

anti— ~~capitalista~~

Toda a luta
é o caminho



Ecomodernismo
ou como pintar
o capitalismo de verde

P 3

Redes Sociais
e concentração
na comunicação

P 4

Sugestões culturais
– cinema e teatro

P 6

Tomamos partido pela liberdade, que é a nossa identidade

Esta edição ataca as questões da atualidade, o que se passou na COP27, as lutas de jovens contra a mentira das políticas do clima, o ecomodernismo, a crise do Twitter e sugestões culturais. E dedica-se também a discussões de vários temas que atravessam mobilizações sociais em torno de questões de identidade. Tomamos posição e queremos discuti-las.

A nossa primeira tese é que a direita se radicaliza e ganha posições usando a identificação e a obediência religiosa, que é uma poderosa mobilização coletiva conservadora: assim está a acontecer no Brasil, na Índia, nos EUA, em Israel. O ascenso da extrema-direita está nesses países associado ao renascimento e reforço do identitarismo religioso, que se espalha pelo mundo. Nalguns casos, o nacionalismo imperial é também uma forma de criar coesão, de reforçar o racismo e a xenofobia, e é um dos caudais da extrema-direita. Nenhum debate sobre identidades pode ignorar estas ameaças.

A nossa segunda tese é que a esquerda tem que criar a sua imaginação a partir da luta pela diversidade e pela justiça, ou seja, pelo respeito integral pelas pessoas e pela luta contra as opressões que as discriminam. Por isso, aprende com a diversidade. Ou, como dizia Bernardine Evaristo, autora de “Mulher, Rapariga, Outra”, um poderoso manifesto sobre a diversidade, recusar a necessidade de apropriação cultural que se cruza de umas pessoas para outras, que é a cor dessa diversidade, é “um disparate total”: a cultura é a aprendizagem entre toda a gente.

A nossa terceira tese é sobre a luta pela liberdade. A liberdade combate a censura como combateu a Inquisição ou a queima dos livros pelos nazis, ou a proibição do

cinema, do teatro ou de outras artes. Reclama toda a cultura como a representação de umas pessoas por outras, como a invenção de figuras e de histórias. Recusa a imposição de cancelamentos e exílios que finjam retirar do espaço público as contradições, e toma partido nessas disputas, rejeitando o branqueamento dos debates e das responsabilidades na vida social. Luta contra a impunidade da opressão mas não pretende substituir o combate pela revolução social pelo punitivismo justificativo dos sistemas fechados de repressão, concentrando-se portanto nas instituições que mandam.

A nossa quarta tese é a exigência da responsabilidade. As nossas identidades não são uma queixa, são uma luta pela liberdade: nenhuma identidade é puramente individual, todas são coletivas sempre que outras pessoas vivem a mesma opressão – e só a força do movimento pode criar o seu sentido político. As vozes que queremos ouvir são as das experiências das opressões e da luta contra elas; a partir dessas vozes ninguém pode ficar de fora da responsabilidade da ofensiva pelos direitos de toda a gente. Como escrevia Djamilia Ribeiro, a partir do exemplo da luta antirracista, “quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de locus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo”. Discutimos tudo porque é assim a luta social.

Por tudo isto, a nossa quinta tese é a luta do socialismo contra o liberalismo individualista: o que dá corpo à luta de todas as identidades que rejeitam as estruturas opressivas não é uma solução individual, a busca de um mundo privado de felicidade, que não existe, é antes uma estratégia política, uma resposta coletiva. É a luta de classes, é o confronto com o capitalismo que padronizou todo o discurso opressivo, que legitima o sofrimento, que impõe a exploração, que divide para reinar. Somos anti-capitalistas porque essa é a identidade de todas as identidades.

2 Editorial

Tomamos partido pela liberdade, que é a nossa identidade

3 Comunicação

Redes Sociais e Concentração na Comunicação

4 Greenwashing

Ecomodernismo ou como pintar o capitalismo de verde

5 Clima

Ocupal Fim ao Fóssil

6 Sugestões culturais

Cinema e teatro

Dossiê |

Ser como somos

- identidade e luta social

Adriano Campos
Andrea Peniche
Andreia Galvão
Daniel Borges
Inês Colaço
João Bernardo
José Soeiro
Sofia Lopes

Conselho editorial

Alda Sousa
Ana Bárbara Pedrosa
Ana Pardal
Andrea Peniche
Constança Portela
Hugo Monteiro
Inês Sena
José Miguel Ricardo
Leonor Figueiredo
Luís Leiria
Mafalda Escada
Patrícia Felício
Rodrigo Sousa
Sofia Lopes
Tatiana Moutinho

Design gráfico e paginação

Tiago Tavares (convidado nesta edição)
José Torres

Participaram nesta edição

Adriano Campos
Andrea Peniche
Andreia Galvão
Daniel Borges
Francisco Louçã
Guilherme Machado
Inês Colaço
Inês Sena
Inês Vilão
João Bernardo Narciso
João Garcia Rodrigues
José Soeiro
José Torres
Lou Loução
Sofia Lopes
Tiago Tavares

Esta é uma publicação da Rede Anticapitalista, em que se juntam militantes do Bloco de Esquerda que se empenham nas lutas sociais e no ativismo de base.

Redes Sociais e Concentração na Comunicação

texto de Guilherme Machado

A conjugação entre a imprensa e as diferentes tendências políticas do século XVIII e XIX criaram um fenómeno original de vários espaços de comunicação ligados a interesses distintos. A imprensa novecentista era efusiva: periódicos carbonários, jornais populares ou com ligações ao statu quo; a experiência jornalística deste período cimentou as bases para um dos principais eixos de luta política e de mobilização, aquilo que no século XX conhecemos como a comunicação de massas. Mais do que a expressão do surgimento de classes burguesas e médias letradas e a eventual inserção dos meios operários na luta política, este fenómeno representa um novo espaço de utilização da cultura como ferramenta de poder e de diferenciação política. O poder na sociedade contemporânea está, portanto, estreitamente ligado à comunicação

Este texto irá contrastar a comunicação contemporânea (de um pós-Guerra Fria ou de uma Era da Informação) e a comunicação clássica, abordando a concentração monopolista neste campo, à sombra do recente caso da compra do Twitter por Elon Musk. Mas há que fugir à ingenuidade de acreditar que este fenómeno é novo. Assim como o conceito da democracia liberal como um “mercado livre de ideias em competição” pode ser desmontada, também a ideia de uma atmosfera de livre expressão como elemento fundamental do século XX ocidental pode ser refutada, conhecendo os grandes conglomerados de informação que se formaram durante a segunda metade do século passado, que acumulam redes de televisão, rádios, jornais, e mais recentemente, redes sociais. E é aqui que reside o ponto nevrálgico desta questão: a forma como não apenas se deu uma inflexão nas formas de comunicação com a vitória das redes sociais, mas como o seu protagonismo na cultura e na política recrudesceram a controlo por poucas pessoas e grupos da maioria dos órgãos de comunicação mundiais.



Um dos principais aspetos por detrás do advento das redes sociais reside na mudança na relação do cidadão na política. Há algo em comum entre as redes sociais e o clássico jornal: é uma relação epistemológica com apenas uma dimensão. O leitor age como mero recetáculo de conceitos e de ideologia, e ao interagir com estas ideias é mobilizado - torna-se um ator político disciplinado culturalmente e psicologicamente. É isto que torna a propaganda o meio de poder mais eficaz da política do século XX - com menos impacto imediato que um Exército, mas com muito mais poder de criação de consenso e numa sociedade marcada pela diversidade. O que se altera de forma lata a partir da década de 90 relaciona-se mais com a própria natureza da vida política. O neoliberalismo levou a um recrudescimento do mercado como sujeito principal da vida social. Sindicatos foram disciplinados ou eliminados, partidos políticos de esquerda, agora órfãos geopolíticos, começaram lentamente a entrar na disciplina dos sistemas políticos. Mas acima de tudo, a experiência diária, a interação constante com meios de produção, comunidades, crenças e acontecimentos perdeu o seu valor na vida social e política. Este conceito desenvolvido por Agamben, na sua crítica da ciência ocidental, tem dois corolários importantes: explica o ocaso de um mundo político bipolarizado entre o capitalismo e o socialismo, e explica também a principal diferença entre a comunicação das redes sociais do século XXI e a clássica. Pois na primeira, o jornal e a rádio são sempre complementos, métodos de organização de uma experiência imediata e frutífera que permitem a construção do sujeito político - assim, a mobilização acontece

ao nível de classe e de comunidade. Enquanto que na segunda, o que domina é a hiperrealidade criada por algoritmos que transformam a discussão política numa nova forma de entretenimento e num lucrativo negócio - a mobilização é atomizada.

O Twitter é um exemplo perfeito desta mudança que se operou tanto nos meios clássicos como nos meios modernos. Sempre caótica e anárquica, esta plataforma viu-se a assumir um papel político de cada vez maior importância. E assim, é alvo da concentração monopolista, evidente na recente compra de Elon Musk. Mas o que seria importante questionar não é tanto o perigo da monopolização na comunicação - pois a concentração capitalista e os seus efeitos na sociedade já são conhecidos, mas de que forma é que a importância fundamental de uma rede social demonstra os verdadeiros problemas da sociedade civil e do poder. Quando a comunicação perde a sua ligação com a realidade, quando perante uma crise ecológica, social e económica que afeta as classe trabalhadora tanto do Norte como a do Sul Global, redes sociais como o Twitter são antes espaços de polarização artificial e que privilegiam o abstrato ao real - mas que é ao mesmo tempo um local eficaz em cumprir a sua missão: de, no seio do caos comunicativo abstrato, impedir formas de organização e crítica ao sistema em que vivemos, e de acima de tudo, lucrar com a crise. Este recente evento do bilionário sul-africano é apenas uma nova mas não desconhecida instância do controlo absoluto das elites dos únicos espaços políticos existentes no capitalismo tardio.



Ecomodernismo ou como pintar o capitalismo de verde

João Garcia Rodrigues

Talvez nunca tenhas ouvido falar de ecomodernismo. É natural. É um termo menos apelativo do que “crescimento verde”, “economia verde” e tantos outros vocábulos esverdeados para limpar a imagem de governos e multinacionais que agravam as crises ecológica e climática. O termo é obscuro, mas as suas ideias não. O ideário ecomodernista é hoje amplamente prescrito pelo Banco Mundial, FMI e OCDE. É o alfa e o ómega da política ambiental neoliberal. Os ecomodernistas oferecem-nos um “bom Antropocénico”. Mas será mesmo assim?

