <https://doi.org/10.3917/mult.082.0184>
- Battersby, C. (1998). *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203724279>
- Baumberger, C. (2015). Ethical criticism of Architecture: In Defense of Moderate Moralism. *Architecture Philosophy*, 1(2), 179-197. <https://ojs.library.okstate.edu/osu/index.php/jispa/issue/view/360>
- Beauvoir, S. (1949/2015). *O Segundo Sexo*, vol. I. Quetzal.

- Bernstein, M. (2005). Identity Politics. *Annual Review of Sociology*, 31, 47-74.
<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.29.010202.100054>
- Benessaïeh, A. (2010). Multiculturalism, Interculturality, Transculturality. In A. Benessaïeh (Ed.), *Amériques transculturelles - Transcultural Americas* (pp. 11-38). University of Ottawa Press. <https://books.openedition.org/uop/350>
- Benhabib, S. (1997). Strange Multiplicities: The Politics of Identity and Difference in a Global Context. *Macalester International*, 4, article 8.
<http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol4/iss1/8>
- Benhabib, S. (1999). Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in the Global Era. *Social Research An International Quarterly*, 66(3), 709-744. <https://www.jstor.org/stable/40971348>
- Bhambra, G. K. & Margree, V. (2010). Identity Politics and the Need for a 'Tomorrow'. *Economic and Political Weekly*, 45(15), 59-66.
<https://www.jstor.org/stable/25664333>
- Biasoni, N. (2023). Las luchas que importan: tensiones e inestabilidades dentro de los movimientos de identidad. *Nuevo Itinerario*, 19 (1), 23-39.
<http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1916598>
- Bilgrami, A. (2006). Notes toward the Definition of "Identity". *Daedalus*, 135(4), 5-14.
<http://www.jstor.org/stable/20028067>
- Blackburn, S. (2009). *Ruling Passions*. Oxford University Press.
- Bobbio, N. (1987). *The future of democracy*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2008). *A Miséria do Mundo*. Editora Vozes.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Feminist Theory of Becoming*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvzgb898>
- Brown, W. (2008). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. MIT Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8>

- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism, The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Brubaker, R. & Cooper, F. (2000). Beyond "Identity". *Theory and Society*, 29, 1–47. <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter*. Routledge.
- Butler, J. (1997a). *Excitable Speech. A Politics of The Performative*. Routledge.
- Butler, J. (1997b). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Routledge.
- Butler, J. (2009). *Frames of War. When Is Life Grievable?* Verso.
- Butler, J. (2010). Performative Agency. *Journal of Cultural Economy*, 3(2), 147-161. <https://doi.org/10.1080/17530350.2010.494117>
- Butler, J. (2012). Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 134-151. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.26.2.0134>
- Butler, J. (2017). Meramente cultural. Tradução de Aléxia Bretas. *Ideias*, 7(2), 227–248. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649503>
- Butler, J. (2018). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press.
- Butler, J. (2020). *The Force of Non-violence, An Ethico-Political Bind*. Verso.
- Butler, J. & Athanasiou, A (2013). *Dispossession: The Performative in The Political*. Polity Press.
- Butler, J., Laclau, E., & Zizek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Verso.
- Carastathis, A. (2013). Identity Categories as Potential Coalitions. *Signs*, 38(4), 941-965. <https://doi.org/10.1086/669573>
- Casero, J. L. & Urabayan, J. (Eds.) (2020). *Differences in the City: Postmetropolitan Heterotopias as Liberal Utopian Dreams*. Nova Science Publishers.
- Castells, M. (2010). *The Power of Identity*. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444318234>

Castells, M. (2015). *Networks of outrage and hope: social movements in the Internet age*. Polity Press.

Castoriadis, C. (2013). *História e criação. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*. Antígona.

Chakrabarty, D. (1998). Minority histories, subaltern pasts. *Postcolonial Studies*, 1(1), 15-29. <https://doi.org/10.1080/13688799890219>

Chakrabarty, D. (2011). História Subalterna como Pensamento Político. In B. Peixe Dias & J. Neves (Coords.), *A Política dos Muitos. Povo, Classe e Multidão* (pp. 281-307). Tinta da China.

Cho, S., Crenshaw, K., & McCall, L. (2013). Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. *Signs*, 38(4), 785–810. <https://doi.org/10.1086/669608>

Chomsky, N. & Polychroniou, C. J. (2021). *The Precipice: Neoliberalism, the Pandemic and the Urgent Need for Social Change*. Haymarket Books.

Ciberdúvidas da Língua Portuguesa. (2023). *LGBT*. Ciberdúvidas da Língua Portuguesa. <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/idioma/lgbt/5129>

Coeckelbergh, M. (2022). *The Political Philosophy of AI: An Introduction*. Polity.

