



WORKING PAPER 1

**Ser *mas* não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico.**

Miguel Vale de Almeida

(ISCTE-IUL e CRIA/ISCTE-IUL)

[miguelva@gmail.com](mailto:miguelva@gmail.com)

2009

**RESUMO:** A expressão “essencialismo estratégico” (originalmente proposta por Spivak) refere um tipo de solidariedade temporária para efeitos de acção social. O qualificativo “estratégico” estabelece uma ressalva em relação ao denegrado “essencialismo” e, simultaneamente, suspende as propostas alternativas de muita teoria social pós-estruturalista (nomeadamente na esteira de Foucault e, mais recentemente, de Butler) que apontam no sentido do estilhaçamento das categorias identitárias. Muitos movimentos sociais de cariz identitário não vivem separados da reflexão teórica e confrontam-se com o dilema de, por um lado, recusarem os próprios termos da categorização de que são alvo e, por outro, necessitarem de identificação com as categorias de modo a poderem movimentar-se no espaço público. No campo analítico, os cientistas sociais confrontam-se também com o dilema de estas duas opções serem mutuamente exclusivas. Propõe-se, nesta comunicação, que uma análise de base etnográfica e processual sobre as relações entre conflito, identificação e solidariedade, poderá ser o único caminho para ultrapassar o que, afinal, poderão ser falsos dilemas - propugnados por quem, na ciência social, não envereda pela etnografia ou por quem, nos movimentos sociais, não reflecte sobre as condições políticas da sua prática.

**PALAVRAS CHAVE:** Política da identidade, essencialismo estratégico, movimento LGBT, antropologia e política

**KEYWORDS:** Politics of identity, strategic essentialism, LGBT movement, anthropology and politics

O campo português do movimento social e do associativismo LGBT está fortemente marcado por algumas características que passo a enunciar. Em primeiro lugar a natureza do processo revolucionário de 1974 não deixou espaço para a afirmação de conflitos sociais que não os baseados na classe social – e numa certa interpretação desta categoria. O atraso gerado pela ditadura e o processo revolucionário afastaram Portugal da abordagem de problemas que já estavam a ser abordados em muitos países do ocidente desde o final dos anos 60. Em segundo lugar, e continuando o anterior, o movimento LGBT português nasce em dois contextos paralelos: por um lado no seio da esquerda radical de origem trotsquista; por outro, em virtude da luta contra a sida, luta que viria renovar o movimento LGBT mundial, levando-o das questões de sexualidade e visibilidade para as questões do reconhecimento político e jurídico, sobretudo em torno das formas conjugais e familiares. Os anos 90 são a década do surgimento daquelas duas correntes: a primeira preocupada em inserir a teoria e a acção LGBT no seio da teoria e da acção da revolução permanente; a segunda seguindo a lógica da movimentação anti-sida de inspiração americana e norte-europeia. Simplificando muito, por economia de tempo, e saltando muitas particularidades, pode-se dizer que o resultado contemporâneo desta história é a existência de duas formas ou sensibilidades no movimento: uma mais preocupada com a radicalidade e a exigência maximalista; outra mais sintonizada com o cumprimento do projecto liberal dos direitos de cidadania e com a negociação de alterações legislativas.

No entanto, há que complexificar este quadro. Seria de esperar que a primeira sensibilidade navegasse ainda nas águas de uma teorização da Gay Left dos anos setenta, inserindo a análise das raízes da homofobia e da heteronormatividade numa teoria marxista mais vasta; e que a segunda sensibilidade navegasse nas águas de um liberalismo relativamente consensual e oriundo do próprio funcionamento da democracia liberal, da própria mecânica e pedagogia da Lei e do Estado. Nada disso. A primeira sensibilidade tem sido, por paradoxal que pareça, permeada por uma leitura das teorias pós-estruturalistas de contestação das categorias identitárias, encontrando no estilhaçamento das identidades algo de apelativo em termos de radicalismo transformador. A segunda sensibilidade, que até poderia subscrever o individualismo subjacente ao desconstrucionismo e à teoria queer pós-modernas, tem sido no entanto permeada por uma suspeita em relação a estas teorizações, ao verificar que estas podem ser impeditivas da acção política e da criação de uma comunidade de reivindicação. Confuso? Sem dúvida. Procurarei explicar, até porque creio ser este exercício útil para perceber as relações entre teoria e acção em geral, aplicáveis a muitas outras questões identitárias abordadas pelos antropólogos, do género à “raça”, da etnicidade à classe, e das lógicas de poder em que também participamos enquanto teorizadores e analistas.