O ecomodernismo é um projeto intelectual com motivações políticas. Surge na ressaca da derrota eleitoral de Al Gore, quando dois empresários da área da comunicação, especializados em campanhas eleitorais e ambientais – Michael Shellenberger e Ted Nordhaus –, publicam o ensaio “A morte do ambientalismo”. Cientes do bloqueio de Bush à política climática, os autores criam uma nova narrativa para apelar não a “verdes progressistas”, mas a “eleitores de colarinho azul e democratas simpaticantes de Reagan”, avessos à regulação ambiental.

O ambientalismo tradicional havia falhado. Em vez de regulação para reduzir impactes ambientais, limitar a utilização exacerbada de recursos e energia, e alcançar um equilíbrio com a natureza, era tempo de exaltar o crescimento económico, a inovação tecnológica e a intensificação da atividade humana. Havia que “separar” os humanos da natureza. A nova narrativa permite a Shellenberger e Nordhaus justificar a criação de programas ambientais mais atrativos ao financiamento da elite da filantropia dos EUA. Mas faltavam instrumentos para aprofundar e disseminar a nova narrativa. Em 2007, criam o Breakthrough Institute, o think tank responsável pelo manifesto ecomodernista. Nele apresentam as suas principais propostas: para reduzir emissões, evitar o colapso ecológico e erradicar a pobreza, propõem acelerar a urbanização, concentrar pessoas em cidades, intensificar a agricultura industrial e apostar na energia nuclear.

Em 2015, Shellenberger deixa o Breakthrough Institute e funda a Environmental Progress, uma organização centrada na promoção da energia nuclear. A defesa do nuclear é central na sua candidatura democrata a governador da Califórnia, em 2018. Com 0,5% dos votos, fica-se pelas eleições primárias. Este ano, repete a candidatura, como independente, na qual defende o aumento da extração de petróleo e gás para baixar os preços da energia. Consegue 3% dos votos.

As ideias ecomodernistas apelam ao senso comum construído pela economia neoclássica e ampliado pela retórica neoliberal. Nessa retórica, a economia cresce, o ambiente melhora e toda a gente ganha. É a narrativa do “crescimento verde” que endeusa ganhos de eficiência na produção de bens e serviços, conseguidos

pelo progresso tecnológico. Para os ecomodernistas, estes ganhos levam à desmaterialização crescente das economias, reduzindo a dependência de recursos e energia, e, assim, os danos ambientais.

É a narrativa salvífica: a expansão económica reduz a degradação do planeta enquanto gera mais riqueza para todos. Mas a realidade é diferente. Stern provou que o crescimento económico, por si só, não reduz a poluição. Piketty demonstrou o mesmo para a concentração de riqueza.

O pressuposto ecomodernista assume que a dissociação absoluta entre crescimento económico e impactes ambientais é alcançável num planeta com limites biofísicos. Ou seja, entende que a economia pode crescer enquanto diminuem os impactes ambientais provocados pela extração de recursos e pela emissão de CO₂. Está por provar. À escala global, não há evidência de que o crescimento do PIB esteja a dissociar-se da utilização de recursos. Pelo contrário, a extração aumenta, sem diminuição ou circularidade à vista. Quanto ao CO₂, há dados que mostram crescimento económico com redução de emissões. Está a acontecer na UE e nos EUA, por exemplo. Mas há dois problemas: são regiões que continuam com níveis altíssimos de emissões; e não é provável que, a nível global, esta dissociação aconteça com a rapidez necessária para cumprir as metas de 1,5 ou 2°C.

É curioso que, à esquerda, haja quem defenda o ideário ecomodernista. Um ecomodernismo socialista seria menos danoso para o planeta do que a versão capitalista, só porque os meios de produção e a tecnologia passariam a ser de propriedade e gestão coletivas? O que fazer com a violência do extrativismo, da intensificação e da urbanização galopantes que despojam os recursos e os modos de vida das comunidades rurais e dos povos indígenas?

É certo que não faz sentido ser a favor ou contra a tecnologia – ela existe desde que há humanidade –, mas sim discutir que tecnologias e, sobretudo, que tipo de economia precisamos para satisfazer necessidades humanas e ter vidas prósperas que respeitam os limites biofísicos do planeta. A redução agregada da utilização de energia e recursos parece inevitável. O que está por saber é se será planeada e justa ou descontrolada e autoritária.

Ocupa! Fim ao Fóssil

Dia 7 de Novembro amanheceu com notícias de estudantes que ocuparam as suas escolas num movimento de exigência de “Fim ao Fóssil”. Foram cerca de seis estabelecimentos de ensino, das quais se contam quatro universidades- FLUL, FCSH, Técnico e FCUL- e duas escolas secundárias - António Arroio e Liceu Camões.

“As ocupas estão a decorrer aqui, hoje vai ser a nossa terceira noite a ocupar a escola António Arroio. Neste momento ainda estão a haver aulas, muitos dos alunos estão em greve de aulas apesar das faltas não serem justificadas.”, falámos com uma estudante do décimo segundo ano, Leonor Pêra, que nos contou como estavam a ser organizadas as ocupas. “Nós, de manhã, à tarde e à noite fazemos uma reunião geral com o núcleo da ocupa, onde ouvimos as opiniões de todas; partilha de ideias; ouvimos sugestões, e arranjam um consenso para atuar no dia, ou no dia seguinte.”

Já relativamente à preparação referiram que tiveram “várias formações em desobediência civil - umas dadas por nós, outras dadas pelo colectivo Fermento”.

As reivindicações? “O fim dos combustíveis fósseis até 2030 e a demissão imediata do nosso ministro da economia e do mar - António Costa e Silva - ex CEO da petrolífera Partex Oil and Gas”, refere a estudante. A seu colega, Leonor Chicó, ressaltou que estavam a ocupar porque querem responder à “urgência dos nossos tempos e estamos aqui para pôr fim aos combustíveis fósseis.”

O fim das ocupações foi marcado por uma reunião no Ministério com o ministro da Economia e do Mar, que se disse aberto a ouvir os manifestantes. Os ativistas pediram a demissão do ministro, ao qual este respondeu que fazê-lo “ não vai acrescentar nada.” Os manifestantes prometem uma nova onda de ocupações na Primavera.

Cesária Évora - A Anti-Estrela ou a diva de pés descalços

texto de Lou Loução

O documentário de Ana Sofia Fonseca que nos conta a história de uma das maiores artistas cabo-verdianas, teve a sua estreia, em Portugal, na edição do IndieLisboa deste ano, onde venceu o prémio do Público de Melhor Longa Metragem, estreia agora, comercialmente, nas salas portuguesas. Com alterações na montagem que, através da história de Cesária nos direciona para a de São Vicente, Cabo Verde e do colonialismo português.

O belo trabalho feito pela realizadora, de arquivo com conjugação de testemunhos, de pessoas que faziam parte da vida de Cesária como, José da Silva (produtor musical e grande responsável pelo sucesso da artista), convida a quem assiste ao documentário a presenciar um lado mais íntimo da cantora que pouca gente conhece. Cize é, além de uma das mais importantes e extraordinárias artistas musicais do século XX, uma pessoa humilde, simples e genuína com uma singularidade extraordinária e que nos faz rir com a sua ironia e forma de estar, mas também chorar quando canta os seus desgostos e mágoas de uma mulher negra marginalizada. E é exatamente isso que é o documentário, um conjunto de dor, alegria e resistência.

Esta bela homenagem à Cize mostra as dificuldades e a dor que a artista tinha desde da sua infância até ao grande sucesso que alcançou a partir dos seus 50 anos de idade. Cesária viu, nascer tarde a sua fama, contudo, nunca desistiu de cantar, de ser a própria.

Cize, não tinha sonhos, não acreditava em sonhos, diz, no documentário. O seu único objetivo era, aos seus 50 anos, poder comprar uma casa, um sítio onde pudesse morar com a sua família e amigos, em tranquilidade até ao fim da sua vida. Era mulher independente e uma feminista sem saber o que isso significava, uma senhora da terra, do povo, uma cabo-verdiana. Cada cravo conta uma história - é sabido que

Cize cantava descalça, cantava porque gostava e os sapatos faziam-lhe confusão com tantos cravos que tinha nos pés, sentia-se mais confortável, mas é nessa peculiaridade de Cesária que encontro a sua razão de ser, é nos cravos dos pés que vejo a mulher que é e também uma metáfora da sua vida.

Não é apenas mais um documentário sobre uma estrela, é uma homenagem e um reportório cinematográfico íntimo e pessoal sobre uma cabo-verdiana, negra, pobre e humilde que encantou o mundo. Com várias imagens dos bastidores e situações engraçadas que nos fazem rir e que mostrou, de facto, a singularidade, humildade e apego à sua terra desde a cachupa no camarim do Hollywood Bowl a momentos tristes e honestos que mostram o lado mais aterrorizador da vida de Cesária, a perda da voz e a depressão.

A música de Cesária, tornou-se, tarde, um símbolo de resistência, um choro do povo cabo-verdiano, uma alegria e uma tristeza numa conjugação perfeita que mostram que a música é uma das coisas que mais une as pessoas.



Muito teatro ao pé de ti

Inês Vilão

Neste mês de dezembro o Teatro Aberto apresenta “O Coração de um Pugilista”, encenado por João Lourenço, com Bárbara Vagaroso, Gonçalo Almeida e Miguel Guilherme. Esta peça conta a história de um jovem que é condenado pelo tribunal a fazer serviço comunitário num lar de idosos, onde conhece Leo, um antigo pugilista considerado perigoso. Apesar, de o diálogo ao início ser complicado, ao longo do espetáculo vai-se criando uma amizade improvável entre estes dois indivíduos, através da partilha de histórias de vida e de respeito mútuo. Este espetáculo traz ao espetador debates sobre a conceção das ideias de vitória e derrota. A luta dentro e fora do ringue de boxe, que remete para a eterna luta que é viver. Este espetáculo pode ser visto de quarta e quinta-feira às 19:00, sexta-feira e sábado às 21:30 e domingo às 16:00.

“Intimidades”, a partir de Woody Allen, está em cena no Teatro Armando Cortez, localizado na Pontinha. A Companhia da Esquina trouxe esta comédia sobre a origem do amor e adultério a cena. A dramaturgia e encenação é de Joana Furtado e Jorge Gomes Pinheiro, a interpretação pertence a André Nunes, João Cabral, Brienne Keller, Rita Fernandes e Sofia Nicholson. Esta peça retrata a precariedade das relações modernas, a infidelidade, o sentido da vida, a banalização das relações amorosas e sociais, a morte e, por fim, o amor.

“Gaspar” é um musical para a infância que conta a história de um rapaz que mergulha na sua banheira, indo até ao fundo do mar, onde encontra uma quantidade absurda de pares de sapatos. Decidido a dar-lhes uma nova vida, espalha-os pela cidade. Este espetáculo está em cena no Teatro Maria Matos, contando com a direção de Vicente Wallenstein, texto de João Cachola, e banda sonora dos Zarco. Depois de “Lisboawood”, a companhia As Crianças Loucas traz ao

público este novo musical, diretamente do fundo do mar.