Coelho, E. P. (2010). *A poesia ensina a cair*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Collins, P. H. (1998). *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. University of Minnesota Press.

Combahee River Collective (1977/2017). The Combahee River Collective Statement. In K.-Y. Taylor (Ed.), *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective* (pp. 15-27). Haymarket Books.

Comissão Europeia (2024, dezembro 18). *Democracy and electoral rights*. Commission Europa. https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/eu-citizenship-and-democracy/democracy-and-electoral-rights_en#electoral-rights

Comissão Nacional de Eleições. (2024, dezembro 18). *Perguntas Frequentes: Candidatura Cid. Estrangeiros*. CNE. <https://www.cne.pt/faq2/142/5>

Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género. (2023, maio 9). *Glossário*. CCIG. https://www.cig.gov.pt/wp-content/uploads/2014/01/325_332_t3c_capGLOSSARIO.pdf

Connolly, W. (1991). *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Cornell University Press.

- Connolly, W. (2011). *A World of Becoming*. Duke University Press.
<https://doi.org/10.1215/9780822393511>
- Coole, D. & Frost, S. (Eds.) (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822392996>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), article 8.
<http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
<https://doi.org/10.2307/1229039>
- Davis, L. J. (2013). *The Disability Studies Reader*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315680668>
- Deleuze, G. (1993). *Différence et Répétition*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Descartes, R. (1673). *Les méditations métaphysiques. Touchant la Première Philosophie*. Michel Bobin & Nicolas Le Gras. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9621169g>
- Dhamoon, R. (2009). *Identity/difference politics: how difference is produced, and why it matters*. UBC Press.
- Diamond, E. (2012). Identity Politics Then and Now. *Theatre Research International*, 37(1), 64-67. <https://doi.org/10.1017/S0307883311000770>
- Dias, B. P. & Neves, J. (2011). Introdução. In Bruno Peixe Dias e José Neves (Coord.), *A Política dos Muitos. Povo, Classe e Multidão* (pp. 9-24). Tinta da China.
- Dickinson, E. (1862/1960). Much Madness is divinest Sense. In T. H. Johnson (Ed.), *The Complete Poems of Emily Dickinson* (p. 209). Little, Brown and Company.
- Eliot, G. (1891). *Middlemarch*. William Blackwood and Sons.
- Emmons, L. (2019, abril 16). *How Identity Politics Plays Right into the Hands of Big Business*. The Federalist. <https://thefederalist.com/2019/04/16/identity-politics-plays-right-hands-big-business/>
- Erikson, E. H. (1959/1980). *Identity and the Life Cycle*. W W Norton & Co.
- Esmonde K. & Jette S. (2020). Assembling the 'Fitbit subject': A Foucauldian-sociomaterialist examination of social class, gender and self-surveillance on Fitbit community message boards. *Health*, 24(3), 299-314.
<https://doi.org/10.1177/1363459318800166>

European Institute for Gender Equality. (2024, 30 de abril). *Glossary & Thesaurus*. European Institute for Gender Equality. <https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/overview>

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Editions du Seuil.

Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. La Découvert.

Fearon, J. D. (1999). What Is Identity (As We Now Use the Word)? Unpublished manuscript, November 3, 1999. Stanford University. https://www.researchgate.net/publication/229052754_What_Is_Identity_As_We_Now_Use_the_Word

Featherstone, M., Lash, S., & Robertson, R. (Eds.) (1995). *Global modernities*. Sage Publications <https://doi.org/10.4135/9781446250563>

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*. Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1977). The Political Function of the Intellectual. *Radical Philosophy*, 17 (13), 12–14. <https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/the-political-function-of-the-intellectual>

Foucault, M. (1978). Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. LXXXIV (1990) 84(2), 35-63. <https://pt.scribd.com/doc/56577710/Foucault-Qu-est-Ce-Que-La-Critique>

Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/michel-foucault-1982-subject-power-critical-inquiry-8-pp-777-95-kate-nash-alan-scott/10.4324/9781315264523-19>

Foucault, M. (1984). Des Espaces Autres. *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 (1984), 46-49. [pp. 1-8 em https://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Des_espaces_autres.pdf]

Foucault, M. (1997). Sex, Power and the Politics of Identity. In *Ethics: Subjectivity and Truth, Vol. 1: Essential Works of Foucault, 1954–1984*. The New Press.

Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, tomes 1 et 2. Gallimard.

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230594180>

Foucault, M., Martin, L. H., Gutman, H., & Hutton, P. H. (Eds.) (1988). *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. University of Massachusetts Press.