Devo dizer que a minha simpatia e colaboração tem ido para a segunda sensibilidade. Porque fui verificando alguns equívocos nas argumentações e práticas da primeira sensibilidade (e quando falo de sensibilidades não estou a falar de organizações, as sensibilidades podem coexistir e colidir numa mesma organização – e em rigor colidir e coexistir no nosso pensamento, na análise antropológica). Os equívocos que vou abordar relacionam-se com um caso concreto, o da reivindicação da igualdade no acesso ao casamento civil. No seio do movimento LGBT português esta reivindicação tornou-se central entre pessoas e organizações mais sintonizadas com a segunda sensibilidade; e foi secundarizada e mesmo criticada pelas mais sintonizadas com a primeira. O primeiro equívoco é o que estabelece uma confusão entre reivindicação de igualdade e adesão a um modelo. A sensibilidade radical e/ou queer suspeita que a sensibilidade liberal promove culturalmente um modelo, o do casamento heterossexual com todos os seus apetrechos e roupagens simbólicas burguesas. Uma imitação. Ora, a reivindicação pela igualdade no acesso ao casamento civil é uma reivindicação de direitos civis que confronta a prática homofóbica e criadora de desigualdades do Estado, no caso português em flagrante contraste com a própria Constituição. A reivindicação não tem que nem deve conter, em si mesma, nenhum projecto estético, nem nenhum projecto ético no que às relações conjugais concretas diz respeito. Isto é: reivindica-se igualdade no acesso ao que existe (o casamento); sabendo que na sociedade actual esse acesso é considerado um privilégio, conferidor de estatuto (e de benefícios), e marca simbólica do heterossexismo e da heteronormatividade.

O segundo equívoco é o que confunde uma crítica em relação a uma tática e uma crítica em relação a um valor. No caso português, a primeira sensibilidade pensa sempre em termos de desmultiplicação das categorias (o que nos soa familiar e correcto, como quando abordamos a questão das mulheres negras no seio do movimento feminista). Uma delas é a crítica à monogamia, apresentando a questão da poliamoria como parte do seu programa de transformação cultural (a poliamoria descreve arranjos amorosos com mais de um parceiro, em mútuo consentimento e sem projecto de fidelidade). Ora, a poliamoria não é, a meu ver, um problema do movimento social LGBT nem de nenhum outro, porque a poliamoria apresenta-se como uma escolha de estilo de vida, uma opção por um determinado tipo de valores nas relações amorosas. Não se apresenta como uma reivindicação política de mudança legislativa ou de direitos. Tal seria verdade se se tratasse de *poligamia*, a qual tem uma dimensão jurídica. Ora, não havendo uma reivindicação poligâmica (que, a haver, essa sim seria, e bem, contrariada, pois o mútuo consentimento não seria o suficiente para apaziguar o receio de desigualdades de género profundas), há, sim, o perigo de uma leitura social e mediática – errada, claro, mas não menos perniciosa por isso – da poliamoria como poligamia, prejudicando o que alguns (por exemplo, eu) acham prioritário porque mais próximo de ser conseguido. Deixo de lado, por espúria, a questão de a poliamoria pouco ter de verdadeiramente novo, mesmo no campo da crítica cultural: basta pensar-se no libertarismo sexual dos projectos de socialismo utópico do século XIX, do radicalismo sexual de Reich e outros no século XX ou, dando um salto no tempo, no Maio de 68. Do ponto de vista da abertura do possível, da crítica cultural que demonstra existir outras formas de viver, claro que a poliamoria tem valor político. Mas tratando-se de uma

escolha ética no campo das relações amorosas nada tem a ver com uma agenda de transformação das condições de cidadania. Muito menos pode servir para alienar quem, no usufruto do direito a escolher, queira seguir outros modelos relacionais.

Um terceiro equívoco é de ordem mais geral (e recobre os dois anteriores). Trata-se da confusão entre dois níveis de reflexão e acção em qualquer movimento social, sobretudo os que lidam com “costumes” – os níveis da política concreta e da crítica cultural. A crítica cultural (e poderíamos nela incluir a reflexão da teoria social) é uma forma de questionar o que é visível, superficial e de senso comum e, de forma histórica e sociológica, perceber como funcionam verdadeiramente as construções sociais de desigualdade e diferença em que vivemos. A esse nível faz todo o sentido questionar o casamento em si, desmontar as formas heteronormativas de comportamento e relação, questionar o ciúme e a exclusividade sexual, etc., da mesma forma que gerações e gerações de gays e lésbicas tiveram que praticar formas culturais, discursivas, performativas, estéticas que questionassem a heteronormatividade (ou do mesmo modo como, seguindo Paul Gilroy, os negros da diáspora forçada africana inventaram discursos e práticas alternativos, irónicos, etc). Aliás, questionaram-na através da sua pura e simples existência pública como gays e lésbicas, e muitas vezes contra novas hegemonias internas, sobretudo estabelecidas por homens, brancos, de classe média e urbana.

