

O identitarismo dos identitários e dos não-identitários: uma tecnologia semiótico-política do hegemonismo

Helena Vieira

Pesquisadora, transfeminista e dramaturga

Palestrante e colunista da Revista CULT

São Paulo, Brasil

helenabrilhante.vieira@gmail.com

Resumo

O identitarismo tornou-se um tema amplamente discutido nas plataformas digitais e opõe “pró-identitários” e “anti-identitários”. Apesar da polissemia do conceito, há um consenso que aponta o caráter prejudicial do “identitarismo” para a luta política: o chamado identitarismo virou um inimigo comum para grupos ideologicamente opostos. Eis por que o presente ensaio, escrito também em primeira pessoa, recoloca os termos do debate: trata-se menos de pensar o que o identitarismo “é”, e mais de refletir sobre o que ele “faz” no campo político – como a crítica das esquerdas aos movimentos feministas e negros, por exemplo. Para isso, serão mobilizadas ideias de S. Hall, A. Quijano, K. Marx, J. Butler, entre outros.

Palavras-chave: trabalho reprodutivo; problemática; marxismo feminista; leitura sintomal; trabalho doméstico.

Abstract

Identitarianism has become a widely discussed topic on digital platforms, pitting "pro-identitarians" against "anti-identitarians." Despite the concept's polysemy, there is a consensus that "identitarianism" is detrimental to political struggle: so-called identitarianism has become a common enemy for ideologically opposed groups. This is why this essay, also written in the first person, reframes the debate: it's less about considering what identitarianism "is" and more about reflecting on what it "does" in the political arena—such as the left's critique of feminist and Black movements, for example. To this end, ideas from S. Hall, A. Quijano, K. Marx, J. Butler, and others will be mobilized.

Keywords: reproductive labor; problematics; feminist marxism; symptomatic reading; domestic labor.

*“(...) identidade é um ‘foco virtual’,
um limite que não corresponde,
em realidade, a nenhuma experiência.”
(Lévi-Strauss)*

Este ensaio não tem a pretensão de esgotar os debates em torno do identitarismo no contexto das lutas e movimentos sociais, tampouco entre os diversos atores políticos engajados nesse tema — que, nos últimos anos, ganhou centralidade notável no debate público, tanto no Brasil quanto no exterior. Impulsionado pelas novas tecnologias de comunicação, que viabilizam — para o bem ou para o mal — o engajamento de múltiplos sujeitos, o identitarismo tornou-se um tema amplamente discutido nessas plataformas. Nelas, qualquer sujeito falante é convidado a se manifestar sobre quaisquer assuntos, o que, neste caso, resultou numa polifonia ensurdecadora de opiniões, afetos e gritos.

No meio desse barulho opinativo, alguns fingem dialogar ou buscar entendimento, mas escutam apenas o eco das próprias convicções, reafirmadas em tom exaltado. Outros, provocados por essa gritaria, respondem com o mesmo ruído. Ninguém se escuta, mas todos participam de um mesmo mecanismo de polarização. Ao fim, dos inúmeros gritos sobre o identitarismo que ecoam no debate público, restam apenas duas posições antagônicas: os pró-identidade e os anti-identitários.

Nesse cenário, não há espaço para nuances, dúvidas ou mediações. Resta apenas o antagonismo. Faço aqui um aviso honesto, para não frustrar quem prefere a política do grito: este ensaio não tomará partido dessa dicotomia empobrecedora. Não participarei do coro do “ou isto, ou aquilo”. Se isso é o que você espera, talvez seja mais proveitoso ler outro texto.

Identitarismo: o significante em busca de um significado

É impossível iniciar uma reflexão sobre o identitarismo sem destacar sua curiosa indefinição — ou, alternativamente, sua polissemia. Há uma multiplicidade de tentativas de

definição, formuladas a partir de distintas posições políticas, filosóficas e disciplinares. A despeito das divergências, essas definições costumam convergir num ponto: o identitarismo seria prejudicial às lutas sociais e políticas contemporâneas e, em muitos casos, à própria democracia. Onde quer que se manifeste, ele seria um risco à vida política.