- Fox, N. (2017). Personal health technologies, micropolitics and resistance: A new materialist analysis. *Health*, 21(2), 136–153. <https://doi.org/10.1177/1363459315590248>
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315822174>
- Fraser, N. (1999). Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In L. Ray & A. Sayer (Eds.), *Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, and participation* (pp. 25-52). SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446218112.n2>
- Fraser, N. (2004). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso.
- Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity Press.
- Frazer, E. (1999). Introduction: The Idea of Political Education. *Oxford Review of Education*, 25(1/2), 5–22. <http://www.jstor.org/stable/1050697>
- Freud, S. (1966). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. The Hoggarth Press and The Institute of Psychoanalysis.
- Fuchs, C. (2021). The Digital Commons and the Digital Public Sphere: How to Advance Digital Democracy Today. *Westminster Papers in Communication and Culture*, 16(1), 9–26. <https://doi.org/10.16997/wpcc.917>
- Fukuyama, F. (2018). *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. Profile Books.
- Gadamer, H-G. (2006). *Truth and method*. Continuum Books.
- Germon, J. (2009). *Gender, A Genealogy of an Idea*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230101814>
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. University of California Press.
- Giddens, A. (1996). *The Consequences of Modernity*. Polity Press.
- Giroux, H. A. (1993). Consuming Social Change: The “United Colors of Benetton”. *Cultural Critique*, 26, 5–32. <https://doi.org/10.2307/1354454>
- Guattari, F. (2006). *Caosmose, Um Novo Paradigma Estético*. Editora 34.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica. Cartografias do Desejo*. Editora Vozes.

- Habermas, J. (1981). New Social Movements. *Telos*, 1981(49), 33-37. <http://journal.telospress.com/content/1990/85/156>
- Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *Lutas pelo Reconhecimento no Estado Democrático Constitucional*. In C. Taylor (Ed.), *Multiculturalismo* (pp. 125-164). Instituto Piaget.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *The inclusion of the other: studies in political theory*. MIT Press.
- Han, B-C. (2017). *Psychopolitics Neoliberalism and New Technologies of Power*. Verso.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–99. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203873106>
- Haraway, D. (1997, February 1). *You Are Cyborg*. Entrevistada por Hari Kunzru. Wired. <https://www.wired.com/1997/02/ffharaway/>
- Haraway, D. (2016). *Manifestly Haraway, A Cyborg Manifesto Science, Technology, and Socialist-Feminism in the late twentieth century*. University of Minnesota Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjnrw54>
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Press.
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199283262.001.0001>
- Harvey, D. (2009). *Social Justice and the City*. University of Georgia Press.
- Harvey, D. (2020, March 19). *Anti-Capitalist Politics in the Time of COVID-19*. Reading Marx's Capital with David Harvey. Davidharvey.org. <http://davidharvey.org/2020/03/anti-capitalist-politics-in-the-time-of-covid-19/>
- Hay, C. & Stoker, G. (2009). Revitalising Politics: Have We Lost the Plot?. *Representation*, 45(3), 225–236. <https://doi.org/10.1080/00344890903129681>
- Hedetoft, U. & Hjort, M. (Eds.) (2002). *The Postnational Self, Belonging and Identity*. University of Minnesota Press.

- Hegel, G. W. F. (1802/1991). *O Sistema da Vida Ética*. Edições 70.
- Hegel, G. W. F. (1807/1988). *Fenomenologia do Espírito*, parte I, tradução de Paulo Meneses. Editora Vozes.
- Heyes, C. J. (2020). *Anaesthetics of Existence: Essays on Experience at the Edge*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478009320>
- Hobbes, T. (1929). *Leviathan*. Oxford University Press.
- Hobsbawm, E. (2011). A política da identidade e a esquerda. In B. Peixe Dias e J. Neves (Coords.), *A Política dos Muitos. Povo, Classe e Multidão* (pp. 341-354). Tinta da China.
- Holloway, J. (2005). *Change the World Without Taking Power*. Pluto Books.
- Honneth, A. (1991). *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. MIT Press.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press.
- Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195320466.001.0001>
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Right. New Directions in Critical Theory*. Columbia University Press.
- hooks, b. (1984). *Feminist Theory from margin to center*. South End Press.
- hooks, b. (1991). Essentialism and Experience. *American Literary History*, 3(1), 172–183. <https://doi.org/10.1093/alh/3.1.172>
- hooks, b. (2015a). *Talking Back Thinking Feminist, Thinking Black*. Routledge.
- hooks, b. (2015b). *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Routledge.
- Hume, D. (1748/1956). *A Treatise of Human Nature*. J. M. Dent & Sons.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.
- Innerarity D. (2016). *Governance in the New Global Disorder: Politics for a Post-Sovereign Society*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/inne17060>
- Innerarity, D. (2021). *Uma Teoria da Democracia Complexa*. Ideias de Ler.
- Irigaray, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Éditions de Minuit.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Verso.
- Jasper, J. M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. University of Chicago Press.

