

COMUNICAÇÃO, REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE

Maria João Silveirinha

Resumo: Neste texto procuramos pensar as ligações entre comunicação, representação e identidade. Partimos da ideia de que a imbricação entre identidade e representação é tão forte que ambas deverão ser vistas como dois lados da mesma moeda que delicadamente se entrelaçam nas trocas comunicacionais que estabelecemos com os outros. Essas trocas e as lutas pelo sentido que elas envolvem fazem parte das grandes questões sociais contemporâneas às quais estão sempre subjacentes questões de poder e construção de conhecimento social. Enquanto discursos, as representações criam as regras do que pode ser dito e pensado sobre as identidades que criamos e apresentamos aos outros e como os reconhecemos. Ao organizarem o mundo, criam formas de pensar alguns sujeitos como axiomáticamente óbvios e centrais, enquanto criam outros como “exteriores”. O texto procura pensar esse desequilíbrio de poder em que reside o carácter notório e historicamente problemático das representações no que se refere, por exemplo, a raça, classe, género, sexualidade, idade ou deficiência. É aí que reside também a força política que os termos mobilizam. Para o efeito percorremos os caminhos destas relações, procurando sempre articulá-los com a matriz central da comunicação.

Abstract: In this text, we consider the connections between communication, representation and identity. We start from the idea that the imbrication between identity and representation is so strong that both should be seen as two sides of the same coin delicately intertwining in the communicational exchanges we establish with the others. These exchanges and struggles for meaning are part of the contemporary social

issues underlined by issues of power and the construction of social knowledge. As discourses, representations create the rules of what can be said and thought, about the identities we create and present to others and as we recognize them. In organizing the world, they create ways of considering some subjects as axiomatically obvious and central, while creating others as “outsiders”. Our text aims to consider the power imbalance where the notorious and historically problematic character of representations lies, regarding, for example, race, class, gender, sexuality, age or disability. This where the political force that the terms mobilize resides. Thus, the text follows the paths of these relationships, always seeking to articulate them with the central matrix of communication.

Introdução

Se as questões da identidade e da representação sempre foram centrais no pensamento da comunicação e das ciências sociais em geral, podemos identificar um forte crescimento da temática nos anos mais recentes. O livro *Questions of cultural identity* de Paul du Gay e Stuart Hall (1996) foi inspirador para uma boa parte dessa reflexão recente e um aspeto, em particular, será aqui trabalhado: as identidades são sempre construídas na e pela representação. Como refere Stuart Hall,

a noção de que a identidade tem que ver com pessoas que parecem iguais, sentem o mesmo, se chamam a si mesmas o mesmo, é um disparate. Como processo, como narrativa, como discurso, é sempre a partir da posição do Outro. Além disso, a identidade é sempre em parte uma narrativa, uma espécie de representação. Está sempre dentro da representação. A identidade não é algo que se forma fora e sobre a qual contamos histórias depois. (Hall, 2018, p. 70)

Hall articula aqui uma formulação sobre a identidade que contém outras noções que importa compreender: a dialética entre como nos vemos e os outros nos veem, entre identificação e diferença, entre linguagem e representação. Estamos longe de ideias solipsistas da identidade e bem no centro da articulação entre identidade e representação. Por isso, ao estudar

a identidade devemos perguntar: “Identidade aos olhos de quem”? Nesse sentido, a análise da identidade deve começar com a dinâmica entre “como temos sido representados e como isso influencia a forma como nos representamos” (Hall, 1996, p. 4).

A imbricação entre identidade e representação é tão forte que ambas deverão ser vistas como dois lados da mesma moeda, delicadamente entrelaçados nas trocas comunicacionais que estabelecemos com os outros para compreendermos, e assim construirmos, o mundo e a nossa posição dentro dele. Como veremos, essas trocas e as lutas pelo sentido que elas envolvem fazem, de facto, parte das grandes questões sociais contemporâneas às quais estão sempre subjacentes questões de poder e construção de conhecimento social.