“Não Andes Nua Pela Casa!” é a nova peça em cena no Teatro da Comuna. Georges Feydeau, herdeiro do Teatro Do Absurdo e dramaturgo francês, autor desta peça, conta com a direção de João Mota, para dar vida à sua obra. Este espetáculo narra a história de um deputado, Ventroux, que se desentende com a sua mulher, pois ela tem o hábito de andar seminua em casa. Certo dia, perante a visita de um deputado, eclode uma catástrofe doméstica, dando palco a uma série de peripécias. Uma comédia marcada pelo absurdo, de um dramaturgo que, de maneira astuta, sabia criticar os princípios do casamento, bem como da política. Este espetáculo está em cena quartas e quintas-feiras às 19:00, sextas-feiras e sábados às 21:00 e domingos às 16:00.

“Pela Ponta do Nariz” é a nova encenação de Ricardo Neves-Neves, com o texto de Matthieu Delaport. A peça está em cena no Teatro Villaret, com interpretação de Aldo Lima e José Pedro Gomes. Para quem conhece as encenações e o trabalho de Ricardo Neves-Neves, sabe que pode esperar um espetáculo contraditório, atual, cómico e talvez absurdo. Imagine-se um mundo em que o recém-eleito Primeiro Ministro é afetado por uma crise inexplicável de comichão de nariz, sempre que tem de discursar. O medo do ridículo obriga-o a recorrer a um psiquiatra, bastante prestigiado, que o tentara ajudar. Até onde é que Ricardo Neves-Neves conseguirá levar o absurdo deste texto?

“Má Educação” de Inês Barahona e Miguel Fragata chega à sala Luís Miguel Cintra no Teatro São Luiz no mês de dezembro. Este espetáculo tem como seu público alvo o 2º ciclo e ensino secundário. Nesta peça, o palco é transformado num ringue de boxe, onde uma bailarina, uma atriz e uma criança, todas

de gerações diferentes, são confrontadas num jogo astucioso de quem ensina o quê. Este espetáculo conta ainda com a coreografia de Victor Hugo Pontes, onde o casamento feito entre a dança e o teatro colidem na revolução de uma educação para o futuro.

O Teatro da Garagem apresenta também “Segundo Acto”, em cena no Teatro Taborada, de Carlos Pessoa. Este espetáculo joga com o universo das segundas oportunidades. Confrontando vários momentos importantes nas nossas vidas, quer em termos de escolhas, quer nas avaliações que a condição humana põe em causa. Este espetáculo pode ser visto quintas, sextas e sábados às 19:30 e domingos às 16:30.

Em dezembro, chega a Ovar uma ópera miniatura para crianças, “O Anel do Unicórnio” é a última criação de Ana Lázaro, Martim Sousa Tavares e Ricardo Neves-Neves. Pedro Patê é filho de cantores de ópera, vivendo ele mesmo dentro de uma ópera, sem fim à vista. Farto da sua situação, inicia um plano para se tornar ilusionista e roubar as cantorias da sua família. Um espetáculo para os mais pequenos, onde o absurdo e a música andam de mãos dadas, sempre acompanhados por uma orquestra. O Teatro Aveirense acolhe o “Ensaio sobre a Cegueira”, este mês. O texto de José Saramago, aliado à encenação de Nuno Cardoso, traz ao espectador um olhar diferente sobre as cidades. Uma autêntica ode ao cosmopolitismo, sob o espetro da escrita de Saramago e dos próprios atores, que despem e vestem variadíssimas personagens. Um espetáculo que já passou por Barcelona, Aveiro e Porto, em palco no centenário de José Saramago.



dossiê

“Acho que nunca devemos aceitar a interseccionalidade como o termo global e único para descrever o complexo processo de pensar as questões em termos da sua relacionalidade. Tal como o termo “diversidade”, a interseccionalidade por vezes tem-se tornado mais num sinal de que se é antirracista ou de que se é antissexista. Uma categoria que faz um bom trabalho em dada altura não o fará eternamente, é contextual e contingente. (...)

É a questão do papel da criminalização na eliminação do racismo, do patriarcado, a discriminação contra as pessoas transexuais, através da simples criminalização das expressões discriminatórias. Parece-me que se deixa a estrutura intacta e enquanto a estrutura for deixada intacta vamos continuar a ver manifestações de racismo.”

Angela Davis em entrevista ao Público, 20 de novembro de 2022

Ser como somos - identidade e luta social



A identidade, refém do individualismo

texto de *Daniel Borges*

É curioso que a origem da palavra 'identidade' (do latim: *idem*, significando "o mesmo" + sufixo *-dade*, indicador de qualidade) esteja ligada à semelhança e não à singularidade. O seu significado original implicaria a qualidade de idêntico[1], ou seja, a condição de ser semelhante. Percebemos que o conteúdo da palavra entretanto mudou. A identidade pessoalizou-se e tornou-se numa ferramenta para comunicar o que somos e o que torna o "eu" numa entidade singular, diferente de todas as outras.

A historiadora Marie Moran defende que esta mudança não deve ser assumida como uma simples popularização e apropriação do conceito "identidade", mas sim como um novo enquadramento histórico das problemáticas da individualidade e do outro.[2] Também Foucault notou que "desde os anos sessenta, subjetividade, identidade, individualidade constituem um problema político maior"[3].

Para compreendermos esta transformação, precisamos de perceber que ela não está desvinculada da transformação das condições materiais na sociedade. As mudanças económicas, sociais e culturais sentidas durante o século XX possibilitaram ao indivíduo um maior destaque na esfera pública. Habermas, por exemplo, reparou que a individualidade na sociedade industrial começa a afirmar-se com o crescimento da classe média e a reprodução do modelo da família nuclear na burguesia, onde os filhos são encorajados a cultivarem o seu intelecto e a passar mais tempo sozinhos[4], dispondo pela primeira vez de um quarto privado para o fazer.

A globalização, por sua vez, proporcionou um novo leque de significados temíveis: a ideia de que toda a gente é

substituível e a uniformização de sujeitos como paradigma da sociedade produtiva. Face a estas preocupações, o neoliberalismo como modelo económico e social acelerou exponencialmente o processo de individualização com a destruição dos processos coletivos e a valorização do "eu", ambos ancorados na narrativa de meritocracia. Na construção deste novo paradigma social, a identidade surge precisamente como uma forma de afirmação da individualidade em contraste com a lógica da uniformidade e por isso se torna indispensável. Dá-se portanto uma mudança no discurso do "semelhante". Em vez de o coletivo construir identidade, ele destrói. Fazer parte do comum significa tornar-se mais um. O neoliberalismo oferece uma ação reflexiva não do coletivo, mas do indivíduo. Daqui parte a construção moderna da política de identidade, que oferece à pessoa uma ferramenta de análise do mundo com base na sua identidade.

Para Chi Chi Shi, este modelo de análise e ação política desvincula-se do marxismo por aceitar a subjetividade e a individualização da experiência e por se afastar de uma base material e coletiva para a sua prática, preferindo as dinâmicas do reconhecimento e da opressão interpessoal. Esta desvinculação leva também a cabo uma mudança discursiva, passando "dos problemas coletivos e estruturais para os comportamentos individuais e para a diferença"[5]. A autora defende que as identidades políticas são uma resposta à dominação, mas que o nosso objetivo deveria ser "libertarmo-nos das identidades" ao invés de as reificar como estruturas sociais e de nos cimentarmos numa posição individual de resistência. Mais importante talvez seja libertar as identidades da lógica da individualidade.

Para tal, o paradigma das identidades deve ser visto como um ponto de partida: a base para a identificação das desigualdades sociais, criadora e impulsora de sujeitos políticos reflexivos e mobilizáveis, mas não um fim em si mesmo. É fundamental reconhecer as diferentes identidades, proteger a sua diversidade e arranjar ferramentas para redistribuir recursos com base nestas desigualdades.

Mas a identidade não é um projeto político. Um projeto político é o reconhecimento de uma desigualdade coletiva e nunca somente individual. É a criação de sujeitos políticos autónomos e não de vítimas. É o reconhecimento da diversidade na face da uniformização. Rejeitar a narrativa neoliberal das identidades é rejeitar formas de exclusão e de reconhecimento individual e combater a visão da identidade como algo singular, transformando-a novamente em algo coletivo.

A identidade como portadora de significado pessoal, de oposição à uniformização de indivíduos e promotora da diversidade não pode, na sua luta contra identidades hegemónicas, dar lugar à identidade que exclui o outro, que cria diferenças e que ergue barreiras. Não pode tornar a sua experiência coletiva num projeto individual. Derrubemos as barreiras. Libertemos as identidades.

[1] E-dicionário de termos literários de Carlos Ceia (<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/identidade>).

[2] Marie Moran. *Identity and identity politics: a cultural materialist history*. Historical Materialism, nr.26.

[3] Michel Foucault. *Dits et Écrits*. Gallimard.

[4] Jurgen Habermas. *A transformação estrutural da esfera pública*. Fundação Calouste Gulbenkian.

[5] Chi Chi Shi. *Defining my own oppression*. Historical Materialism, nr. 26

A constelação

texto de *Andrea Peniche*

O feminismo tornou-se relevante e incontornável nas disputas políticas, económicas, sociais e culturais quando as mulheres se descobriram como sujeito coletivo e perceberam que o seu sofrimento não era individual, que resultava antes de um sistema que governava contra elas/nós, instaurando e mantendo a desigualdade e a injustiça como modos de vida através da naturalização das diferenças entendidas como inferioridade, e se mobilizaram para o enfrentarem. O propósito dessa política/sistema era (e é) simples: pessoalizar as causas do sofrimento ou opressão, transformando-as em trauma individual, e manter intactas as bases económicas, sociais, políticas e culturais que as engendram e delas se alimentam. Essa política chama-se patriarcado e é hoje, nas sociedades de capitalismo avançado, parte de um sistema mais vasto. Nancy Fraser (2022) chama-lhe “capitalismo canibal”, expandindo a conceção de capitalismo para lá das fronteiras da economia, apresentando-o como um sistema económico, social, político e ideológico que se alimenta e se mantém canibalizando todas as dimensões da vida humana (produtiva e reprodutiva,

desigualdades e discriminações...) e a relação com o planeta.

Percebemos, pois, como responde o neoliberalismo à premissa feminista: substitui a ideia de opressão estrutural pela de responsabilidade individual, originando uma constelação desordenada e inorgânica de vítimas-átomo, cujo sofrimento e respetiva superação é perspetivada como uma responsabilidade pessoal.

Como deve enfrentar o campo da emancipação o contra-ataque neoliberal à premissa feminista é um debate em aberto e em disputa, cheio de paradoxos e contradições.