- Jenkins, L. (2011). The Difference Genealogy Makes: Strategies for Politicisation or How to Extend Capacities for Autonomy. *Political Studies*, 59(1), 156-174. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2010.00844.x>
- Jenkins, R. (1994). Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. *Ethnic and Racial Studies*, 17(2), 197–223. <https://doi.org/10.1080/01419870.1994.9993821>
- Jenkins, R. (2001). Race, Ethnicity, Gender and Class. In R. J. Barry Jones (Ed.), *Routledge Encyclopedia of International Political Economy* (pp. 941-944). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203440162>
- Jenkins, R. (2002). Transnational Corporations? Perhaps. Global Identities? Probably not! In U. Hedetoft & M. Hjort (Eds.), *The Postnational Self, Belonging and Identity* (pp. 66-82). University of Minnesota Press.
- Jenkins, W. I. (1978). *Policy analysis: a political and organizational perspective*. St. Martin's Press.
- Kafer, A. (2013). *Feminist, Queer, Crip*. Indiana University Press.
- Kant, I. (1781/1998). *Critique of pure reason*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804649>
- Kant, I. (1790/2017). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Introdução de António Marques, tradução de António Marques e Valério Rohden. INCM.
- Kauffman, L. A. (2001) The anti-politics of identity. In B. Ryan (Ed.), *Identity politics in the women's movement* (pp. 23-34). New York University Press.
- Kauffman, L. A. (2017). *Direct Action. Protest and the Reinvention of American Radicalism*. Verso.
- Kauffman, L. A. (2018). *How to read a protest: the art of organizing and resistance*. University of California Press.
- Keith, M. & Pile, S. (1993). *Place and the Politics of Identity*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203016695>
- Kessler, S. J. (1990). The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexed Infants. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 16(1), 3-26. <https://doi.org/10.1086/494643>
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano*. Orfeu Negro.
- Kruks, S. (2001). *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Cornell University Press.

- Kymlicka, W. (1989). Liberal Individualism and Liberal Neutrality. *Ethics*, 99(4), 883-905. <https://doi.org/10.1086/293125>
- Kymlicka, W. (2015). Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism. *Comparative Migration Studies*, 3(17), 01-19. <https://doi.org/10.1186/s40878-015-0017-4>
- Laclau, E. (ed.) (1994). *The Making of Political Identities*. Verso.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy, Towards A Radical Democratic Politics*. Verso.
- Latour, B. (2008). *A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk)* [Keynote lecture]. Networks of Design meeting of the Design History Society Falmouth, Cornwall (pp. 2-10). University College Falmouth, England. <https://sciencespo.hal.science/hal-00972919v1>
- Le Guin, U. K. (2019). *The Left Hand of Darkness*. ACE.
- Lefebvre, H. (1968). *Le droit à la ville*. Anthropos.
- Lefebvre, H. (1970/2003). *The Urban Revolution*. University of Minnesota Press.
- Lévinas, E. (1982). *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard.
- Lévinas, E. (2000). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Flèche.
- Lipschutz, R. D. (1992). Reconstructing World Politics: The Emergence of Global Civil Society. *Millennium*, 21(3), 389-420. <https://doi.org/10.1177/03058298920210031001>
- LiteraturWelt. (2021, Mai 25). *An die Freunde – Friedrich von Schiller*. Literatur Welt. <https://www.literaturwelt.com/an-die-freunde-friedrich-von-schiller/>
- Locke, J. (1689/1924). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- Luhmann, N. (1997). Globalization or World society: How to conceive of modern society?. *International Review of Sociology*, 7(1), 67-79. <https://doi.org/10.1080/03906701.1997.9971223>
- Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. MIT Press.
- Lyotard, J-F. (1979). *La Condition Postmoderne. Rapport sur le Savoir*. Les Éditions de Minuit.
- Mansbridge, J. & Morris, A. (Eds.) (2001). *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Protest*. University Chicago Press.

- Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and Social Class, and Other Essays*. Cambridge University Press.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Éditions La Découverte.
- Mbembe, A. (2017). *Políticas da Inimizade*. Antígona.
- Mbembe, A. (2021a). *Out of the dark night: essays on decolonization*. Columbia University Press.
- Mbembe, A. (2021b). *Brutalismo*. Antígona.
- Mbembe, A. (2024). *A Comunidade Terrestre*. Antígona.
- McLuhan, M. (2013). *Understanding Media. The Extensions of Man*. Gingko Press.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Medico, D. (2019). Genres, subjectivités et corps au-delà de la binarité. *Filigrane: Revue de Psychanalyse*, 28(1), 57–71. <https://doi.org/10.7202/1064597ar>
- Melucci A. (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520891>
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1947). *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Éditions Gallimard.
- Meyer, T. (2019, abril). A política de identidade: de que se trata afinal? *Perspectivas*, 23, 1-7. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/15473.pdf>
- Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. Parker, Son, and Bourn.
- Millett, K. (1970/2000). *Sexual Politics*. University of Illinois Press.
- Migration Policy Institute. (2024, December 18). *About non-citizen electoral rights*. Migration Policy Institute. https://www.migrationpolicy.org/search?search_api_views_fulltext=non-citizen+electoral+rights&field_publication_type=All&created%5Bdate%5D=09%2F01%2F2001&created_1%5Bdate%5D=
- Miranda, J. A. B. (2017). *Corpo e Imagem*. Nova Vega.
- Mitchell, D. T., Antebi, S., & Snyder, S. L. (Eds.) (2019). *The Matter of Disability: Materiality, Biopolitics, Crip Affect*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.9365129>

- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822384151>
- Molder, M. F. (2014). *As Nuvens e o Vaso Sagrado*. Relógio D'Água.
- Moran, M. (2018). Identity and Identity Politics: A Cultural-Materialist History. *Historical Materialism*, 26(2), 21-45. <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001630>
- Morris, A. & Braine, N. (2001). Social Movements and Oppositional Consciousness. In J. Mansbridge & A. Morris (Eds.), *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Protest* (pp. 20-37). University Chicago Press.
- Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political*. Verso.
- Mouffe, C. (2018). *For a Left Populism*. Verso.
- Mouffe, C. (2022). Democracia agonística e populismo. *Electra*, 19. <https://electramagazine.fundacaoedp.pt/editions/edicao-19/democracia-agonistica-e-populismo>
- National Human Genome Research Institute. (2024, 15 de outubro). *About Human Genome Project*. Genome. <https://www.genome.gov/about-genomics/educational-resources/fact-sheets/human-genome-project>
- Nagel, T. (2004). *Mortal Questions*. Cambridge University Press.
- Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural*. Stanford University Press.
- Nealon, J. (1998). *Alterity Politics: Ethics and Performative Subjectivity*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822379065>
- Negri, A. (2002). Pour une définition ontologique de la multitude. *Multitudes*, 9 (Mai-Juin), 36-48. <https://doi.org/10.3917/mult.009.0036>.
- Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals & Ecce Homo*. Vintage Books Random House.
- Nicholson, L. (2008). *Identity Before Identity Politics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511551956>
- Nuttall, S. & Mbembe, A. (2008). *Johannesburg, The Elusive City*. Duke university press. <https://doi.org/10.1215/9780822381211>
- Oakeshott, M. (1962). *Rationalism in politics, and other essays*. Basic Books Publishing.
- ONU Organização das Nações Unidas. (2024, March 21). *No Dia para Eliminação da Discriminação Racial, ONU reforça importância de investir em mulheres negras*. ONU. <https://news.un.org/pt/story/2024/03/1829396>
- Ospina, J. C. (2017). Las luchas por el reconocimiento dinamizan el Derecho y la Política en los Estados democráticos constitucionales: a propósito de Habermas y Honneth.

Franciscanum, 59(168), 115-143.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682017000200115

Parfit, D. (1987). *Reasons and Persons*. Clarendon Press.

Pereira, P. C. (2006). *Do Sentir e do Pensar. Ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*. Edições Afrontamento.

Pereira, P. C. (2007). O Outro. Por uma antropologia do sentido. In R. Bizarro (Org.), *Eu e o Outro: Estudos Multidisciplinares sobre Identidade(s), Diversidade(s) e Práticas Interculturais* (pp. 216-224). Areal Editores.

Pereira, P. C. (2011). *Condição humana e condição urbana*. Afrontamento.

Pereira, P. C. (2019). City and common space. In S. M. Meagher, S. Noll, & J. S. Biehl (Eds.), *The Routledge Handbook on Philosophy of the City* (pp. 253- 262). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315681597>

Pereira, P.C. & Afonso, I. (2020). Other Spaces and Peripheral Urbanities". In J. L. Casero & Julia Urabayan (Eds.), *Differences in the City: Postmetropolitan Heterotopias as Liberal Utopian Dreams* (pp. 73-86). Nova Science Publishers.

Peniche, A., Martins, B. S., Roldão, C., & Louçã, F. (2020). *Não posso ser quem somos? – Identidades e estratégia política da esquerda*. Bertrand Editora.

Pieterse, J. N. (1993). Globalisation as Hybridisation. *International Sociology*, 9(2), 161-184. <https://doi.org/10.1177/026858094009002003>

Platão (2017). *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15ª Edição. Fundação Calouste Gulbenkian.
<https://gulbenkian.pt/publications/a-republica/>

Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press.