Convido o leitor a digitar “identitarismo” em qualquer buscador da internet. Os resultados serão, em sua maioria, críticas — muitas delas visivelmente indignadas. Haverá quem afirme se tratar de uma manobra liberal para desmobilizar a classe trabalhadora. Outros dirão que o fenômeno teve início com o fim da Guerra Fria, há mais de trinta anos. Alguns o descrevem como uma nova ideologia de dominação imposta pelas elites, enquanto outros o associam a qualquer política baseada em categorias identitárias — categorias essas, aliás, frequentemente mal definidas. Há também quem acuse o identitarismo de ser uma espécie de fundamentalismo da identidade, ou quem veja versões distintas, porém igualmente autoritárias, do identitarismo à esquerda e à direita. Em comum, essas críticas atribuem ao identitarismo a imposição de novas linguagens e normas como forma de controle das transformações contemporâneas.

Outros ainda o interpretam como uma forma de individualismo: uma recusa ao engajamento coletivo e uma adesão ao espetáculo do “eu”, favorecido pelas redes sociais e pelos dispositivos de emissão — com pouca atenção aos modos de escuta e recepção. E quem são, afinal, os sujeitos usualmente rotulados como “identitários”? Feministas, movimentos dissidentes de sexo-gênero, população negra e indígena.

Diante desse quadro — em que um mesmo termo é usado para designar fenômenos diversos, mas sempre com efeitos negativos semelhantes — chama atenção o fato de o identitarismo funcionar como um inimigo comum para grupos ideologicamente opostos. Independentemente do conteúdo atribuído ao termo, os riscos e danos que ele representaria parecem sempre os mesmos. E esses danos são, não raro, enunciados de forma genérica, quase mítica: ameaça à democracia, à liberdade de expressão, à família, à universidade. Abstrações concretas e caras a muitos de nós.

Essa constelação de sentidos aponta para algo importante: o funcionamento político do conceito não depende do seu significado, mas sim de sua força como invocação simbólica. O identitarismo opera como um significante moralizado, quase mitológico — um “supervilão” conceitual capaz de mobilizar afetos intensos nos mais diversos campos.

Neste ponto, a teoria do discurso de Ernesto Laclau nos oferece ferramentas úteis. Laclau desenvolve o conceito de “significante vazio” para explicar como um mesmo termo pode agregar sentidos contraditórios e, com isso, perder densidade semântica — tornando-se disponível para diferentes usos políticos. Em vez de significar algo específico, o significante vazio pode nomear qualquer coisa, de acordo com os interesses de quem o mobiliza. Ao fazê-lo, contribui para a construção de hegemonias.

É nesse sentido que argumento: os termos “identitário” e “identitarismo” funcionam como significantes vazios, ativados por diferentes grupos para construir adesões. A adesão contra o identitarismo — e, em consequência, em favor de uma identidade “não-identitária” — é ampla e visível. Para ilustrar essa adesão (sem pretensão de rigor científico), sugiro ao leitor uma busca pelos termos “identitarismo” e “identitários” na rede social X (antigo Twitter), nas abas “principais” e “mais recentes”. Verá ali uma prevalência incontestável de postagens ofensivas, que culpam o grupo “identitário” por todos os fracassos da esquerda, pela ascensão da extrema direita e pela crise da política.

Diante disso, parece urgente recolocar os termos do debate. O identitarismo, embora de definição difícil, é um fenômeno real e politicamente operativo. Este ensaio não pretende negar sua existência, mas criticar os modos como o conceito tem sido mobilizado — muitas vezes a serviço de estratégias de silenciamento, denúncia e fragmentação. O que está em jogo não é tanto o que o identitarismo “é”, mas o que ele “faz” no campo político.

Mais do que buscar uma definição ontológica, é necessário examinar seu funcionamento discursivo. Nesse sentido, o identitarismo aparece como uma tecnologia política: uma ferramenta retórica e estratégica de produção de antagonismos, alianças e exclusões.

Quais são os sujeitos nomeados de identitários? Do eu subalterno à identidade soberana

Peço licença para adotar aqui a narrativa em primeira pessoa. Falo como uma mulher que milita em movimentos sociais frequentemente rotulados como “identitários”, mas que também elabora críticas internas a certas formas de identitarismo. Além disso, atuo na política institucional e faço uso constante das redes sociais. Por tudo isso, estou no centro dos conflitos que analiso — ora como sujeito diretamente implicado, ora como testemunha privilegiada de

seus efeitos. Meu foco, como já sinalizei, é o funcionamento e os efeitos políticos do conceito de identitarismo, especialmente quando esses efeitos incidem sobre minha própria trajetória.