Parte da resposta do campo da emancipação tem passado pela reificação do sofrimento como identidade, favorecendo uma epistemologia do sofrimento ou do trauma, na qual não me revejo, pelos problemas que levanta do ponto de vista da construção de um sujeito coletivo e por me parecer conduzir a um beco sem saída e à anomia social. Creio que a reificação do sofrimento tem resultado, por um lado, num mosaico fragmentado de vítimas-átomo, de estrelas sem constelação, e, por outro lado, numa retórica ora autoritária, ora condescendente e moralizadora, ambos com reduzido potencial transformador.

Sobre a existência de sofrimento e de vítimas não há dúvidas, é uma evidência. Existem dúvidas é sobre como interpretamos e que relevância damos às suas origens e causas, o que fazemos com a sua/nossa emergência enquanto sujeitos epistemológicos e políticos, como fazemos e para que fazemos.

Como sujeitos, as vítimas têm o direito de definir a sua própria realidade, estabelecer as suas próprias identidades, nomear a sua história. No entanto, parece-me, daqui não deve resultar um *ranking* de legitimidade discursiva ou uma competição entre opressões. Sacralizar as vítimas e a sua palavra, aceitar o sofrimento como fonte de autoridade e legitimidade, abrir mão do exercício crítico e da reflexividade não são formas de as/nos reconhecer como sujeitos políticos e epistemológicos, mas de condescen-

dência e infantilização. A vitimização, passiva e individual, concebida como subjetivização ou identidade, nega capacidade de agência às vítimas, esvaziando-as de potencial político transformador, atomizando-as socialmente e tornando-as vulneráveis à instrumentalização. As vítimas não têm razão porque são vítimas, as vítimas têm o direito de falar e de ser escutadas, de fazer e ser parte do debate, o qual certamente deve ter presente o lugar social do sujeito enunciador no sistema de dominação, mas não há nenhuma espécie de superioridade moral ou epistemológica que decorra do facto de se ser vítima. Essa lógica, além do mais, atomiza as vítimas, isola-as nesse estatuto, reconhecendo-lhes especiais capacidades e legitimidade para falarem do seu sofrimento, mas esvaziando-as de legitimidade fora desse âmbito.

Wendy Brown (1995) socorreu-se do conceito nietzschiano de ressentimento para caracterizar uma espécie de vingança moralizadora dos seres impotentes, porque depreciados e invisibilizados, a qual procura lançar o sofrimento como medida da virtude social, invertendo a lógica da dominação, mas, contudo, mantendo a lógica intacta. Por isso me parece o vitimismo enquanto identidade uma armadilha. O ressentimento é terreno fértil para o neoliberalismo, é um freio à imaginação de constelações e solidariedades, à emergência de respostas e sujeitos coletivos, é avesso à transformação e um convite ao entendimento da justiça como punição e retaliação.

Se aceitarmos a proposta de Nancy Fraser e expandirmos o conceito de capitalismo, percebemos que a resposta a esse sistema tem de ser ela própria expandida. É uma nova constelação.

Brown, Wendy (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, p. 427.

Fraser, Nancy (2022). *Cannibal Capitalism. How our system is devouring democracy, care, and the planet – and what we can do about it*. Londres: Verso.

À Esquerda: Como lutamos e por que lutamos?

João Bernardo Narciso

No livro *Sair da Nossa Impotência Política*, o filósofo francês Geofroy de Lagasnerie estabelece dois tipos de estratégias contestatárias: as *expressivas-reativas*, que reagem ao poder e são uma forma de exprimir um desacordo, e as *actantes e proativas*, que iniciam um tempo político e produzem ações. Inspirado pelo referido livro e por esta tipologia dicotômica de modos de ação, proponho uma reflexão sobre estratégia política e objetivos da luta à esquerda.

É frequente, em particular em momentos de crise, a crítica do “adormecimento” da esquerda inebriada por “jogos de poder”, normalmente acompanhada por convocatórias inflamadas urgindo que esta esquerda dormente “volte às ruas”. Esta crítica, em muitos casos justa e importante na identificação de dinâmicas elitistas e de desligamento para com as classes populares, pode também ser reflexo de outro tipo de dinâmicas que minam a eficácia do nosso campo político, se não forem combinadas com outras formas de luta e com a construção de alianças maioritárias na sociedade.

Em primeiro lugar, a questão do ritualismo e da reatividade da luta. A ideia de voltar às ruas segue a lógica subjacente de um retorno a estratégias de contestação históricas e fortemente ligadas ao imaginário da esquerda, como as manifestações e greves. Até aqui, tudo bem. O problema está na utilização dessas ações como receita rápida de quem se quer constituir como um “sujeito-em-luta”, antes mesmo de lutar efetivamente por qualquer coisa, alimentando-se da satisfação pessoal de se ter feito algo, muitas vezes potencializada pelo fetichismo por uma imagética pré-construída de disruptão e irreverência. Desengane-se quem pensa que ir para as ruas é sinónimo de ser aberto e dialogante e de alguma forma estar mais perto do

povo. Podemos estar na rua sozinhos, a gritar para outros iguais a nós, fechados na nossa bolha ativista. Ao mesmo tempo, este tipo de ações segue frequentemente a lógica da reação ao mais recente avanço opressivo do capitalismo e do conservadorismo. Esta lógica é nociva para a esquerda porque é regressiva, no sentido em que codifica a situação anterior à mais recente ameaça como um estado de coisas desejável. Quando nos manifestamos para exigir a reposição das leis laborais pré-Troika sem uma proposta que ouse ir para além do antigo status quo, colocamo-nos à defesa e enclausuramos o horizonte da luta. É preciso ousar imaginar e propor um mundo diferente, passar à ofensiva.

Ora, se queremos antes de tudo transformar o mundo, não podemos desligar da decisão das estratégias de luta a análise das suas probabilidades de sucesso, nem autonomizar a luta dos seus objetivos. Ir para a rua não tem de ser algo inconsequente, como a história nos continua a provar. Foi e é na rua que se conquistaram e continuam a conquistar grandes avanços em todos os domínios. Mas existem outras formas de ação, não menos eficazes e que são muitas vezes desconsideradas à esquerda.

Olhemos para a forma como o neoliberalismo se instituiu hegemonicamente nas últimas décadas do século XX. Durante os anos 60, e culminando no maio de 68, as ideias progressistas pareciam ter vencido. Era a esquerda que, no mundo ocidental, ocupava hegemonicamente os espaços mediáticos e culturais. No entanto, foi o neoliberalismo que poucos anos depois se impôs, e até aos dias de hoje, nas mentes das faculdades de economia e nos aparelhos dos Estados, fruto de um trabalho silencioso e estrutural de infiltração e aculturação. Diz-nos Lagasnerie que sendo frequentemente avaliarmos ações pela sua visibilidade

de e cobertura mediática, também nos deveríamos preocupar com ações muito mais estruturais, e que se não o fizermos serão os nossos inimigos a fazê-lo, dificultando-nos a luta pela conquista do poder a longo prazo. O filósofo exemplifica com o caso de um grupo de forças policiais francesas nos anos 50, que tendo sido infiltradas pelo Partido Comunista, se recusavam a reprimir greves. Hoje, no nosso país, não nos faltam exemplos de infiltrações eficazes de outras forças políticas: nas universidades, nas forças policiais, ... Porque é que à esquerda desistimos de disputar estes espaços?

Pensar em estratégia política implica refletir sobre aquilo que decidimos (ou não) disputar. Instituições como o Estado, a Justiça, a Universidade e a Polícia, contendo sempre uma faceta de opressão insuperável e natural de um estado de coisas em que o sistema capitalista ainda não foi superado, têm ao mesmo tempo formas relativamente maleáveis que devemos explorar. O conceito de pátria ou de nação, que dialoga e é basililar na construção de identidade de tantos e tantas, e que por vezes nos parece demasiado suja e da qual nos tentamos afastar, segue a mesma lógica. Podemos desistir dessa disputa, e entregar a ideia de país a quem a quer construir a partir de uma lógica excludente, racista e colonial. Ou podemos lutar por ressignificar a ideia, numa disputa que não é “anti”, mas é contra-hegemonica: não exclui o conceito, procura redefiní-lo. Ou seja, podemos ressignificar essa ideia, a partir de uma concepção inclusiva, que contenha diferentes línguas, origens, crenças e culturas, e cujos eixos principais sejam a solidariedade e a fraternidade.

É a possibilidade da vitória da luta, e não a luta em si e por si, que nos deve guiar. Sem fugir a nenhuma disputa, com imaginação e entusiasmo.

A política da autenticidade contra o abismo pós-moderno

texto de *Adriano Campos*

“Quando terminará o período moderno? Algum período jamais esperou tanto tempo? A Renascença? O Barroco? O Clássico? O Romântico? O Vitoriano? Talvez somente a Idade das Trevas. Quando terminará o modernismo e o que virá em seguida?”. Conseguiremos hoje responder a este lamento de Ihab Hassan?[1] A inquietação é legítima e a pergunta é graciosamente intemporal. Fervoroso ideólogo da pós-modernidade, Hassan traduzia, dez anos antes da queda do muro de Berlim, uma das sinas epistemológicas de uma geração em busca da modernidade perdida. Houve sempre um depois, não é verdade? Mas nesse caso, há uma pergunta que se impõe. Se a sua essência é a transformação social transversal, violenta e vertiginosa, como pode a modernidade ter um tempo que se finda como o critério de um mundo novo que começa? A resposta é que não pode.

O elogio pós-moderno é uma política que procurou desarticular estratégias de transformação fragmentando as leituras dotadas de totalidade e memória. Para tal, foi necessário decretar o “fim da história”, como o fez Francis Fukuyama, e anunciar o fim das “metanarrativas”, o famoso eufemismo de Lyotard para designar as exéquias do pensamento marxista. Como pano de fundo, um capitalismo tardio que capturava novos mercados e invadia a cultura em busca de novas formas de acumulação e legitimação. O fim de uma bipolarização mundial que consagrava a hegemonia imperial dos EUA era celebrada pelos arautos liberais e abria caminho ao mito de uma história sem política e de uma política sem sujeitos. As implicações são conhecidas. Apesar de a

crise financeira e o ressurgimento da guerra demonstrarem o fluxo imparável do tempo político, o pós-modernismo impregnou conceitos, enclausurou debates e gerou impasses.

Um destes impasses diz respeito ao imbróglio das identidades, já amplamente tratado em outras paragens. A esquerda naufragou no mar do “identitarismo”, deixando à direita o papel de resgatar os velhos símbolos da nação, da classe e das desigualdades, alerta Fukuyama. A esquerda “identitária” disse adeus a Marx e perdeu os seus referenciais, acusa Pacheco Pereira. Interessa aqui menos apontar a armadilha deste jogo de espelhos que ignora o poder de um modelo onde os conceitos de reconhecimento (teorias de opressão) e redistribuição (teorias de exploração) não estão desirmanados, mas antes lembrar que o louvor ao pós-modernismo não contém apenas o triunfo da razão estética, ressignificando signos e identidades, mas o eco de uma transformação real de um sistema que se apossa das relações e as coisifica.