A complexa interação entre todos estes elementos torna-se clara quando consideramos exemplos como questões de identidade de género ou de identidade sexual, mas também mais amplamente quando falamos de identidades coletivas, como a identidade nacional, ou quando estão em causa movimentos de imigração, grupos minoritários, ou relações com Outros distantes. O foco de importantes investigações sobre os media é precisamente a representação destes Outros e do Nós que lhe está associado (Kidd, 1016; Mannarini, Veltri, & Salvatore, 2020; Orgad, 2012)

Na medida em articulam poder, identidade, representação e conhecimento social sobre os indivíduos ou as coletividades, as representações são indistinguíveis do próprio processo de mediação: “a representação está no cerne da mediação: na verdade, sem representação, nem a produção nem o consumo teriam qualquer significado. (...) As representações permanecerão suspensas até que as pessoas as vejam, ouçam ou percebam de alguma forma, até que as interpretem à sua maneira, até que as consumam e, posteriormente, as utilizem em outros contextos” (Siapera, 2010, p. 111).

Várias tensões caracterizam os estudos de representação, tensões que tendem a ser construídas como binários, mas às quais novas e mais complexas dimensões se acrescentam, incluindo o facto de elas articularem

determinadas formas de ver o mundo. Pensemos, por exemplo, nas representações dos emigrantes, dos refugiados, dos movimentos migratórios. Tais representações pressupõem diferentes formas de os ver e, portanto, diferentes formas de ver o mundo: ver estranhos como diferentes – ou perigosos – ou estranhos como unidos por uma humanidade comum; vermo-nos como parte de uma nação ou como parte de um mundo; ver o sujeito como único ou vê-lo de uma forma representativa, por meio da qual se compreendem todos os outros (Orgad, 2012).

Outra forma de pensarmos os elementos que estão em causa é recordarmos notícias sobre determinados acontecimentos e discussões que fazem as nossas agendas mediáticas. Entre nós, por exemplo, começou recentemente a questionar-se o discurso oficial sobre a memória colonial, as questões “multiculturais” e a “diversidade” da nação, estando essas discussões muitas vezes articuladas sobre determinados acontecimentos que os media traduzem na sua própria forma de construção das representações. Tais notícias, uma forma de conhecimento, como dizia Robert Park (1940) e mais recentemente Rasmus Nielsen (2017), constroem o que sabemos da forma como o nosso país se confronta, neste caso, com a sua “identidade” de sociedade una e sem desigualdades ligadas a aspetos identitários entre os seus/suas cidadãs/os.

Assim, por exemplo, em entrevista a um jornal nacional, o atual primeiro-ministro António Costa dizia que “está-se a abrir de forma artificial uma fratura perigosa para a nossa identidade”, confessando-se “profundamente preocupado” com “as guerras culturais em torno do racismo e da memória histórica”. Referia-se o primeiro-ministro aos “dois fenómenos que estão a surgir entre nós e têm o efeito de se emularem um ao outro”, pontuando “uma revisão autoflageladora da nossa História” e “a liberação de reações racistas ou xenófobas”¹. Mamadou Ba e André Ventura seriam, para António Costa, as figuras que resumiriam ambos os movimentos.

1. “António Costa: “Está-se a abrir de forma artificial uma fractura perigosa para a nossa identidade””, *Jornal Público*, 4 de Março de 2021.

Na referida citação encontramos a identificação de dois atores que parecem querer destabilizar a identidade nacional tal como ela é representada no discurso do primeiro-ministro. Neste, Costa faz equivaler os dois agentes que fraturam a sua ideia de identidade nacional – mas que, na verdade, estão a agir sobre a identidade nacional de modo diferente: um, ao introduzir ideias de racismo e de raça, perturba a suposta unidade da identidade social; o outro procura re-estabilizar uma suposta identidade una que Outros (os emigrantes, os ciganos, os negros, etc.) terão posto em causa. Naturalmente que se compreende que Costa procura reagir ao que entende serem movimentos extremos mas, mesmo sendo questionável o modo como faz equivaler esses movimentos, importa-nos ver como ele representa a identidade da nação. Esta surge da “nossa História” – que importa preservar de qualquer releitura “autoflageladora” – e que estará também sob ameaça de ideias de “raça” que poderão despoletar “reações racistas ou xenófobas”. O jornal, por sua vez, mediatiza e enquadra o discurso projetando estas ideias para título. Discernimos neste discurso e no título do jornal construções sobre a unidade da identidade nacional, sobre as ameaças que sobre elas impendem e sobre os sujeitos de quem elas partem e mais amplamente sobre os Outros de quem se fala.