Já o nível da política concreta é, como toda a política, a “gestão do possível”. Daí o pendor legalista de grande parte do movimento, cá e noutros países. Não só porque os supostos direitos humanos e de cidadania não chegaram a toda a gente mas porque as mudanças legais provocam mudanças de reconhecimento e legitimidade que geram transformações sociais e de mentalidades. Esta estratégia não deve impedir a crítica cultural e a teorização social radicais. Mas se a crítica cultural tomar a dianteira, ela consequentemente tem que se demitir da política concreta. Em coerência, uma opção total pela crítica cultural deve conduzir à recusa da ideia mesma de casamento, ao apelo à sua abolição e à não-aceitação da cedência transitória pela reivindicação do acesso igual. Note-se que não defendo a separação entre política concreta do possível, por um lado, e crítica cultural radical, por outro (que seria traduzível na oposição entre lobby político e acção directa antidiscriminação). Digo, sim, que são dois níveis, duas esferas de actuação, com velocidades diferentes e âmbitos de comunicação com a sociedade diferentes. Justamente porque não se devem separar, seria ideal não “separar as águas” por aí.

Retomarei isto adiante, por causa dos equívocos na oposição radicalismo/liberalismo e *queer*/identitário. Mas, por agora, isto: a perspectiva da segunda sensibilidade do movimento LGBT criticada pela primeira pode ser vista como uma perspectiva *liberal*, no sentido etimológico e originário do conceito – defesa da liberdade e da igualdade formal como requisito para aceder à liberdade (não confundir com a equivalência entre capitalismo e “liberalismo”). Não é uma perspectiva de subscrição da normatividade. Pelo menos não no plano político. Se o for no plano pessoal de alguns e algumas, uma perspectiva liberal não tem nada a ver com isso. E não há contradição insanável com uma perspectiva radical de crítica cultural. Esta pode ser de longo prazo, de estrutura, a outra é de curto prazo, de conjuntura. E o plano

político não deve ser confundido com as opções éticas e estéticas de cada um/a, de cada casal ou de cada rede de relações amistosas/amorosas/familiares.

Um *leit-motiv* em discursos como o que critico é o de que há algo de novo aí, nos modos de vida das pessoas, nas ansiedades dos jovens, etc., que os supostamente menos radicais ou menos críticos ou mais “liberais” não perceberam. Como não perceberam, serão ultrapassados pela História. E a História tem um sentido e um destino, que é o triunfo do que vem aí, renunciado pelo que de novo está aí. Esta é uma perspectiva da mudança social e da história que é típica ainda do modernismo utópico ou do utopismo moderno. Está na base de muitos processos de transformação social que no século XX conduziram a formas de suposta transformação das estruturas sociais, mas que o fizeram através de um controlo rígido das conjunturas, isto é, dos estilos de vida, das estéticas, das poéticas, e das éticas das vidas das pessoas. Com definições claras do que era admissível ou não, feio ou bonito, verdadeiro ou fácil, correcto ou incorrecto. O fracasso deste utopismo moderno levou a duas tendências opostas que agora vigoram nas nossas sociedades: a submissão à supremacia da lógica da mercadoria, típica do neoliberalismo, ou a adesão a novos messianismos e fundamentalismos, quer religiosos e morais, quer nacionalistas e étnicos. Temos que recusar ambos, e também na política sexual. Sabemos perfeitamente – graças à crítica cultural e à teoria social – que não existem Indivíduos estáveis, fixos e autónomos, não moldados por estruturas e relações sociais. Mas foi justamente com base no exagero deste sociologismo que o modernismo utópico cometeu os erros que conhecemos. Sei perfeitamente que o campo discursivo que estou a confrontar aqui também critica a experiência histórica dos projectos emancipatórios dos séculos XIX e XX e que não desejam uma nova normatividade em nome da libertação das pessoas alienadas pela estruturas de desigualdade e suas ideologias. Por isso mesmo subscrevem, com entusiasmo, a perspectiva *queer* por parecer ser aquela que mais ajuda a superar quer a normatividade sexual, quer o puritanismo dos projectos emancipatórios modernos.