Antes de ouvir o termo “identitarismo”, já conhecia críticas dirigidas por companheiros marxistas aos movimentos feministas e negros. Alegavam que tais movimentos enfraqueciam a luta de classes ao introduzir divisões internas e antagonismos entre trabalhadores. Essas críticas, por mais frequentes que fossem, revelaram-se frágeis e acabaram sendo abandonadas — embora reaparecessem de tempos em tempos, sobretudo quando dirigentes partidários eram confrontados com denúncias de machismo ou racismo. Ao longo dos anos, um esforço teórico consistente — inclusive dentro do marxismo — procurou integrar gênero e raça como categorias estruturantes das reivindicações da esquerda. Os conflitos mais recentes, portanto, não me parecem teóricos, mas operacionais. O problema está menos no conteúdo e mais na forma como os temas são colocados.

No início dos anos 2000, ouvi uma versão mais explícita dessa crítica. Já me reconhecia como uma pessoa sexo-gênero dissidente quando, certa vez, um dirigente do partido ao qual eu era filiada afirmou: “movimento gay é perfumaria, coisa de liberal. O trabalhador ainda não aceita isso. O Brasil é assim”. O “trabalhador”, nesse enunciado, aparecia como uma abstração. E eu, naquele momento ainda antes de minha transição, aceitava essa lógica: acreditava que temas “vanguardistas” deveriam vir apenas depois, que o mais urgente eram as questões econômicas da classe trabalhadora.

Demorei a perceber que os viados que eu conhecia também eram trabalhadores. E que eu mesma era uma trabalhadora. Mas, por alguma razão, os trabalhadores heterossexuais, chefes de família, pareciam sempre mais legítimos. Lembro de engrossar minha voz, deixar crescer a barba e reprimir os trejeitos afeminados durante eventos partidários e assembleias de movimento. Meu tom de voz nasal, associado ao feminino, incomodava. Às vezes, virava piada.

Eu era um militante engajado. Atuei em movimentos por moradia, educação popular, economia solidária — mas, por muito tempo, mantive distância dos movimentos LGBTQs e dos espaços de dissidência sexo-gênero. Via-os como pouco sérios, promíscuos, festivos demais. Ignorava o fato de que esses sujeitos haviam construído, ao longo do tempo, suas próprias estratégias políticas. A “seriedade” que eu exigia tinha um efeito disciplinador sobre meu corpo. Ao considerá-los promíscuos, eu reproduzia uma moral que, no fundo, me condenava.

Mas tudo isso era justificado por uma suposta necessidade de não “escandalizar” a classe trabalhadora — lógica que também pressionava os movimentos feministas a moderarem suas pautas sobre direitos sexuais e reprodutivos.

Esse passado me parece hoje tão distante que chega a soar como uma outra vida — uma vida anterior à minha transição de gênero. Quando transicionei, passei por uma mudança radical de posição social e, a partir desse novo lugar, comecei a perceber as relações sociais e políticas de outro modo. Tentei retornar ao mesmo partido, mas os olhares diante do meu corpo travestido eram tão duros que não consegui permanecer. Em outra ocasião, jogaram uma casca de banana em mim na rua, fizeram piadas, fui recusada por um táxi. Foi nesse momento — ou talvez em razão dele — que me dei conta: não havia lugar para mim no mundo tal como ele estava. Era preciso viver e, ao mesmo tempo, construir um espaço para essa vida. E isso não era secundário politicamente. Era um dado fundamental.

Foi então que me aproximei dos coletivos de dissidência sexo-gênero e experimentei um processo de orgulho e pertencimento. Descubri, nesses espaços, formas alternativas de fazer política — inclusive por meio da festa, da orgia, do deboche, do lacre. Gramáticas políticas muitas vezes incompreendidas ou ridicularizadas pelos movimentos mais tradicionais, mas que, ainda hoje, considero capazes de arejar ambientes marcados pela rigidez militante.

Mais tarde, filiei-me a outro partido de esquerda, onde continuei atuando nos coletivos de dissidência sexo-gênero e busquei organizar a militância LGBT interna em um espaço de formação e debate. Foi nesse momento que a palavra “identitarismo” me foi lançada como acusação pela primeira vez. Junto a ela, vieram outros rótulos: liberal, pós-moderna.