Da identidade

Como veremos ao longo deste texto, o termo “identidade” é aqui entendido como um processo social e coletivo e não, como muitas tradições ocidentais apontaram, algo que se “possui” em termos únicos e individuais. Neste sentido, a identidade não é simplesmente algo localizado “dentro” da pessoa – uma sua propriedade. Numa perspetiva social e comunicacional, entendemo-la como algo produzido através das relações sociais e da interação entre os indivíduos.

Pensar em identidade nestes termos implica pensar nos diferentes aspetos que ela pressupõe: uma ligação entre o pessoal e o social; algum envolvimento ativo por parte de quem assume a identidade; ser igual a algumas

pessoas e diferente de outras; uma tensão entre o controle que eu tenho na construção das minhas identidades e o controle ou restrição que é exercido sobre mim. Como refere Kath Woodward,

embora, como indivíduos, tenhamos que assumir as nossas identidades ativamente, essas identidades são necessariamente o produto da sociedade em que vivemos e do nosso relacionamento com os outros. A identidade fornece uma ligação entre os indivíduos e o mundo em que vivemos. A identidade combina o modo como eu me vejo a mim mesma e como os outros me veem. A identidade envolve o interno e o subjetivo, e o externo. É uma posição socialmente reconhecida, reconhecida pelos outros, não apenas por mim. (Woodward, 2014, p. 7)

Woodward acrescenta que a ligação entre mim e os outros não reside apenas no modo estabelecido entre como eu me vejo e como as outras pessoas me veem, mas também pela ligação entre o que eu quero ser e as influências, pressões e oportunidades que me estão disponíveis. Existem, com efeito, restrições materiais, sociais e físicas que nos impedem de nos apresentarmos em algumas posições de identidade. E são também desequilíbrios no poder de criar representações que estas restrições produzem, como adiante veremos.

Deveremos também notar que é para questões de identidade pessoal que muitas vezes apontamos no modo como compreendemos (e mentalmente enquadrados) determinados problemas sociais. No caso da criminalidade, podemos perguntar – “que tipo de pessoa faz uma coisas destas?”. Nesse caso, estaremos a atribuir os problemas a fracassos individuais, a supostas características ou à personalidade individual e, desse modo, localizamos as questões sociais dentro de pessoas individuais. No entanto, tais problemas têm necessariamente uma dimensão coletiva.

Uma das razões pela qual as questões da identidade são particularmente salientes na vida social, política e pessoal de hoje é que muitos atores sociais não se limitam a exercer ações expressivas e consciencializaram-se da sua (in)capacidade de criar identidades e das relações de poder envolvidas

nesse processo. Aí reside a força de muitos movimentos coletivos que buscam a emancipação articulando o princípio formal de oportunidade igual de participação nos processos de grupo pelos quais as identidades se formam. Não é possível ignorar, como diz Cohen a propósito dos movimentos sociais, que “a criação de identidade envolve contestação social em torno da reinterpretação das normas, da criação de novos significados e um desafio à construção social das próprias fronteiras entre os domínios de ação do público, do privado e do político” (Cohen, 1985, p. 694).

Poderemos dizer que esse é o sentido que articula a dimensão comunicacional das identidades. A noção de sujeito comunicativo permite constituir determinadas formas de organização política coletiva que também não se podem desligar da expansão do próprio sistema comunicacional que desestabiliza o sujeito ou as concepções unitárias do mesmo. A comunicação mediada permite-nos encontrar muitos Outros que de algum modo nos obrigam a ser multivocais. Nesses encontros, a multiplicidade de vozes e discursos mudam a natureza das interações e mudam também as próprias relações entre nós e os outros.