Polletta, F. & Jasper, J. M. (2001). Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, 27, 283–305. <https://www.jstor.org/stable/2678623>

Poole, A. K. (2019). Environmental philosophy in the city. Confronting the antiurban bias to overcome the human-nature divide. In S. M. Meagher, S. Noll, & J. S. Biehl (Eds.), *The Routledge Handbook on Philosophy of the City* (pp. 335-352). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315681597>

Pordata. (2025, abril 25). *No âmbito das eleições legislativas de 18 de maio de 2025. Pordata atualiza o retrato da evolução histórica das portuguesas e analisa as preocupações e prioridades dos residentes em Portugal sobre política nacional*. Pordata.pt.

<https://www.pordata.pt/pt/search?search=pr%20elei%C3%A7%C3%B5es%20legislativas>

Power, N. (2007). Philosophy's Subjects. *Parrhesia*, 3, 55 – 72. https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia03/parrhesia03_power.pdf

Preciado, P. (2019). *Manifesto Contra-Sexual*. Orfeu Negro.

Protevi, J. (2009). *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. University of Minnesota Press.

Quantified Self. (2024, November 14). *About Quantified Self, Self Knowledge Trough numbers*. Quantified Self. <https://quantifiedself.com/>

Quine, W. V. O. (1963). *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*. Harper Torchbooks.

Rae, G. & Ingala, E. (Eds.) (2019). *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics*. Routledge.

Rancière, J. (1992). Politics, Identification, and Subjectivization. *October*, 61, 58-64. <https://doi.org/10.2307/778785>

Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. La Fabrique Editions.

Rancière, J. & Noudelman, F. (2011). A comunidade como dissentimento. In B. P. Dias & J. Neves (Coords.), *A Política dos Muitos. Povo, Classe e Multidão* (pp. 425-436). Tinta da China.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice: Original Edition*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9z6v>

Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. Columbia University Press.

Relief Web. (2024 June 5). *Refugees, migrants, asylum seekers, and IDPs: What's the difference?* Relief Web. <https://reliefweb.int/report/world/refugees-migrants-asylum-seekers-and-idps-whats-difference>

Renaut, A. (1997). *The Era of the Individual. A Contribution to a History of Subjectivity*. Princeton University Press.

Revue Histoire. (2022, Octobre 2). *L'Internationale : histoire d'un chant révolutionnaire*. Revue Histoire. <https://revue-histoire.fr/histoire-contemporaine/internationale-le-chant-des-socialistes>

Ribeiro, D. (2017). *O que é Lugar de Fala?* Letramento.

Rich, A. (1984). Notes Towards a Politics of Location. In A. Rich, *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985* (pp. 210-231). Little Brown & Co.

- Richardson, S. S. & Hallam, S. (Eds.) (2015). *Postgenomics: Perspectives on Biology after the Genome*. Duke University Press.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et Récit*, tome III. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1991). Narrative Identity. *Philosophy today*, 35(1), 73-81. <https://doi.org/10.5840/philtoday199135136>
- Ricoeur, P. (1993). Morale, éthique et politique. *Pouvoirs*, 65, 5-17. <https://revue-pouvoirs.fr/morale-ethique-et-politique/>
- Robertson, S. (2018). Rethinking relational ideas of place in more-than-human cities. *Geography Compass*, 12(e12367), 1-13. <https://doi.org/10.1111/gec3.12367Document1>
- Rockefeller, S. C. (1994). Comment. In C. Taylor (Ed.), *Multiculturalism: Expanded Paperback Edition* (pp. 87-99). Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7snkj>
- Rössler, B. (Org.) (2004). *Privacies: philosophical evaluations*. Stanford University Press.
- Rorty, R. (1995). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- Rorty, R. (2000). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Harvard University Press.
- Rottenberg, C. (2018). *The Rise of Neoliberal Feminism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190901226.001.0001>
- Rousseau, J.-J. (1782/2012, octobre 7). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In *Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789*, vol. 1(4°), édition en ligne <http://www.rousseauonline.ch/Text/discours-sur-l-origine-et-les-fondemens-de-l-inegalite-parmi-les-hommes.php>
- Ryan, B. (Ed.) (2001). *Identity politics in the women's movement*. New York University Press.
- Sandel, M. J. (2005). *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Harvard University Press
- Santos, B. S. (2001). Os processos da globalização. In B. de S. Santos (Org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?* (pp. 31-106). Afrontamento.
- Santos, B. S. (Org.) (2003). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural* (pp. 25-59). Civilização Brasileira.