Ora, reconheço que existe um elemento sedutor e entusiasmante nas visões pós-modernas de fluidez e não fixidez identitária, de que a teoria *queer* é um exemplo. E existe um elemento perturbador e redutor nas visões modernas de identidades criadoras de colectivos actuantes na sociedade para a reivindicação de espaço, reconhecimento e direitos. Mas há também um elemento perturbador e redutor nas visões pós-modernas (*queer*) que é o facto de serem boas parceiras de cama (mesmo sem o quererem) do hiper-liberalismo que assume que as pessoas escolhem ser o que quiserem, sem constrangimentos sociais, numa cópia da relação do agente económico com o mercado. Como há, ainda, um elemento sedutor e entusiasmante nas visões modernas das Identidades, que é a inspiração do colectivo, da zona de conforto, da comunidade, como tantos e tantas já sentimos em situações de efervescência colectiva.

Como sair disto? Não sabemos bem e temos que ser humildes quanto à nossa ignorância e às nossas incapacidades em mudar o mundo de uma vez por todas, para sempre e de acordo com as nossas convicções. Certamente não podemos é estabelecer uma falsa dicotomia entre os dois campos, correndo o risco de deixarmos por completar o projecto liberal da igualdade de direitos formais (que @s pessoas LGBT ainda não têm) em nome de uma crítica cultural tornada política, que nos deixaria ainda mais

alienados – pois no seu extremo é uma via que leva ao separatismo. E devemos compensar as nossas lutas pelos direitos formais e pelo cumprimento e acesso ao projecto liberal com práticas culturais e de reflexão que nos impeçam de descurar que há mais direitos para lá dos formais, que há outras fontes de desigualdade que se cruzam com a orientação sexual, o género e a identidade de género.

Nas condições actuais, de incompletude do projecto liberal no campo sexual, a maior radicalidade pode estar, curiosamente, na demanda pela igualdade formal. Uma demanda que não é contraditória com os aspectos liberais e mesmo libertários das atitudes *queer*. Por isso não posso concordar com a posição de Judith Butler quanto à suposta submissão d@s LGBT ao estado ou a uma lógica patriarcal quando exigem direitos civis; nem com a irritação estética com “burgueses integracionistas” por parte de radicais (e o seu reverso, a irritação estética com os “freaks radicais” por parte de liberais). No primeiro caso trata-se de debates importantes mas de cariz teórico de fôlego e de longo prazo; no segundo caso trata-se de questões de escolhas individuais. Nenhuma das duas tem verdadeira utilidade política, nenhuma das duas transforma concretamente as vidas das pessoas para melhor.

Por fim, a questão do desejo de estabelecer separações de águas, que ecoa formas de actuação da esquerda no passado. Entre o quê? Entre um campo que se preocupa com a crítica cultural das estruturas históricas e sociais do patriarcado e da heteronormatividade, que pugna pela fluidez identitária e pela experimentação de novos estilos de vida e relação, que desconfia da negociação com o sistema, quer no plano político quer no plano estético, e que pugna prioritariamente pela acção de protesto contra situações concretas de discriminação. E, por outro lado, um campo definido como identitário, velho, conivente com o sistema político e as suas regras legalistas, conivente com formas culturais e estéticas de vida ditas burguesas, classista, integrado, segregador em relação às minorias das minorias e aos excluídos dos excluídos. Esta é uma falsa oposição porque não apresenta os dois campos como igualmente válidos, estabelece sim uma hierarquia de valor, em que uma das partes não se reconhece na descrição.

Defendo que é perfeitamente possível fazer três coisas ao mesmo tempo: pensar com a teoria social sobre a história, a sociologia e a antropologia do género e da sexualidade; promover uma crítica cultural radical incluindo a visibilidade de experimentações e estéticas de vida diversas; e praticar a política do possível e do concreto na prossecução do projecto liberal para o campo sexual e de género. Defendo que não deve haver hierarquia estratégica entre as três, mas sim uma tensão dinâmica e uma separação táctica entre elas. E defendo que o movimento nunca deve fazer juízos de valor sobre as escolhas individuais das pessoas LGBT concretas. Reconhecer que a “escolha” e o “indivíduo” são em grande medida ficções em muito determinadas pelas estruturas sociais, não é o mesmo que dizer que certas escolhas possíveis são necessariamente reproduções coniventes das estruturas. Por um lado aquela ficção é necessária, como dizia Jeffrey Weeks; por outro, a mudança social não se faz pela transformação das pessoas em outras pessoas ou pela negação de certos tipos de pessoa, mas sim pela *transmutação* de umas coisas em outras – uma vez mais, a transmutação do casamento heteronormativo em casamento aberto a casais do mesmo sexo faz mais

pela mudança do que a sua abolição nas circunstâncias actuais, como o fez a luta feminista pela igualdade no seio do casamento hetero.