Norbert Elias dizia que “não há identidade do Eu sem identidade do Nós. Só muda a ponderação da relação nós-eu, a configuração desta relação” (Elias, 1991, p. 184). A partir desta “identidade Nós-Eu”, Elias, refletindo sobre a sociedade humana a múltiplos níveis – históricos, coletivos, individuais, públicos e privados, etc. –, tentou a interpretação do que chamou o “processo civilizacional”, um processo que favoreceu o autocontrole, o “processo de individualização”, conduzindo a um primado da “identidade do Eu” relativamente à “identidade do Nós”.

Mas o “nós” hoje parece voltar com a força da fragmentação e da exclusão. Há já cerca de 30 anos Joan Scott (1992) escreveu, precisamente, sobre a forma como a sociedade americana, reagindo ao movimento das universidades e de outras instituições de ensino para reconhecer a sua diversidade demográfica, se encontrava numa polarização extrema no debate sobre o multiculturalismo. Na sua opinião, essa polarização – ser a favor e contra o

multiculturalismo, a partir de um pluralismo liberal ou de individualismo conservador, estava também centrada num conceito unificado de identidade. O próprio multiculturalismo, aliás, limitar-se-ia a pluralizar essa noção de identidade americana, prestando atenção aos afroamericanos e a outros, mas deixando intocado um conceito unificado da identidade, o que, para a autora, era problemático. Adiante veremos alguns destes aspetos em maior detalhe, mas para já centremo-nos na “outra face” da identidade: a questão da representação.

A dialética entre representação e identidade

Um dos autores mais influentes que estabeleceu de forma muito clara a dialética entre as teorias da identidade e da representação foi Stuart Hall, um autor que foi fundador dos estudos culturais britânicos, mas que é central aos estudos de comunicação. Também para Hall, a representação é, como a identidade, uma componente-chave na ligação entre o pessoal e o social. Ela é uma parte fundamental do processo pelo qual os sentidos são produzidos e trocados entre membros de uma cultura, na medida em que liga o significado e a linguagem à cultura. O sentido não é inerente às “coisas”, mas é resultado de uma prática de significação.

No seu texto “The work of representation” (Hall, 1997b), Hall conduz-nos por três abordagens para explicar como funciona a representação dos sentidos por meio da linguagem: a reflexiva, que entende a linguagem como um espelho que reflete o significado já existente no mundo; a intencional, que olha para a linguagem a partir do indivíduo que impõe o significado que expressa e a construcionista, que entende a linguagem como um produto social onde os significados são construídos.

Podemos começar a pensar nestas três abordagens refletindo como as palavras, os “textos” ou mais genericamente os signos representam as coisas: elas não apenas criam (reapresentam), mas recriam simbolicamente algo que está ausente da realidade física, nas mentes das pessoas, tornando-se virtualmente presente na sua ausência. Um signo pode representar o

significado socialmente aceite que é usado para representar ou “substituir”. Do mesmo modo, um político pode representar os seus/suas eleitores/as, dando voz a quem está ausente, mas que consegue ter uma voz indireta por meio dessa representação. Stuart Hall chama, precisamente, à atenção para o modo como a representação reúne ideias de que esta retrata e descreve o que está em vez de alguma coisa. É nesse sentido que as práticas dos media representam tópicos, tipos de pessoas, acontecimentos, situações, dando-lhes um sentido através das imagens ou dos signos que as expressam (as imagens de um ecrã, as palavras numa página) que estão “em vez de” daquilo que estamos a falar.