A racionalidade comunicativa torna-se rarefeita e o sentido de totalidade é substituído por uma amálgama de fragmentos, e esse arrastamento interessa à desarticulação dos sujeitos que podem alavancar a emancipação. A linguagem foi elevada à quintessência da consciência, capturando as hipóteses de subversão coletiva, ou como explica Holly Lewis,[2] num alerta à esquerda “nas variantes pós-estruturalistas desse modelo, o melhor que se pode fazer é estar ciente de como a linguagem opera dentro de nós e se constrói como um desafio às estruturas e restrições do discurso: em vez do *slogan* utópico

prefigurativo “sê a mudança que queres ver no mundo”, este modelo de consciência política sugere: “sê a resistência que querias que existisse, mas que não pode existir porque nós já vivemos interpelados pela linguagem e, por extensão, pelo Estado”.

O que fazer? Outros artigos deste número apontarão pistas e escolhas a fazer. O meu modesto contributo é que podemos usar uma “política de autenticidade”. Há mais de cinquenta anos, Marshall Berman, escritor e pensador da *new left* norte-americana, escrevia que o que é pessoal, o que tomamos por íntimo e intransmissível, pode bem ser um problema político. “Ser autêntico, autenticamente si mesmo, é ver criticamente através das forças que limitam e restringem o nosso ser, e lutar para superá-las. Os homens e mulheres do iluminismo acreditavam que quando as pessoas percebessem as forças restritivas, estas poderiam ser superadas. Mas quão radicais têm de ser essas transformações, nas nossas vidas sexuais e sociais, de modo a nos reconhecermos a nós mesmos?”.[3] A resposta pode ser ensaiada. A política da autenticidade, assente no provocatório conceito de “individualismo radical”, que combate a ideia de um Estado como santo-graal regulador de todas as relações, procura na modernidade não um esgotamento, mas uma totalidade que contém todas as hipóteses, inclusive a que dita a superação da subordinação como o princípio transformador à esquerda, a começar pela questão das identidades.

[1] *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (1987).

[2] *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory and Marxism at the Intersection* (2015).

[3] *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society* (1970).

A trincheira entre a cultura do cancelamento e a realidade

texto de *Sofia Lopes*

O ano de 2020 foi particularmente conturbado para a política norte-americana. George Floyd foi brutalmente assassinado por um agente da polícia, desencadeando uma série de protestos contra a violência policial e o racismo por todo o país – e por todo o mundo. Estávamos no terceiro ano do mandato presidencial de Donald Trump, personalidade de extrema-direita que lidera todo um movimento ultraconservador que minou a (já debilitada) democracia americana. No entanto, no meio dessa disputa tumultuosa de ideias, no dia 7 de outubro do mesmo ano foi publicada uma carta na Harper's Magazine com o nome "A Letter on Justice and Open Debate" ("Uma Carta sobre Justiça e Debate Livre") [1]. Essa carta conta com a assinatura de 153 académicos, jornalistas e escritores, juntando nomes que nunca esperaríamos ver juntos numa só causa. Por exemplo, Margaret Atwood e Noam Chomsky lado a lado com Francis Fukuyama e J.K. Rowling. Nessa carta, apesar de olharem para o trumpismo como uma ameaça real às instituições democráticas, a grande preocupação é outra: "a intolerância de pontos de vista opostos, uma moda de vergonha pública e ostracismo, e a tendência de dissolver questões políticas complexas numa certeza moral ofuscante" que, na perspetiva destes signatários, que não deixa espaço para "experimentação, para a tomada de riscos e até erros", impossibilitando a "discordância de boa fé" e punindo

os que "se afastam do consenso". Apesar de reconhecerem a importância do gigantesco movimento de massas que pedia reforma policial, maior igualdade e inclusão e justiça social e racial, afirmam que, ao mesmo tempo, ajudou a intensificar uma pressão para a "conformidade ideológica". [2]

Para além do timing ser questionável, a carta faz uma série de fortes acusações à esquerda, que consideram cada vez mais iliberal e autoritária, terminando com um apelo no abstrato à liberdade de expressão. Ora, nós sabemos que os debates sobre os limites da liberdade de expressão (e, mais recentemente, do humor) são o tipo de disputas difíceis com as quais todas as sociedades democráticas se deparam. É, aliás, uma velha conversa que, mais recentemente, levou uma camada de tinta nova: já não debatemos os limites da liberdade de expressão, agora debatemos a cultura do cancelamento. É um conceito confuso e controverso, que, coincidentemente (ou não!), é maioritariamente utilizado para criticar uma suposta esquerda *woke* e as suas práticas. Neste artigo, vou usar o conceito "cultura do cancelamento" como uma prática generalizada de crítica que muitas pessoas, maioritariamente jovens, que utilizam novas formas de comunicação (especificamente, as redes sociais) para denunciar aqueles que acreditam estar a defender ou a ter práticas de exploração capitalista, de assédio sexual, racistas, sexistas, homofóbicas ou transfóbicas – com o objetivo último de atacar a base de legitimidade de uma figura pública. Isto vai ser relevante para o resto da discussão pois, até mesmo apenas na teoria, a prática do cancelamento só poderia ser aplicada em figuras públicas, pois são aquelas que beneficiam de um certo estatuto social que lhes permite disputar o espaço público e a sua influência.

O debate do imediatismo das redes sociais e das novas possibilidades de comunicação é fulcral. Criaram-se mais espaços para falar, reivindicar e denunciar, levando a uma multiplicação de mensagens, fácil e imediata, que nos põe em contacto com o resto do mundo. O mundo virtual facilita a criação de realidades paralelas, possibilitando, por exemplo, amizades e relações à longa distância e permitindo a construção de uma personalidade online que não coincide necessariamente com a verdadeira – no fundo, a criação de novas realidades que não têm necessariamente que se traduzir materialmente. A "cultura do cancelamento" padece da mesma condição. O cancelamento não precisa de existir nem de ter consequências reais para existir politicamente. Basta haver uma percepção de as pessoas são julgadas em praça pública sem direito à sua defesa para que se instale a ideia de que foram, de facto, canceladas. Se o foram de facto acaba por não interessar, porque ninguém que tenha ficado muito indignado com o cancelamento de figuras públicas tem a capacidade de, diariamente, comprovar se foram votados ao esquecimento. O ciclo noticioso e a instantaneidade das redes é tão rápida, ou melhor, os temas quentes diários têm uma rotatividade tal que não existe a possibilidade de acompanhar caso a caso, dia a dia.

Mas, por curiosidade, olhemos para eles. Em que casos habitualmente associados à cultura do cancelamento é que estes fenómenos tiveram, de facto, lugar? O Chris Brown, desde o espancamento brutal à namorada da altura, Rihanna,

lançou oito álbuns e tem feito tournées por todo o mundo. Em 2017, cinco mulheres acusaram o comediante Louis C.K. de conduta sexual inapropriada, depois de as fechar num quarto de hotel e de se ter masturbado à frente delas. Continua a viajar por todo o mundo, a levar o seu mais recente especial de comédia stand-up – cunhado pela Netflix – onde faz referências a essas acusações de maneira cómica. Até um Grammy ganhou! Dentro da indústria cinematográfica, podemos pensar no Kevin Spacey, no Dustin Hoffman, no Bill Murray, no Woody Allen e em Roman Polanski, que apesar de não poder voltar ao Estados Unidos, continua a ganhar o prémio César de Melhor Realizador. Microscopicamente, no panorama português, temos o caso da marca PROZIS e do seu fundador Miguel Milhão (que continua a lucrar milhões) e da cantora Irma (a própria música que gerou controvérsia foi um sucesso comercial). Em nenhum destes casos se verifica a expulsão do espaço público; em nenhum destes casos há uma mudança material na vida destas pessoas ou empresas.

Ao dar estes exemplos, não estou a fazer um julgamento de valor sobre as consequências (algumas legitimadas pela justiça, outras não) das ações destas figuras, muito menos a sua expulsão da vida pública. Estou apenas a constatar que a “cultura do cancelamento”, nos termos em que a defini anteriormente, pura e simplesmente não se concretiza na vida material. O que não significa que não nos possa fazer refletir sobre o porquê do bicho-papão do “cancelamento” preocupar

tanta gente, desde a extrema-direita norte-americana de Ben Shapiro e Jordan Peterson (que levam a própria Fox News a alertar que os “liberais” querem cancelar tudo, desde o filme Space Jam até ao Quatro de Julho[3]) até ao ex-presidente Barack Obama. O debate à volta da “cultura do cancelamento” começou como uma procura por responsabilização na era do #MeToo; agora, pode evoluir para um debate à volta de estratégia política. Como é que a justiça transformativa pode ser nossa aliada na destruição de desigualdades sociais? O que poderão ser consequências no sentido da reabilitação, e não no castigo? Como é que podemos organizar estas denúncias de maneira a gerar mudanças estruturais, e não à base do caso individual?

Rejeito que, à esquerda, haja uma “cultura de cancelamento”, mas há, no entanto, uma cultura de soluções fáceis para problemas complexos, como a exigência de demissões: uma solução fácil que dá uma sensação de vitória a curto prazo, podendo alimentar movimentos, mas sem efeitos estruturais. Talvez deixámo-nos cair nesse engodo, de, não resolvendo nada a longo-prazo, querer uma sensação temporária de “missão cumprida” que cultiva um discurso que não deixa margem para aprendizagem social, que facilita a crucificação pública e dificulta uma estratégia mais pedagógica. Falhámos em organizar politicamente o frenesim de informação e de troca de comentários. A solução para acabar com os problemas que poderiam originar o “cancelamento” - assédio, racismo, violência de género, etc. - não se vão resol-

ver caso a caso: precisam de estratégias estruturais que não são apenas penais. A nossa tarefa é organizar essa indignação e estendê-la no tempo para a converter numa reflexão estrutural com proposta política. E esta seria a estratégia a adotar caso rejeitemos a cultura da denúncia pública inconsequente - inconsequente para os agressores e para as vítimas.

A “cultura do cancelamento” falhou em todos os sentidos: não criou uma cultura de responsabilização além-pessoalização (ou de responsabilização, de todo); não deu verdadeiras soluções às vítimas e um horizonte pedagógico e transformativo aos agressores; não criou solidariedade e movimento no coletivo. Atualmente, é apenas um termo redutivo e maligno utilizado por pessoas que se querem proteger do facto de terem dito ou feito coisas ofensivas e/ou violentas – e é a nossa responsabilidade, enquanto militantes de esquerda feministas e anticapitalistas, recusar debater lutas políticas que, historicamente, têm estado sempre na nossa agenda, em termos infantilizantes e degradantes que são instrumentalizados para criar brechas mais profundas na nossa ação. Enquanto o continuarmos a usar como ferramenta legítima de discurso político, perdemos o foco naquela que devia ser a nossa prioridade: a criação de uma estratégia política eficiente e revolucionária. Que as mil lágrimas caídas pela “cultura do cancelamento” sejam limpas, de uma vez por todas.