Não compreendi de imediato o que significava ser chamada de “identitária”. Mas percebi o dispositivo que se acionava com essa alcunha. Uma cadeia de sentidos foi mobilizada rapidamente, reduzindo minha atuação política ao campo da “diversidade”. Tornou-se implícito que, em outras áreas, meu suposto pós-modernismo seria um obstáculo. Meu “identitarismo” me cegaria para tudo que não estivesse ligado à minha identidade. Quando eu era convidada a falar, os temas eram sempre os mesmos: identidade, sexualidade, dissidência. A mesma lógica parecia operar com mulheres cis, pessoas negras, pessoas com deficiência.

A acusação de identitarismo se tornou uma presença constante nos espaços partidários. Com medo de sermos rotuladas dessa forma — ou de, de fato, incorremos nesse “erro” — muitas de nós aceitamos os cercadinhos que nos são oferecidos. Sempre enfatizamos

que nossa luta é pelo dissidente que também é trabalhador, como forma de validar nossa presença.

É possível perceber, nesse processo, uma dupla valência na acusação de identitarismo. A primeira diz respeito aos efeitos sobre o sujeito acusado: suas ações são reduzidas aos limites da própria identidade, sob constante suspeita. A segunda diz respeito ao acusador: ao nomear um “identitário”, ele sinaliza sua própria virtude. A diferença é enunciada como superioridade. Sua força política deriva, então, de “não ser identitário”. Essa distinção é performada como virtude.

Esse gesto de demarcação é, ele próprio, profundamente identitário. Ao reduzir alguém à sua identidade — e, com isso, desqualificá-lo politicamente — o acusador reivindica para si uma identidade virtuosa, sem precisar explicitá-la. Trata-se, paradoxalmente, da própria operação que se critica: a redução da política à identidade.

Mas afinal, o que é identidade?

“Identidade” é uma daquelas palavras que parecem dispensar explicação. Tão cotidiana, tão intuitiva, que raramente nos detemos sobre o seu sentido. Costuma-se dizer: “identidade é quem eu sou”. No Brasil, inclusive, o termo aparece colado ao documento que atesta juridicamente nossa existência: o Registro Geral, ou simplesmente “identidade”. Nele se inscrevem nome, filiação, nacionalidade — elementos que comprovam nossa condição de cidadão de um Estado-nação e nos vinculam, formalmente, a um conjunto de direitos e deveres. Essa é uma concepção jurídica de identidade, que exige a existência de um sujeito perante a lei.

Mas a identidade é também — e talvez sobretudo — um conceito em disputa. Ela é objeto de estudo da sociologia, da psicologia, da antropologia, da filosofia e de muitos outros campos do saber. Não há um único sentido, nem um único modo de concebê-la. Stuart Hall, em *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*, reconhece a dificuldade de operar com o conceito e propõe três modelos históricos de sujeito, cada um associado a uma concepção distinta de identidade.

O primeiro é o sujeito do Iluminismo: uno, racional, autônomo e coerente em si mesmo, naturalmente portador de direitos. O segundo é o sujeito sociológico, cuja identidade não é dada, mas formada na interação com os outros. Esse sujeito emerge com o advento da

sociedade moderna, a partir das teorias interacionistas. Por fim, Hall propõe o sujeito pós-moderno: fragmentado, contraditório, portador de múltiplas identidades parciais. É no processo de constituição da modernidade que a identidade emerge como atributo central do sujeito político.

Os eventos históricos que dão origem à modernidade e à ideia de sujeito moderno são numerosos. A Reforma Protestante, ao transformar a noção de indivíduo, abriu caminho para o surgimento de uma sociedade composta por sujeitos concebidos como unidades autônomas. O racionalismo cartesiano consolidou o império da razão. O “desencantamento do mundo”, como definiu Max Weber, produziu um novo horizonte de sentido. Tudo isso moldou a experiência moderna.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano propõe uma visão ainda mais radical: a modernidade começa com as grandes navegações e o encontro violento com o “outro”, o colonizado. O choque entre europeus e povos classificados como primitivos não apenas fundou a modernidade como também deu origem à Europa enquanto unidade política e racial. É nesse processo que emergem as taxonomias classificatórias, como a de Lineu, que organiza todas as formas de vida segundo critérios hierárquicos — um dispositivo que permitirá, mais tarde, a organização e exploração colonial do mundo.