Por outro lado, como a ideia de representação tende a ser associada a algo que deve ser um reflexo de algo que lhe pré-existe (as pessoas, culturas, objetos, questões), e pode entender-se que se essa representação não for “exata” constitui uma distorção do “real”. O trabalho em torno dos estereótipos é precisamente aquele que procura identificar as distorções. Tal é, naturalmente, um trabalho importante, não apenas para identificar essas representações, mas sobretudo para identificar o poder de criar determinadas formas de conhecimento, já que, quando os media produzem determinadas representações, produzem conhecimento: “o que sabemos sobre o mundo é como o vemos representado” (Hall, 1997a). Daí a importância das lutas contra as representações estereotipadas e para contrariar os estereótipos. Tais lutas são tentativas de aumentar a diversidade das possibilidades de identidades que as pessoas representadas não conheceram antes. No entanto, não basta substituir representações negativas por “positivas”. É preciso ir mais longe, interrogar de onde vêm estas imagens e as ideologias e os poderes que lhes estão subjacentes.

O facto de uma imagem (entendida como signo) poder ter muitos significados diferentes, não havendo garantia de que as imagens funcionem como pensamos que elas irão funcionar, quando as criamos. Esta não-fixação do significado – por exemplo das representações dos media – não significa minimizar os efeitos destes. No entanto, a representação tem um papel muito mais ativo e criativo no modo como as pessoas pensam sobre o mundo.

Na verdade, os signos não se limitam a representar as coisas ausentes. A representação é também constitutiva dos próprios significados. Pensemos nos significados sobre gênero, classe e etnia que são produzidos por meio das suas representações dentro da cultura. As crianças, por exemplo, aprendem a categorizar as identidades de gênero por meio de representações no vestuário e no comportamento. São esses sistemas simbólicos que usamos nas interações diárias e é assim que categorizamos outras pessoas como sendo iguais ou diferentes de nós. Mas haverá algo de irredutível nessas representações que nos confine a uma identidade e, portanto, que confine os outros a uma determinada identidade também? Diz Hall:

quem fala, e o sujeito de quem se fala, nunca são idênticos, nunca estão exatamente no mesmo lugar. A identidade não é tão transparente ou a-problemática quanto pensamos. Talvez em vez de pensar em identidade como um facto já consumado, que as novas práticas culturais depois representam, nós devamos pensar, em vez disso, na identidade como uma ‘produção’ que nunca está completa, está sempre em processo, e é sempre constituída dentro, não fora da representação. (Hall, 1994, p. 392).

Crucial ao seu entendimento da identidade cultural é a ideia de “diferença” (matizando Jacques Derrida). “O que realmente somos” e “o que nos tornamos” engloba a inevitabilidade das roturas e descontinuidades. É por isso que a identidade cultural

é uma questão de 'tornar-se' tanto quanto de 'ser'. Pertence ao futuro tanto quanto ao passado. Não é algo que já existe, transcendendo lugar, tempo, história e cultura. As identidades culturais vêm de algum lugar, têm histórias. Mas, como tudo o que é histórico, elas passam por constantes transformações. Longe de serem eternamente fixas em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo ‘jogo’ de história, cultura e poder. Longe de se basear na mera ‘recuperação’ do passado, que se espera encontrar, e que quando encontrado, irá assegurar o nosso

sentido de nós mesmos para a eternidade, as identidades são os nomes que damos às diferentes formas como somos posicionados e nos posicionamos dentro das narrativas do passado. (Hall, 1994, p. 394).

A identidade engloba imaginação e histórias, e Hall evoca as ideias de Edward Said de “geografia e história imaginativas”, e de Benedict Anderson de “comunidade imaginada” que envolve os efeitos reais, materiais e simbólicos e que é construída através da memória, fantasia, narrativa e mito. As identidades culturais são pontos instáveis de identificação suturados nos discursos da história e da cultura, não uma essência, mas um posicionamento.

A dialética do mesmo e do diferente tem, como se vê, uma componente comunicativa e, nesta, representação e significado partilham o processo pelo qual a “diferença” desafia os binários fixos que procuram estabilizar o sentido. O sujeito constrói-se situando-se em relação ao mundo à sua volta e nesse processo, comunica, apresenta-se e exprime-se. Pela comunicação, somos simultaneamente uma pessoa “como” as outras, idênticas aos nossos semelhantes e somos uma pessoa “única”, diferente dos outros. Pela comunicação, procuramos uma forma de reconhecimento e integração na cultura de que fazemos parte (isto é, procuramos a semelhança), ao mesmo tempo, que reclamamos um lugar específico e, portanto, procuramos diferenciar-nos. Da identidade faz parte esse movimento constante, esse jogo de diferenciação e assimilação, uma elaboração do mesmo pelo diferente e do diferente pelo mesmo.