1 <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>

2 Surgiu, pouco depois, uma carta de resposta <https://objectivejournalism.org/2020/07/a-more-specific-letter-on-justice-and-open-debate/>

3 <https://www.foxnews.com/opinion/july-4th-fire-works-left-cancel-independence-day>

Ser tudo, em simultâneo, em todos os lugares: O enigma da representação

texto de *Andreia Galvão*

*“Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso ser tanta coisa!
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!”*

Fernando Pessoa em “Tabacaria”

Em Julho deste ano, o Teatro Experimental de Cascais colocou em cena a peça “Eu sou a minha própria mulher” escrita por Doug Wright e encenada por Carlos Avilez. A narrativa aborda a “a extraordinária viagem de um homem que era uma mulher e que se chamava Charlotte von Mahlsdorf”. A peça originou alguma controvérsia online pelo facto de, apesar de se tratar de uma personagem trans (Charlotte von Mahlsdorf), o ator a interpretar o papel ser cis e não haver nenhuma pessoa trans empregada na execução da mesma. O que se subentende é que haveria um anseio social para que somente atores trans interpretassem papéis trans, dando-lhes esse lugar na comunidade artística.

No mesmo mês, o jornal “The New York Times” lança um artigo denominado “Who can play the king?” que aborda a questão da representação da personagem shakespeariana do Ricardo III. Pelo facto do mesmo ter sido descrito como “deformado” algumas interpretações têm reivindicado que a interpretação do clássico papel deve estar reservado a atores com deficiência, reforçando o argumento com a falta de ausência de oportunidades que a mino-

ria sofre na área. Apesar do artigo retratar diversas interpretações dramáticas londrinas que pretendem dar resposta à pergunta, refere como tendência crucial para o surgimento deste debate o facto de se estar a transitar de uma forma de casting “colour blind” (que exige que o público consiga olhar além das características físicas dos intérpretes) para uma abordagem “colour conscious” (que reconhece a etnia ou outras características do intérprete como parte da produção).

A realidade

O mundo é um palco; os homens e as mulheres, meros artistas, que entram nele e saem, disse Shakespeare em “As you like it”. Isso significa, portanto, que o palco e quem o pisa refletem também as desigualdades sociais que podemos encontrar fora de cena. Um estudo que abrangeu 22 países europeus, identificou a desigualdade de género no contexto teatral. Refere, por exemplo, que “os homens continuam a ultrapassar as mulheres e a ocupar os mais prestigiados cargos no universo teatral” e ainda que há uma significativa ausência de pessoas que pertençam a outras minorias sociais (raciais, sexuais, etc). Segundo um estudo realizado pela Asian American Performers que realizou um estudo sobre a desigualdade racial na Broadway, os atores brancos representaram 58.6 % na época 2018-2019 apesar de constituírem somente 32% da população nova-iorquina. O estudo revelou que o cenário foi ainda mais desigual nos bastidores: 80.5 % dos escritores e 81.3 %

dos diretores seriam brancos.

A desigualdade de oportunidades, rendimento, e do ponto de partida profissional é parte do forte argumento para a necessidade de debater as políticas de representação e contratação neste setor artístico. Aceitando a importância de o repensar chegámos à seguinte questão: o que fazer?

Para isso vamos retroceder um pouco.

Tokenização vs Políticas Sociais

A tokenização pode ser descrita como uma tentativa simbólica ou superficial de incluir uma minoria sub representada num espaço de reconhecida desigualdade. Este movimento permite transmitir uma ideia de diversidade e responder antecipadamente às críticas da falta da mesma. Esta estratégia tem sido fortemente abraçada pelas lógicas de mercado (veja-se a girlboss) e pelo marketing, desorganizando a luta social.

Por outro lado, a procura de emancipação e de luta contra as opressões pode ser entendida através das políticas sociais. Exemplos do segundo podem ser o sistema de quotas étnico-raciais nas universidades brasileiras, a lei nº12.711 conhecida como “Lei de Cotas”, aprovada em 2012. Esta surgiu para enfrentar o abismo entre as universidades públicas e privadas, responder à dívida histórica na sociedade brasileira e enfrentar o racismo estrutural que impera atualmente. O “Equality Act” do Reino Unido pode ser perspectivado como ou-

tro exemplo no sentido de proteger as pessoas com deficiência de discriminação no trabalho, nos serviços e no sistema educativo, lutando para a plenitude e equidade dos direitos sociais.

O contexto para este debate não é, no entanto, inédito. Em 2003, o sociólogo alemão Axel Honneth e a autora Nancy Fraser debatiam o que fazer em relação às identidades. Opunha-se o primeiro com uma teoria do reconhecimento à segunda que reivindicava o reconhecimento que levaria necessariamente a uma política de distribuição. Fraser apresentava-se como crítica destes debates «pós-socialistas» que se afastavam da injustiça fundamental da exploração (o seu debate com a autora Judith Butler tem acrescentado camadas conceituais ao debate).

No teatro, a discussão entre estas duas formas de agir é difícil porque ambas as perspectivas pretendem responder ao mesmo problema real de desigualdade social. Expressam perspectivas diferentes sobre o lugar onde querem chegar, no entanto. Enquanto a primeira reforça as identidades per se e sugere que a sociedade será mais igual se virmos os indivíduos de grupos desfavorecidos a ascender (o sentido visual é particularmente destacado), a segunda, por sua vez, permite-nos melhor contextualizar as identidades como transitórias, buscar formas mais universais de igualdade e emancipação social. Na minha opinião, é esta que nos deve ocupar (como criar novos lugares para pessoas que anteriormente não cabiam), porque implica necessariamente alterações estruturais no tecido social.

Abrir brechas

Além da necessidade de expandir a participação teatral de grupos anteriormente ostracizados, existe outra dimensão igualmente importante na abordagem desta questão - a definição das regras sobre a própria interpretação. Ou seja, voltando à ques-

tão: quem pode representar que personagens?

Aliás, pergunto se deve ser esta a premissa da esquerda anticapitalista: um exercício autoritário de ensaiar definir quem pode fazer o quê? Há alguma alteração estrutural nas relações sociais no ato de “reservar” determinadas personagens a determinado papel? Essa tokenização dos atores poderá contribuir para a ideia de que pessoas de minorias sociais já têm o seu lugar assegurado pelo facto de serem vistas, permitindo que continue a ser possível negar-lhes outros lugares? E, no limite, até onde pode ser levado o argumento? Ricardo III seria o único adequado para representar Ricardo III? E Shakespeare teria a legitimidade para escrever estas personagens? (o debate literário tem conseguido escapar um pouco a este debate, pelo ênfase menor na visibilidade)

Vários autores têm tentado responder a esta questão com o alargamento do género de intérpretes que pode representar determinada personagem. Desde a Ms. Gurira, uma mulher negra que interpreta Ricardo III porque o produtor Robert O’Hara escolheu a diferença (otherness) como chave de interpretação da sua encenação da peça. Ou “Hamilton” de Lin Manuel Miranda, que escolheu atores latinos e afro-americanos para interpretar personagens históricas na fundação dos Estados Unidos da América, uma tentativa de mostrar o país atual “na sua diversidade”. Outros exemplos seguiram-se como o “Ça Ira (1) Le fin Fin de Louis” que esteve em Outubro no Teatro D.Maria II ou mesmo através do trabalho de produções mais pequenas.

O que estas expressões revelam é que continua a haver uma diferença fundamental entre alguém que se interpreta a si próprio, que se representa em nome próprio e o ato representativo, no qual as personagens são portas de entrada

para universos de possibilidades que nunca tinham sido anteriormente imaginadas. Estas categorias não são tão distantes e estáticas como poderíamos gostar de imaginar: já na Grécia Antiga se julgava que os atores, quando interpretavam, ficavam possuídos pelas personagens que interpretavam, motivo pelo qual Platão considerava que esta expressão não deveria ter lugar na sociedade. Apesar das diversas teorias sobre o modo como o ator deve encarar a emoção e a interpretação de uma determinada personagem (de Stanislavski a Strasberg, entre muitos outros) ou mesmo a desconstrução do teatro dramático, continua a existir a ideia de que a pessoa que interpreta está a falar a partir de outro lugar, no lugar de outro. Portanto, da alteridade. Essa possibilidade é a superação da nossa própria identidade, a libertação dos lugares prescritos a que somos subordinados socialmente. E quão bom é podermos escapar de nós mesmos, nem que seja durante míseros instantes.

O teatro representa a possibilidade de sermos quem queremos ser, quem nunca seremos e de descobrir quem somos. O jogo teatral encapsula em si a própria definição de emancipação e não o faz ensinando-nos a escutar. Simula um jogo de cadeiras onde somos aconselhados a sair do nosso lugar e a desestabilizar as regras anteriores. E assim ad infinitum.

Nos palcos as propostas cénicas são infundáveis e regras fechadas é o que não existe, mas uma postura devemos ter transversalmente: operar no campo das possibilidades, do alargamento e nunca do fechamento. Lutar para que cada corpo possa caber exatamente onde quiser.

A palavra como prática de liberdade – Reflexões sobre linguagem inclusiva

texto de *Inês Colaço*

A 7 de janeiro de 1912, o jornal Chicago Tribune anunciava: “A *Senhora Ella Young Inventa Pronomes*”[1]. A presidente da National Education Association disputou com o corretor de seguros Fred Pond a invenção dos pronomes *he’er*, *his’er* e *him’er*, enquanto combinações que respondiam à necessidade de a língua inglesa ter um terceiro pronome. As reações de resistência que emergiram no início do século XX não foram muito diferentes das atuais: a afirmação de que o genérico deve ser masculino e que a utilização destes novos pronomes seria o fim da linguagem.

Passariam 37 anos até que Simone de Beauvoir reivindicasse que “*não se nasce mulher, torna-se mulher*”[2], rompendo com a perspectiva essencialista do gênero, e atribuindo à construção social a responsabilidade da subalternidade que aprisionava as mulheres; e passariam 78 anos até que Judith Butler reafirmasse a capacidade de produção de realidades do discurso, num reflexo *performativo* – a ideia de mulher é também uma construção do discurso, continuamente negociada nas relações estabelecidas. A linguagem, enquanto ferramenta de comunicação com uma função social, serve como forma sistemática de tradução da realidade, através da sua nomeação, descrição e representação, e se nessa realidade se inscrevem relações de poder e desigualdades, o discurso não se cinge a traduzi-las, como também a re-

produzi-las e validá-las, adquirindo assim o poder de *criar* e instituir realidades.