A modernidade é, portanto, a era da identidade. Ela é sua condição de possibilidade, sua gramática fundamental. Ao mesmo tempo em que complexifica a experiência humana e multiplica os mundos possíveis — China, Índia, América do Sul, África —, a modernidade impõe sobre essa pluralidade um universalismo epistemológico: uma forma única de organizar, conhecer e significar o mundo. As hierarquias raciais e econômicas são forjadas nesse processo. E com elas surgem as grandes narrativas modernas e suas promessas de emancipação.

Marx é, sem dúvida, uma das figuras centrais dessa tradição. Sua obra confere à classe trabalhadora o papel de sujeito revolucionário por excelência. A classe é definida não por uma essência, mas por uma posição objetiva na estrutura econômica: ela não possui os meios de produção e é, por isso, explorada. A chave para a revolução seria, então, a consciência de classe — isto é, o momento em que os trabalhadores se reconhecem como sujeitos coletivos em luta contra a exploração.

Mas o que é essa consciência de classe senão um processo de identificação? Quando o trabalhador percebe que seu interesse é antagônico ao do patrão, ele não apenas “entende” uma estrutura: ele se reconhece dentro dela. Há, portanto, um gesto identitário fundamental na constituição do sujeito revolucionário. Os que insistem em opor identidade e luta de classes ocultam o fato de que não há nada de essencial ou substancial que defina a classe trabalhadora. Ela também é uma identidade socialmente construída.

O sujeito moderno, que antes era uno e autônomo, passa a ser compreendido como dividido entre corpo e mente, atravessado por incertezas. A confiança absoluta na razão é abalada pela experiência histórica do século XX. Agnes Heller nos lembra que o Holocausto não foi um acidente irracional, mas o produto de um uso extremo da razão moderna — a racionalização do extermínio. Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, destaca que, pela primeira vez, a humanidade se viu diante da possibilidade real de sua autodestruição. O poder bélico acumulado pelas nações era suficiente para pôr fim à vida na Terra.

Diante disso, emergem instituições internacionais e tentativas de garantir, ao menos formalmente, uma ideia comum de humanidade — como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. No entanto, esse “universal” nunca foi plenamente partilhado. As lutas sociais que se intensificam a partir da segunda metade do século XX escancaram essa fratura.

Mulheres, povos negros, pessoas indígenas, pessoas dissidentes de gênero e sexualidade começam a reivindicar não apenas inclusão, mas o direito de dizer o que é viver sob opressão. As sufragistas, no início do século XX, questionam não apenas a exclusão do voto, mas também a estrutura do saber médico e a inferiorização intelectual das mulheres, como se lê na obra de Paul Julius Möbius. No Brasil, figuras como Maria Lacerda de Moura e Bertha Lutz defendem o direito ao divórcio e à autonomia feminina.

Não apenas as mulheres, mas diversos grupos historicamente marginalizados passam a disputar os significados da cidadania. No final do século XIX, Karl Heinrich Ulrichs funda o primeiro grupo científico de defesa dos “uranistas” — os que hoje chamaríamos de homossexuais. O século XX testemunha o surgimento de múltiplos movimentos sociais cujas reivindicações não se organizam em torno da classe ou da revolução socialista, mas de marcadores como raça, gênero, sexualidade, meio ambiente e paz.

Esses novos movimentos denunciam a pretensa neutralidade do sujeito moderno e o caráter universal de suas categorias. A crise da identidade moderna se expressa de múltiplas

formas — inclusive pela cultura pop. A androginia de artistas como David Bowie, Boy George e Ney Matogrosso nos anos 1970 e 1980 traduz, poeticamente, essa desestabilização das fronteiras identitárias. O “*ojo de diós*”, como dizia Enrique Dussel, parece ter caído. As perguntas se multiplicam: é homem ou mulher? Isso é uma família? Isso é um trabalho? Uma escola? Uma nação?

É essa crise que Stuart Hall denomina “crise da identidade”. E é nela que emergem, com força, as perguntas políticas fundamentais do nosso tempo.

Armadilhas da identidade

A filósofa Judith Butler é, sem dúvida, uma das principais críticas ao uso político da categoria identidade. Em *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*, ela elabora um conjunto denso de críticas tanto às práticas políticas quanto às epistemologias de certos feminismos — no plural, pois ela evita se referir a uma versão única ou hegemônica.