Podemos pensar que assim como o género é uma construção social por meio da qual uma sociedade define o que significa ser masculino ou feminino, a raça é também uma construção social, a começar pelo facto de que a ausência de base na ciência ou na genética não permite ver a raça como uma categoria biológica. A cor ou forma do cabelo e da pele funcionam como indicadores imperfeitos da raça e as categorias raciais que usamos para diferenciar as diferenças humanas foram criadas em função do poder e das necessidades sociais, políticas e económicas da sociedade.

A premissa de que raça e gênero são construções sociais realça a sua centralidade nos processos da realidade humana. Trabalhar a partir disso obriga-nos a compreender os complexos papéis desempenhados pelas instituições sociais, como os media, na formação de nossa cultura. E, para isso, deveremos partir da ideia de que, como vimos, a identidade deve ser vista como uma “produção” constituída na representação. O seu não fechamento deriva da própria natureza desta, que constitui um terreno de contestação e luta sobre o que é representado, nomeadamente nos media.

É também a diferença que está no centro da produção de significados (sobre nós e sobre os outros), diferença essa que nos permite ir além das representações fixas, imutáveis e a-históricas.

Na verdade, não há uma representação verdadeira de pessoas ou eventos num texto, mas muitas formas de as/os representar. Por isso, a produção da mensagem é uma forma de ‘fixar’ um significado (ou forma de compreender) as pessoas ou eventos nos textos produzidos. No entanto, “o significado nunca está acabado ou completo, mas continua em movimento para abranger outros significados adicionais ou suplementares” (Hall, 1994, p. 397). Há, nesta visão de Hall, algo de Derrideano, mesmo que para ele isso não signifique que as identidades sejam uma espécie de “signo eternamente fluante”². Mas Hall entende que a comunicação está sempre ligada ao poder e que os grupos que exercem o poder numa sociedade procuram, pela produção de “ideologia” (no sentido gramsciano), influenciar o que é representado através dos media, estabilizando o significado de forma hegemónica.

O poder opera em qualquer sociedade também no nosso quotidiano, onde o conhecimento e o poder se cruzam. Por isso, embora o significado dependa sempre de algum tipo de fixação, porque é uma “prática discursiva”, ele nunca pode ser fixo de forma definitiva – a prática implica que ele será

2. Sobre isso, diz Hall: “A diferença, como a representação, é também um conceito escorregadio e, portanto, contestado. Existe a ‘diferença’ que faz uma separação radical e intransponível; e existe uma ‘diferença’ que é posicional, condicional e conjuntural, mais próxima da noção de *différance* de Derrida, embora se nos preocupamos em manter uma política ela não possa ser definida exclusivamente em termos de um deslizamento infinito do significante” (Hall, 1988, p. 29). Ver também, a este propósito, (Marriott, 2018).

sempre subvertido. Essa subversão é, aliás, essencial a uma noção histórica do mundo. Se a ideologia dominante procura fechar a linguagem, fechar o significado, interromper o fluxo, as práticas discursivas históricas procuram subvertê-lo. Como refere Eugenia Siapera:

Quando a hegemonia é aplicada à questão da representação, ela torna-se um campo dinâmico de ação e luta. A ideia principal por trás da hegemonia é que o poder é (também) o resultado do consentimento, pelo que se deve sempre se justificar, abrir-se à crítica e, eventualmente, mudar ou adaptar-se a novos desafios. Nesses termos, grupos, ideias e conceitos dominantes e subordinados devem reinventar-se continuamente se quiserem manter o domínio e / ou serem capazes de desafiar as hierarquias existentes. A representação pode, portanto, desempenhar um papel crucial nessa luta, pois compreende o campo das aparências, o espaço onde argumentos são ouvidos, as imagens são construídas e circuladas, os eventos são apresentados, os discursos, as narrativas e as histórias são contadas e recontadas. (Siapera, 2010, p. 124)

Identidade e comunicação

Devemos também recordar outra das grandes contribuições para a compreensão da identidade – a que nos deixou Herbert Mead, a fonte filosófica do interacionismo simbólico (Mead, 1934/1967).