- Santos, B. S. & Meneses, M. P. (2003). Introdução. In B. de S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 09-21). Almedina.
- Santos, B. S. & Nunes, J. A. (2003). Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In B. de S. Santos (Org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural* (pp. 25-59). Civilização Brasileira.
- Saramago, J. (1991). *A Jangada de Pedra*. Caminho.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sarup, M. (2005). *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh University Press.
- Sassen, S. (2002). The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics. *Berkeley Journal of Sociology*, 46, 4–26. <https://dx.doi.org/10.1353/ncr.2003.0028>.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. Free Press.
- Sen, A. (2002). Open and Closed Impartiality. *The Journal of Philosophy*, 99(9), 445-469. <https://doi.org/10.2307/3655683>
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W. W. Norton & Company.
- Sennett, R. (1994). *Flesh and stone: the body and the city in Western civilization*. W.W. Norton & Company.
- Sewell, W. H. Jr. (1992). A theory of structure: duality, agency, and transformation. *American Journal of Sociology*, 98(1), 1-29. <https://doi.org/10.1086/229967>
- Sharon, A. (2018). Solidarity Without Sentimentality. *Raisons politiques*, 70(2), 97-116. <https://doi.org/10.3917/rai.070.0097>
- Shi, C. C. (2018). Defining My Own Oppression. Neoliberalism and the Demands of Victimhood. *Historical Materialism*, 278, 26(2), 271-295. <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001638>
- Siebers, T. (2016). Disability Theory and Complex Embodiment: For Identity Politics in a New Register. In L. J. Davis (Ed.), *The Disability Studies Reader* (pp. 313–332). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315680668>
- Silva, M. C. (2009). *Classes Sociais. Condição objectiva, Identidade e Acção Colectiva*. Edições Húmus.
- Soja, E. W., & Hooper, B. (2005). The Spaces that Difference Makes: Some Notes on the Geographical Margins of the New Cultural Politics. In M. Keith & S. Pile (Eds.), *Place and the Politics of Identity* (pp. 180–202). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203016695>

- Somerville, S. (Ed.) (2020). *The Cambridge Companion to Queer Studies*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108699396>
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 24-28). Macmillan.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing present*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvj5f541>
- Spivak, G. C., Landry, D., & MacLean, G. (Eds.) (1996). *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Routledge.
- Stavrides, S. (2014). Emerging common spaces as a challenge to the city of crisis. *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 18(4-5), 546-550. <https://doi.org/10.1080/13604813.2014.939476>
- Stiegler, B. (2018). *Da Miséria Simbólica*. Orfeu Negro.
- Stiglitz, J. E. (2001). Foreword. In K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (pp. vii-xvii). Beacon Press.
- Stoller, R. J. (1968). *Sex and gender: on the development of masculinity and femininity*. Science House.
- Sveinsdóttir, Á. (2008). Essentiality conferred. *Philosophical Studies*, 140, 135–148. <https://doi.org/10.1007/s11098-008-9230-4>
- Tassin, E. (2003). *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Seuil.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49. <https://doi.org/10.7440/res43.2012.04>
- Taylor, C. (Ed.) (1994a). *Multiculturalism: Expanded Paperback Edition*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400821402-004>
- Taylor, C. (1994b). The Politics of Recognition. In C. Taylor (Ed.), *Multiculturalism: Expanded Paperback Edition* (pp. 25-74). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400821402-004>
- Taylor, C. (2001). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2003). *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- Tecedeiro, H. (2023, setembro 19). *Calistão, o sonho dos separatistas sikhs no centro da crise entre Índia e Canadá*. Diário de Notícias. <https://www.dn.pt/arquivo/diario-de-noticias/calistao-o-sonho-dos-separatistas-sikhs-no-centro-da-crise-entre-india-e-canada-17051314.html>