A palavra como inclusão ou como exclusão - o caso português

Focando no caso da língua portuguesa, colocam-se duas principais questões: a língua portuguesa assume uma forma masculina ou uma forma feminina sendo, por isso, *genderizada*; enquanto no campo dos objetos inanimados esta questão não fere, é quando pensamos nas pessoas que as identidades assumem relevo, não oferecendo alternativas para a descrição e nomeação, através de atos discursivos, de realidades que não se cingem às masculinas e femininas. A segunda questão relaciona-se com o plural masculino, lembrando que foi apenas em 2019, que o governo português aprovou uma proposta de lei[3] sobre a revisão global da linguagem, substituindo a expressão *direitos do homem* por *direitos humanos*. A utilização do masculino como plural atribui-lhe um caráter de falso neutro - também apontado por Beauvoir - numa perspectiva androcêntrica que relega todas as outras identidades para um lugar de alteridade, e obriga a um constante

exercício de confirmação da inclusão ou exclusão.

Moldar a linguagem à realidade que se acredita ser possível é um processo de visibilização e de representatividade, mas é também um conjunto de atos de resistência: através de novas formas de concetualizar e de saber, colocam-se em conflito novos discursos com os discursos dominantes, contribuindo para uma visão contra-hegemónica. A linguagem inclusiva surge como proposta para uma comunicação que visibiliza vários agentes, e divide-se, tendencialmente, em duas estratégias principais: o recurso à especificação e o recurso à neutralização. No primeiro caso, é feita a referência explícita às formas masculinas e femininas das palavras – *todos e todas* - contrariando o universal masculino e cumprindo o propósito de visibilização, ainda que de forma limitada, numa perspectiva que apenas reconhece homens e mulheres. No segundo caso, privilegia-se a utilização de palavras sem flexão de gênero – *todas as pessoas* – o que, para além de desmontar o falso neutro, permite incluir identidades que não se encontram dentro do binarismo de gênero. No entanto, as duas opções encontram as suas fraquezas numa insuficiência de representação de identidades num sentido mais lato – se o propósito for nomear, porque o contexto assim o exige, a especificação serve apenas uma visão binária, e a neutralização não o permite.

Surge assim uma terceira via, que deve a sua origem aos movimentos sociais do Brasil e que se tem popularizado entre as camadas mais jovens portuguesas – o sistema *eli* ou *elu*. Este propõe a alteração do idioma como o conhecemos, criando uma alternativa linguística, com um conjunto de regras específicas, e que descobre a sua novidade no facto de excluir por completo a associação de género às palavras – *todes*.

A palavra nova - vantagens, desvantagens e dilemas

Torna-se inequívoco que, na presença de pessoas que explicitam a sua preferência de serem referenciadas com determinados pronomes (*ele, ela* ou *eli*), essa deve ser respeitada; mas é quando nos debruçamos sobre o campo coletivo que surgem as dúvidas. Ao usar um novo sistema de linguagem, e partindo do pressuposto que deve haver uma preocupação de universalidade na mensagem que se passa, e em quem a recebe, corre-se o risco de não se ser perceptível – ou seja, as motivações de inclusão esbatem-se, resultando numa aplicação contraditória de uma proposta com intenções nobres, mas que pode excluir quem desconhece e diminuir a compreensão comum, encontrando inimigos em sítios equivocados, colocando também em evidência contradições de classe. Por outro lado, o propósito da linguagem neutra não se restringe ao campo dos pronomes pessoais – é uma agenda mais abrangente, que reclama disputar politicamente *outros* sujeitos, como é exemplo a referência a *peessoas com útero* em discursos sobre a luta pelo

aborto em vários países, ou a *peessoas grávidas* ou *gestantes*, tornando visível a realidade de pessoas trans e não binárias. É necessário, portanto, encontrar um equilíbrio entre a necessidade de trazer para o *centro* os grupos historicamente marginalizados e todos os corpos que estão no alvo do sistema patriarcal, sem perder a força dos sujeitos políticos que tanto custaram a reivindicar.

Por último, a procura da inclusão através da nomeação tem as suas limitações, sendo ameaçada pela infinitude da enumeração: se o que não é nomeado não existe, o que acontece ao que fica, inevitavelmente, por nomear? A categorização, que não deve resultar numa subdivisão até ao seu expoente máximo, deve ultrapassar lógicas estanques, limitativas ou até essencialistas, e ser ao invés encarada como tradução de realidades complexas, para explicitar fenómenos sociais. É que a autoidentificação e a autodeterminação não servem um propósito individual, estão ao serviço de uma representação comunitária, num contrapeso entre a esfera íntima e pessoal e a esfera coletiva - a que nos permite identificar com o *Outro* e encontrar linguagens comuns para enfrentar as lutas.

A linguagem sempre foi política, moldada à realidade construída, e simultaneamente tradutora e produtora de realidades, possibilitadora de identidades coletivas.

Quando as palavras que existem não são suficientes para explicitar os processos de opressão concretos, surgem novas e reapropriam-se antigas. Negar processos e estratégias emancipatórias de quem está, ainda, nas *margens*, não deve ter lugar nas lutas à esquerda; mas mais do que termos e palavras específicas que devem ou não ser utilizadas para atribuir à linguagem um selo de inclusiva, importa abraçá-la, não como um sujeito *per si*, mas como uma ferramenta de encontro e de reflexão, num questionamento constante da nossa percepção do mundo, que nos aproxima de formas concretas de solidariedade.

[1] <https://blogs.illinois.edu/view/25/612401423>

[2] Beauvoir, S. (2015). *O segundo sexo* – Volume 2. Quetzal Editores

[3] <https://dre.pt/dre/detalhe/lei/45-2019-122728683>

Beauvoir, Simone (2015). *O segundo sexo* – Volume 2. Quetzal Editores.

Butler, Judith (2017). *Problemas de Género - Feminismo e Subversão da Identidade*. Orfeu Negro.

Hooks, Bell. (2022). *Teoria Feminista - Da Margem ao Centro*. Orfeu Negro.

Lewis, Holly. (2016). *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*. Zed Books.

Esquerda, identidades e lugares de transformação

texto de *José Soeiro*

No nosso campo político, fomos construindo um chão comum no modo como concebemos a luta contra a exploração e a opressão. De forma resumida, talvez pudéssemos enunciar alguns “adquiridos” com que nos situamos no debate. 1) Uma abordagem política que procura não estabelecer uma hierarquia ontológica das lutas, rejeitando por isso que o combate a umas opressões fique em “lista de espera” face a outras. 2) O reconhecimento da multiplicidade das estruturas de desigualdade e da imbricação profunda entre classe, género e desigualdade étnico-racial, entre capitalismo, heteropatriarcado e colonialismo. 3) Uma visão anticapitalista das lutas que decorre de uma análise do capitalismo enquanto sistema que organiza a sobreposição entre as várias formas de dominação. 4) O desejo de uma articulação das várias lutas pela emancipação e dos seus sujeitos, necessariamente plurais. 5) Uma razão estratégica para a transformação que não estabelece como meta tornar mais “representativas” as estruturas de dominação que existem (ter mais mulheres nos cargos de poder e nas funções de chefia; ter mais pessoas LGBT em conselhos de administração das empresas; ter mais negros a trabalhar na polícia...), porque pretende transformar os próprios sistemas económico, social e político e a distribuição de poder que eles engendram. 6) A conceção de que a ação política não é apenas uma afirmação existencial, declinada de modo individual, mas uma disputa da relação de forças entre grupos sociais.

A partilha destes pressupostos não significa, todavia, que não nos deparemos com dificuldades e debates importantes no nosso campo. Por vezes, eles ficam armadilhados pelo facto de não atribuímos exatamente os mesmos significados aos conceitos que usamos para descrever uma determinada realidade – eles adquirem sentidos diversos em

função de diferentes “usos” e conjunturas. Com estas advertências, abordarei de seguida, de forma rápida e por isso necessariamente simplificadora, três desses debates.

1. As nossas posições políticas não decorrem de forma mecânica dos nossos lugares sociais

Por fazemos uma análise materialista da realidade, sabemos que há condições sociais que condicionam as lutas, que é “o ser social que determina a consciência” e não o oposto, para utilizar uma consagrada fórmula de Marx (mesmo se o verbo “determinar” merecesse debate...). Assim, é a partir dos nossos lugares nas relações sociais que apreendemos o mundo e nos situamos nele. A agência histórica dada à classe trabalhadora na luta contra o capitalismo resulta, na análise marxista, de esta ter uma posição central no processo de produção, que lhe daria uma experiência concreta das contradições do sistema e uma tensão para o superar. Da mesma forma, feministas materialistas como Nancy Hartsock, Sandra Harding ou Patricia Hill Collins desenvolveram a teoria do “ponto de vista” (em Collins, o “feminist standpoint”) para sublinhar como experiências historicamente compartilhadas por um determinado grupo social influenciam as visões do mundo; como nenhuma localização é universal; como todos (incluindo os que se pensam como indivíduos “acima” ou “fora” das suas pertenças de classe, de género ou étnico-racial) têm uma experiência social a partir da qual falam; como o

conhecimento e as condições do discurso estão sempre socialmente situados; como é importante ampliar as leituras do mundo desde dos lugares sociais e das vozes das pessoas dominadas.

Não duvidamos da importância de reconhecer que as condições materiais de existência condicionam a nossa visão do mundo e que todos estamos socialmente situados. Esta evidência sociológica não nos deve, contudo, conduzir a uma confusão política entre “posição social” e “tomada de posição”, para utilizar os termos de Bourdieu. Se é verdade que, como dizia Bourdieu, “todo o ponto de vista é a vista a partir de um ponto”, não é menos verdade que o lugar de onde falamos não determina em absoluto o que dizemos. As nossas posições políticas não decorrem de forma mecânica dos nossos lugares sociais. Mesmo quando vivemos um problema ou vemos uma realidade a partir do mesmo ponto, da mesma condição (de classe, género ou étnico-racial), podemos ter opiniões e táticas diferentes sobre como enfrentá-la. Mesmo que sociologicamente pertençamos ao mesmo grupo social, o que nos junta na ação política são os nossos posicionamentos e escolhas sobre como lutar e contra o quê. A política é, assim, o campo das “tomadas de posição” e não o jogo dos “lugares de enunciação” do discurso.