Sua primeira questão diz respeito à constituição do sujeito do feminismo. Quem é esse sujeito? A resposta não é simples. Dizer “mulher” ou mesmo “mulheres” é, segundo Butler, insuficiente frente à diversidade das experiências que se reivindicam sob esse nome. Um sujeito perfeitamente representável será sempre, em alguma medida, excludente. Afinal, como ela aponta, “o perfeitamente representável” é apenas aquilo que se ajusta às normas de representação impostas pelo poder.

Toda reivindicação baseada em identidade parece pressupor uma identidade estável, coerente, unificada. Mas essa identidade — essa “mulher” política — só poderia existir como uma ficção reguladora, uma norma ideal inatingível. Para Butler, o reconhecimento jurídico de um sujeito — por exemplo, pelo Estado — não se dá em razão da identidade que esse sujeito reivindica, mas sim na medida em que ele se ajusta às condições prévias de reconhecimento. Assim, a identidade não é quem se é, mas o quanto se parece com aquilo que o poder está disposto a reconhecer como legítimo.

Butler entende que a política moderna se estrutura por meio de gramáticas de identidade. No entanto, sua proposta é que interroguemos essas categorias, sem confundi-las com a verdade dos sujeitos. Nossa identidade, afirma ela, não pode ser tudo o que somos. Como diria em entrevista a Paul B. Preciado: “a vida escapa à identidade”.

Retomando Denise Riley, Butler questiona: “Sou este nome?”. “Sou uma mulher?”. Como responder a isso? A saída, segundo ela, está no conhecimento situado — aquele que lida com a violência e com a opressão tal como se manifestam em contextos concretos, sem recorrer a essências nem abstrações universalistas.

Uma das principais armadilhas da identidade é essa: ao investir politicamente nela como se fosse uma essência, corre-se o risco de ser capturado por aquilo mesmo que se busca escapar. A identidade, entendida como estabilidade ou coerência, exige semelhança. E a lógica da semelhança conduz inevitavelmente à exclusão da diferença, à homogeneização, à correção, à normatização. Se identidade for aquilo que nos torna parecidos, então, quanto mais semelhantes formos, mais sólida parecerá nossa identidade. Mas a que custo?

Certa vez, discutindo esse tema com a antropóloga Vi Grunvald — travesti, intelectual de altíssima relevância — ela mencionou uma leitura do último volume das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss: “A identidade é um caso particular da diferença, quando esta tende a zero sem nunca, contudo, ser anulada”. Essa formulação ressoa profundamente. Pensar a identidade como diferença que nunca desaparece nos permite deslocar a lógica da semelhança e abrir espaço para formas de pertencimento não normativas, não reguladas, não disciplinadas.

Dizer “eu sou X” é afirmar, antes de tudo, aquilo que não se é. O enunciado “sou brasileira”, por exemplo, diz menos sobre minha semelhança com outros brasileiros e mais sobre o fato de que não sou japonesa, uruguaia, congolesa. Nas categorias identitárias habitam contradições, antagonismos, dissensos. Não há como estabilizar ou fixar esse campo — e é justamente por isso que toda identidade coerente é, no fundo, impossível.

Chamo de “armadilhas da identidade” esse engano recorrente de buscar autonomia, liberdade ou essência por meio da afirmação identitária. Quando se aposta na identidade como fim último da política, ela tende a capturar os sentidos do sujeito, a mutilar sua singularidade e a reduzi-lo a um significante despótico — geralmente aquele mais visível ou mais estigmatizado entre os marcadores que carrega.

Ainda assim, não há como existir sem identidade na modernidade. Somos sempre reconhecidos (ou recusados) por meio de identidades. Então, o que fazer?

O sociólogo descolonial Ramón Grosfoguel, ao refletir sobre as resistências negras na América Latina — especialmente as formas de insurgência dos quilombolas e cimarrones — propõe uma saída conceitual interessante: a cumplicidade subversiva. Trata-se de uma relação

crítica e estratégica com os conceitos coloniais, capaz de torcer seus sentidos e fazer deles outro uso. Usar a identidade contra ela mesma. Assumir sua ficcionalidade. Fazer da identidade um instrumento provisório, e não uma morada definitiva.