- Thompson, M. (2017). Collective Intentionality, Social Domination, and Reification. *Journal of Social Ontology*, 3(2), 207-229. <https://doi.org/10.1515/jso-2016-0017>
- Tobiasz, M. (2020). Anti-Politics and Civic Identity: How to Revitalize the Public Sphere in a Democracy? *Politeja*, 17(5)(68), 157–169. <https://doi.org/10.12797/Politeja.17.2020.68.08>
- Tolman, D., Bowman, C., & Fahs, B. (2014). Sexuality and embodiment. In D. L. Tolman, L. M. Diamond, J. A. Bauermeister, W. H. George, J. G. Pfaus, & L. M. Ward (Eds.), *APA handbook of sexuality and psychology*, Vol. 1. Person-based approaches (pp. 759–804). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14193-025>
- Toronto Metropolitan University PressBooks. (2022, February 15). *The Communist Manifesto by Karl Marx and Friedrich Engels*. Press Books. <https://pressbooks.library.torontomu.ca/communistmanifesto/>
- Touraine, A. (2003a). Sociology without Societies. *Current Sociology*, 51(2), 123–131. <https://doi.org/10.1177/00113921030512005>
- Touraine, A. (2003b). Equality and/or Difference: Real Problems, False Dilemmas. *Canadian Journal of Sociology Edmonton*, 28(4), 543-550. <https://doi.org/10.2307/3341841>
- Tully, J. (1999). The Agonic Freedom of Citizens. *Economy and Society*, 28(2), 161-182. <https://doi.org/10.1080/03085149900000001>
- Tully, J. (2000). Struggles over Recognition and Distribution. *Constellations*, 7(4), 469-482. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00203>
- Tully, J. (2002). Reimagining Belonging in Circumstances of Cultural Diversity: A Citizen Approach. In U. Hedetoft & M. Hjort (Eds.), *The Postnational Self, Belonging and Identity* (pp. 152-177). University of Minnesota Press.
- Tully, J. (2004). Recognition and Dialogue: The Emergence of a New Field. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 7(3), 84-106. <https://doi.org/10.1080/1369823042000269401>
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less From Each Other*. Basic Books.
- Turner, S. S. (1999). Intersex identities: Locating new intersections of sex and gender. *Gender and Society*, 13 (4), 457-479. <https://doi.org/10.1177/089124399013004003>
- UNESCO United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2024, May 21). *Dia Mundial da Diversidade Cultural para o Diálogo e o Desenvolvimento*. UNESCO. <https://www.unesco.org/pt/node/66708>

UNHCR the UN Refugee Agency. (2024, September 23). *Who we protect*. UNHCR. <https://www.unhcr.org/us/about-unhcr/who-we-protect> [Acedido em 23 de setembro de 2024]

UNICEF United Nations International Children's Emergency Fund. (2024, November 30). *Social and Behaviour Change*. UNICEF. <https://www.sbcguidance.org/understand/social-movements>

United Nations Free & Equal. (2023, May 9). *Know the Facts*. UNFE. <https://www.unfe.org/en/know-the-facts/challenges-solutions/intersex>

Vilela, E. (2010). *Silêncios Tangíveis. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*. Edições Afrontamento.

Vilela, E. (2022). Cartographies de l'ombre. Corps, exil et résistance. *Recherches en psychanalyse*, 34(2), 80-95. <https://doi.org/10.3917/rep2.034.0080>

Waging Nonviolence People Powered News & Analysis. (2024, November 30). *Topics on democracy*. Waging Nonviolence. <https://wagingnonviolence.org/>

Wang, Y., & Kosinski, M. (2018). Deep neural networks are more accurate than humans at detecting sexual orientation from facial images. *Journal of personality and social psychology*, 114(2), 246–257. <https://doi.org/10.1037/pspa000098>

War Resisters' International. (2024, November 30). *About War Resisters' International*. WRI Network. https://wri-irg.org/en/network/about_wri

Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge.

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Yancy, G. (2019, July 10). *Interview. Judith Butler: When Killing Women Isn't a Crime*. The New York Times. www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html

Yannuzzi, M. (2009). El problema de la diferencia: Un balance desde la teoría política. *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, 13(23), 1-13. <https://revistakairos.org/el-problema-de-la-diferencia-un-balance-desde-la-teoria-politica-2/>

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

Young, I. M. (1997). *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton University Press.

Young, I. M. (1998). Political Theory: An Overview. In R. Goodin & H.-D. Klingemann (Eds.), *Handbook of Political Science* (pp. 479–502). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198294719.003.0020>

Young, I. M. (2002). *Democracy and Justice*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0198297556.003.0002>

Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>

Young, I. M. (2006). Responsibility And Global Justice: A Social Connection Model. *Social Philosophy and Policy*, 23(1), 102-130. <https://doi.org/10.1017/S0265052506060043>

Yuval-Davis, N. (2011). *The politics of belonging: Intersectional contestations*. Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446251041>

Zaretsky, E. (1995). The birth of identity politics in the 1960s: psychoanalysis and the public/private division. In M. Featherstone, S. Lash, & R. Robertson (Eds.), *Global modernities* (pp. 244-259). Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446250563>

Žižek, S. (1994). Identity and Its Vicissitudes: Hegel's 'Logic of Essence' as a Theory of Ideology. In E. Laclau (Ed.), *The Making of Political Identities* (pp. 40-75). Verso.

Žižek, S. (2008). *Violence, Six Sideways Reflections*. Picador.

Žižek, S. (2013, July 18). Trouble in paradise: the global protest. *London Review of Books*, 35(14), 11–12. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v35/n14/slavoj-zizek/trouble-in-paradise>