Resumindo: por conveniência poderíamos definir dois pólos para os quais o movimento tenderia. Um mais radical, outro mais liberal. No entanto, tais designações contêm perigos, pois copiam as classificações vindas do campo da ideologia política. Sabemos pela nossa experiência histórica, e pela do feminismo também, que não há correspondências claras nem correlações fortes entre posições no espectro político-ideológico e posições no espectro político-sexual. Do mesmo modo, por conveniência poderíamos dizer que quem se inclina para o pólo radical, se inclina também para certas formas de acção e pensamento, a saber, a acção directa, a crítica cultural, etc., ou, no outro lado, para o *lobbying*, a integração e o reconhecimento. No entanto, não só não há aqui tão-pouco correspondências e correlações claras e fortes, como não há contradições de fundo entre estas formas de acção e pensamento, e uma vez mais por causa das características da política sexual. O que estas e outras cautelas nos levam a questionar é o próprio significado de “radical” e “liberal” e as expectativas de cada termo. Afinal, o “liberal” pode resultar mais “radical” e vice-versa. Tal torna-se evidente quando começamos a pensar mais criticamente sobre a oposição entre política identitária e política *queer*, em que a primeira até pode estar mais próxima de formas de crítica cultural radical e a segunda mais próxima de uma visão liberal das escolhas pessoais. Isto já o havia vislumbrado num terreno bem diferente, o da política “racial” no Brasil, onde sem algum essencialismo estratégico, de aceitação das categorias “negro” ou “afro-brasileiro”, nunca poderia ter havido mobilização política que transformasse as condições de vida, material e simbólica, das pessoas.

O pensamento crítico radical – vindo quer da libertação sexual quer da teoria queer – é fundamental para garantir a autocritica de um movimento social com o LGBT. Este funciona, de facto, em modo identitário e categorial. Este modo é útil na negociação política concreta nas democracias ocidentais, mas é perigoso se transformado em pensamento e teoria, pois tal conduziria ao essencialismo. Mas quando o pensamento crítico radical e as suas formas culturais são traduzidas literalmente para a acção política corre-se o risco de perder a capacidade de transformação das situações concretas no plano dos direitos. As duas “tendências” não se excluem mutuamente; mas não se podem atropelar na estratégia.

Espero que este exemplo – fresco, engajado, misturando teoria e acção, e próximo de nós – possa servir de analogia para muito do que vemos acontecer na produção antropológica sobre conflitos sociais e identitários, sobre movimentos emancipatórios e poder. Em tempos achámos que os “primitivos” constituíam como que um modelo alternativo à vida na sociedade da modernidade capitalista. Hoje sabemos que eles não desejavam ser alternativa a coisa nenhuma, mas que agiram, em interacção com a ciência social e a política dos Estados, no sentido de inventarem vidas sociais novas, com elementos de modernidade capitalista nalgumas esferas da vida e com reivindicações de alteridade e mesmo essencialismo cultural noutras, e quantas vezes como estratégia de (contra)poder. O mesmo pensamento utópico também influenciou os meios LGBT, com a autopercepção de serem os gays e as lésbicas uma espécie de alternativa ao patriarcado e ao género. Mas hoje sabemos que a orientação sexual não é

em si mesma transportadora de nenhuma virtualidade ou defeito no campo das relações de poder entre as pessoas e os géneros. Mas quando a pós-modernidade trouxe teorias de desconstrução e estilhaçamento das categorias identitárias estas foram curiosamente absorvidas quer pelos desiludidos dos projectos utópicos, quer pelos iludidos pela visão transpolítica da globalização neoliberal. O que uma etnografia da política sexual nos parece demonstrar é que as pessoas e os grupos e os movimentos são capazes de viver com uma dose útil de essencialismo estratégico, com uma necessidade identitária e categorial que cria auto-estima e espírito de grupo, bem como com uma dose útil de pensamento de crítica cultural radical que ajude a relativizar o peso do carácter historicamente construído das categorias em que nos encaixamos como pessoas. Somos, *mas* não somos. *Somos* em acção e movimento. *Mas não somos* - em essência transhistórica e transcultural.