Precisamos, pois, de rejeitar a armadilha de um mecanicismo que sugere, em versão obreirista, que por ser trabalhador tenho uma consciência de classe sobre a exploração capitalista (ou em que, por ser mulher, tenho automaticamente uma consciência coletiva sobre o patriarcado, etc...). Com efeito, a própria identidade de “classe”, que certas análises da esquerda tomam, por facilitismo, como um dado adquirido, não é de modo nenhum uma categoria que já esteja dada à partida, mas sim uma potência, uma tarefa, o produto de uma laboriosa construção política (de formação da classe e da sua “consciência coletiva”) a partir de condições materiais diferentes. A política de esquerda para a classe trabalhadora é um processo complexo de universalização de uma

pertença e de uma agenda de luta a partir de condições materiais muito diversas. Creio que o mesmo se poderá dizer da política de qualquer outra “categoria” ou “grupo”. Não há, pois, uma política dos trabalhadores, como não há uma política dos negros, uma política das pessoas LGBTQ, etc. Há várias. Devemos valorizar e validar a experiência de grupos subalternos, com certeza. Mas não há um determinismo entre a minha pertença a um grupo e a minha política, porque esta não decorre mecanicamente da experiência ou do lugar de onde falo, mas de um conjunto muito mais vasto de mediações. Da apreensão da experiência a partir da nossa história, das nossas referências, da nossa situação, da nossa linguagem, da nossa cultura de organização e sobretudo das escolhas de luta que, em função daquelas, fazemos.

Se insisto neste ponto é porque a aceitação destes equívocos já teve consequências trágicas para a esquerda. De facto, a concepção que faz a equivalência mecânica entre “uma classe” e “uma política”, isto é, entre uma “posição social” e uma “tomada de posição” está profundamente subjacente ao estalinismo e à própria ideia de “partido único”. Simplificando, dir-se-ia, na lógica estalinista, que no capitalismo há duas classes e cada uma tem os seus interesses e, portanto, a sua política e o seu partido, que representam respetivamente os interesses de cada classe. Tendo a revolução abolido a burguesia, teria passado a haver apenas uma classe e, portanto, apenas um partido para representar essa classe.

A esta ideia opuseram-se algumas correntes no campo da esquerda antipartidista. Criticando o autoritarismo do partido único, dizia Trotsky: “Como se as classes fossem homogêneas! Como se as suas fronteiras estivessem traçadas de uma vez por todas! Como se a consciência de classe correspondesse exatamente ao seu lugar na sociedade! O pensamento marxista aqui não é mais do que uma paródia. De facto, as classes são heterogêneas; são atravessadas por antagonismos internos, e só

atingem os seus fins comuns através da luta de tendências, de agrupamentos e de partidos. Não encontraremos em toda a história política um único partido representando uma única classe.”¹

Reitere-se: nunca há uma representação política mecânica que resulte de um lugar social. Ao contrário da visão estalinista, nunca existe uma política homogênea de um grupo (seja esse grupo os trabalhadores, as mulheres, os negros, as minorias sexuais, as pessoas com deficiência, etc.). Há sempre mediações, discordâncias entre pertencimentos sociais e políticas, antagonismos internos, diferenças táticas, escolhas de organização e de ação. São elas que definem a política e que determinam com quem nos juntamos em cada momento para transformar o mundo.

2. Precisamos das categorias e precisamos de não as essencializar

A segunda questão tem a ver com a necessidade, na política, dessas referências aos grupos sociais a que pertencemos e das categorias que a partir deles construímos. Sim, precisamos delas, e por vezes de os enunciar como sujeitos portadores de uma determinada política. Gayatri Spivak fala até, a este propósito, da necessidade de um “essentialismo estratégico” e a noção parece útil e operativa. Por razões conjunturais, de forma provisória, quase como uma “comunidade imaginada”, enunciamos determinados sujeitos para falar de determinadas lutas.

Mas ao mesmo tempo que utilizamos essas categorias, devemos rejeitar ativamente a sua coisificação e a sua essencialização (seja a categoria trabalhador, mulher, gay, lésbica, pessoa trans, negro, etc.). Como se disse, qualquer categoria é sempre uma construção histórica à qual não corresponde uma homogeneidade do ponto de vista

das experiências sociais, do seu lugar de enunciação e da sua política. O que pode uni-la politicamente são, pois, processos sociais concretos e lutas presentes.

Fazer este esforço crítico é importante, desde logo, para reconhecer a heterogeneidade dos grupos e das classes sociais. Como diziam há várias décadas as feministas Danièle Kergoat e Helena Hirata, “a classe operária tem dois sexos”. Não é igual a experiência das mulheres e dos homens no campo laboral, nomeadamente por causa das divisões sexuais do trabalho socialmente produzidas, pela realidade do trabalho doméstico não remunerado, etc. Da mesma forma, a divisão internacional do trabalho, ou a racialização de determinadas atividades, dá origem a experiências de classe diversas entre os trabalhadores. A relação e os posicionamentos face ao trabalho dos estafetas migrantes não é a mesma dos trabalhadores com estatuto de cidadania regularizado que trabalhavam, por exemplo, como estafetas “pré-digitais” na entrega de pizzas. O trabalho político da esquerda faz-se a partir das condições concretas, que são múltiplas, e do esforço de unificação e de construção de solidariedade, que é um labor político e não uma determinação social. Qualquer simplificação da categoria “trabalhadores” constitui, pois, um atalho dogmático que nos impede de intervir de forma consequente nas contradições que se colocam nos processos sociais concretos. Creio que o mesmo pode dizer-se sobre a intervenção feminista, LGBTQI+, antirracista, ou outra.

Uma outra incidência deste debate passa pelos próprios usos estratégicos das nossas identidades. A luta contra a exploração e as opressões inclui, muito frequentemente, a recuperação de uma história que foi invisibilizada, a valorização de práticas culturais dos oprimidos, a reivindicação de tradições esmagadas pelo poder, a afirmação de determinados traços como aglutinadores dos grupos e da sua auto-identificação. Isso acontece com a afirmação da cultura festiva como elemento de identificação do movimento LGBTQ+ e das suas formas de ocupação do espaço público, ou com a evocação de uma “ética do trabalho e da produção” como fator

de orgulho da pertença operária, para dar apenas dois exemplos. Encontrar elementos identitários de resistência à opressão, de visibilização e identificação de grupos oprimidos, de constituição coletiva de comunidades de luta, é necessário e faz parte de qualquer processo de ação coletiva. Mas existe também vasta reflexão sobre como não permitir que, à boleia desse processo, se cristalizem identidades que, muitas vezes, foram criadas pelo poder e reproduzem as suas categorias de pensamento, mesmo que positivando-as. Contra isso, estamos confrontados com o desafio de examinar, em cada momento, o quanto as categorias com que nos classificamos e com que classificamos o mundo são produto de processos sociais de dominação. Nesses casos, a luta contra a opressão não é tanto mostrar os traços positivos de determinada condição, mas a luta pela sua abolição, que decorre da abolição dos próprios sistemas e estruturas de poder que produzem as relações sociais em que essas condições assentam.

A essencialização ou a absolutização das categorias pode levar-nos ainda a outros equívocos. Exemplos recentes e quase caricaturais são o elogio, por algumas feministas liberais, da vitória de Meloni, uma mulher de extrema-direita, em Itália, como se fosse uma boa notícia para o feminismo. Ou um discurso de Mithá Ribeiro, deputado do Chega, que reivindicou a sua condição racializada quando não foi eleito vice-presidente do Parlamento, tentando ao mesmo tempo sobrepor essa condição racial à razão política na origem da não eleição, utilizando-a assim como biombo, e descredibilizar a luta antirracista, que aliás ele tem ridicularizado.

Nunca existe uma política homogênea de um grupo ou uma representação política mecânica que resulte de um lugar social.

3. Nem só o pessoal é político

Uma última questão diz respeito à tensão entre, por um lado, a importância de visibilizar as contradições internas dos grupos oprimidos e a especificidade das experiências de discriminação e de desigualdade, como acabámos de defender; e, por outro, a necessidade de contrariar o risco de balcanização das lutas e de apreensão e representação da opressão como uma experiência singular, pessoal, insuscetível de mediações.

A frase de Carol Hanish - “o pessoal é político” - que deu título a um conhecido ensaio feminista de 1970, exprime bem a ampliação da compreensão das estruturas de poder (desde logo o patriarcado) e da sua disseminação pelo conjunto das relações interpessoais. Mas dizer que “o pessoal é político” é diferente de postular que “tudo o que é pessoal é político” (nós queremos espaços privados de dúvida, de contradição, de suspensão), e não significa defender que “só o pessoal é político” ou pretender que o testemunho subjetivo é a forma mais pura da política. De facto, o reconhecimento do quanto as relações sociais são profundamente atravessadas pelas estruturas do poder patriarcal, pela reprodução de lógicas de colonialidade ou pela forma da mercadoria, não equivale a aceitarmos as regras do espaço público e mediático neoliberal, segundo a qual o único lugar que existe para a política é o espetáculo parlamentar (de que somos espectadores, mais ou menos passivos, na melhor das hipóteses comentadores isolados, mas não atores) ou a narrativa do sofrimento individual.

A tendência para a fragmentação absoluta da conjugação das nossas experiências não está desligada de um processo amplo de mercantilização das identidades e de uma mistura explosiva entre uma cultura liberal de hiperindividualismo e os vários dispositivos de exposição do self para a multidão das redes sociais. Esta construção mercantil do eu e da minha experiência como produto de consumo na comunicação

voraz das redes, em que a política é concebida essencialmente como declaração existencial, é uma das expressões maiores das dificuldades que hoje temos em pensar e construir o coletivo. Num contexto em que o horizonte da emancipação se reduza ao mero exercício performativo sobre “quem somos”, (como se não nos restasse outro reduto de liberdade), prevalece uma tática de êxodo individual, como se fosse possível escapar ao sistema pelo simples gesto de nos declararmos fora das categorias dominantes, ou como se as estruturas de poder desabassem pelo somatório dessas afirmações existenciais. A centralidade da política como alforria individual - e o correlativo enfraquecimento de uma visão da política como intervenção coletiva na relação de forças - é alimentada também por uma cultura de aversão à representação que dificulta a organização coletiva, na medida em que qualquer coletivo, para existir, precisa de formas de mediação (sejam elas um comunicado ou uma revista, a definição democrática de prioridades ou de um repertório de luta, a responsabilização de uma direção ou a designação de uma porta-voz num dado momento...). Esta cultura coloca problemas reais a um projeto de emancipação e devemos contrariá-la, não apenas no discurso, mas também na prática. Como? Experimentando, ensaiando, insistindo, falhando também, contrariando hábitos, descobrindo noutras práticas coletivas e de sociabilidade as formas organizativas de que precisamos. Não abdicando de uma estratégia transformadora, que não se limite a querer escapar ou contornar o sistema, mas que tenha como objetivo vencê-lo.

1 Este argumento é apresentado e desenvolvido num texto conjunto com o Julian Boal, sobre “Identidades, alteridade e emancipação”, incluído no livro “The Routledge Companion to Theatre of the Oppressed” (Routledge, 2019)