Esse uso subversivo da identidade exige que nunca esqueçamos:

- Não há nada de natural em qualquer identidade.
- Não há nada de essencial em qualquer identidade.
- Não há nada de substancial em qualquer identidade.
- Toda identidade é uma forma, não um conteúdo.
- Nossa singularidade não se reduz à nossa identidade.
- Toda identidade é uma ficção política.
- Toda identidade é uma prótese móvel. Use como quiser.

Identitarismo: a redução da política à identidade

Um dos principais riscos políticos do uso da categoria “identidade” reside na tentação de reduzir toda a política a ela. Se a identidade não possui conteúdo intrínseco — como argumenta Judith Butler em sua crítica à metafísica da substância —, então o investimento total nela pode levar ao esvaziamento do campo político. O que resta, nesse cenário, é o simulacro da política: a sinalização de virtude.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek, em *A Realidade do Virtual*, propõe uma reflexão provocadora: nossas crenças, segundo ele, são “virtuais”. Isto é, não acreditamos verdadeiramente nelas, mas supomos que os outros acreditam — e isso basta. A crença, nesse sentido, é atribuída ao outro: ninguém precisa crer de fato, basta agir como se acreditasse, desde que os outros também finjam.

Žižek mostra que esse mecanismo não se limita ao universo infantil ou doméstico. Ele atravessa, com força, o campo político. E define o que chama de “era cínica”: “Acredito que ninguém realmente acredita na democracia. Mas ainda assim todos fingimos. E assim mantemos as aparências.”

A crítica aqui não é dirigida ao crente fundamentalista, mas ao cínico ritualizado — aquele que participa de rituais políticos sem aderir, de fato, às suas premissas. A filiação partidária, a ida à igreja, a manifestação pública: tudo isso pode não ser expressão de fé, mas de pertencimento simbólico. São formas de performar virtude, mais do que de afirmar convicção.

Essa dimensão cínica da subjetividade política contemporânea está profundamente ligada à experiência neoliberal. As promessas da modernidade entraram em colapso. A aceleração do tempo, a precarização do trabalho, o esgarçamento dos direitos sociais, a intensificação do sofrimento psíquico — tudo isso nos deixa à deriva, com pouca fé no futuro.

É nesse cenário que o identitarismo se consolida não como um desvio de um ou outro movimento, mas como uma tecnologia transversal do neoliberalismo. Ele não pertence exclusivamente aos chamados “novos movimentos sociais”, tampouco à “esquerda identitária”. Trata-se de um mecanismo que perpassa todos os campos políticos e todas as classes sociais.

O desejo radical de ser visto — transformado em ação política — conduz a atos extremos: ataques a escolas, performances espalhafatosas, escândalos fabricados. Há quem provoque uma professora apenas para gerar polêmica. Há quem transforme o sofrimento em espetáculo. A identidade, nesse contexto, é convertida em mercadoria e capital simbólico. O identitarismo é a forma pela qual o neoliberalismo nos vende a ilusão de sermos autênticos.

Diante disso, o desafio não é simplesmente “combater o identitarismo”, mas compreender sua lógica e seus efeitos. As estratégias de denunciismo mútuo — “identitários!” de um lado, “machistas!” de outro — são expressões da própria lógica que criticam. Ambas alimentam o jogo binário, a fragmentação, a impotência política.

Não há como abrir mão da identidade no fazer político. Ela é a linguagem disponível na modernidade. Mas é possível aprender a manejá-la com mais astúcia.

Penso que o transfeminismo pode nos oferecer caminhos — especialmente por meio das táticas e saberes forjados pelas travestis ao longo de suas vidas. A mentira dita ao médico

para conseguir um laudo. A encenação de uma feminilidade normativa para acessar hormônios. Conforme relata Berenice Bento, é comum que travestis combinem entre si o que dizer nas consultas, a fim de performar aquilo que os protocolos reconhecem como “verdadeiramente transexual”.

Esse saber — estratégico, criativo, muitas vezes clandestino — é uma forma de inteligência política. Uma epistemologia do truque. Um saber que desconfia de toda essência, natureza ou destino. Que joga com a norma. Que performa a identidade como quem veste uma fantasia ou um uniforme.

É esse gesto que proponho como saída: deixemos de lado a querela interminável entre identitarismo e anti-identitarismo. Usemos o truque. Façamos da identidade uma ferramenta tática. Uma roupa bonita. Uma máscara provisória. Um modo de habitar o mundo — e de coabitar, sem precisar nos apartar.