O pragmatismo constitui um afastamento das noções de consciência inata para uma estratégia de localização do sujeito num sistema de relações externas – ou seja, um reposicionamento da subjetividade no mundo exterior de símbolos partilhados coletivamente – e Mead ensinou-nos a pensar a identidade como algo obtido pelo discurso, pela natureza simbólica da interação que se constitui como o fundamento da criação do significado. O sujeito não é uma entidade fixa, mas um processo que surge das relações e atividades sociais, das interações entre os sujeitos sociais. A definição coletiva e individual passa pela definição de signos e textos, referências individuais e coletivas. Os sistemas simbólicos supra-individuais são os mais importantes criadores do significado dos objetos.

As perspectivas do interacionismo simbólico seriam muito influentes no pensamento do século XX e marcariam um lugar central da comunicação para a compreensão das identidades. Dentro das várias redes de interação, o olhar do outro reflete em nós uma imagem, uma personalidade, vários modelos culturais e papéis sociais específicos que nós podemos aceitar ou rejeitar, mas que não podemos ignorar. Eu posso responder à questão “Quem sou?” por um conjunto de definições ligadas aos meus papéis sociais, às minhas atividades e às situações que, pela interação, defino com outros.

É nesse momento de interação comunicativa que estabelecemos todo um conjunto de atividades, comportamentos e objetos que usamos para ser julgados positivamente pelos outros (Goffman, 1956/1993). Nela, esperamos ser reconhecidos e essa expectativa (e simultâneo compromisso) impõe sobre a interação um plano ético essencial à vida em sociedade. O indivíduo procede, no curso da sua vida, a uma gestão estratégica de alguns papéis ligados aos seus marcadores categóricos (idade, género), mas também de todos os papéis relacionados com as situações nas quais interage. Mais que processos puramente teleológicos, estas estratégias devem ser vistas como procedimentos elaborados conforme a situação da interação, confrontando o sujeito com esse mesmo momento e em função de um elemento específico de identidade.

Há ainda uma outra dimensão da própria performatividade do sujeito que Goffman esclarece de forma particular no caso das identidades de género. Ele viu a interação através da lente e da linguagem do ritual, da conduta rotineira e, dentro desses rituais, reconheceu as relações de género. Para ele, “o sentido mais profundo do que se é – a identidade de género de alguém – é algo que recebe seu carácter inicial a partir de ingredientes que não influenciam a etnicidade ou a estratificação socioeconómica” (Goffman, 1978, p. 315). E acrescentou: “o género, não a religião, é o ópio das massas” (Idem). Na sua perspectiva, em vez de ver as diferenças de sexo como um dado biológico e como uma restrição externa sobre a organização de uma sociedade de género, devemos analisar de que modo as práticas da sociedade produzem uma “reflexividade institucional”, através da qual as diferenças nas naturezas de

homens e mulheres são construídas. O género, então, é constituído pelas próprias práticas que supostamente refletem uma divisão biológica entre elas e as desigualdades estruturais das mulheres são preservadas por exposições rituais dentro da estrutura da interação social. Embora a feminilidade e a masculinidade sejam consideradas a base de alguma natureza essencial e uma parte da caracterização mais fundamental do indivíduo, são as práticas interacionais que constituem as diferenças entre a presumida naturalidade dos sexos. Além disso, as manifestações de género são comportamentos altamente convencionalizados, estruturados na forma de trocas numa conversa, isto é, como dramatizações socialmente escritas de formas socialmente idealizadas de feminilidade e masculinidade.

Goffman apontou, neste sentido, para o modo como os media são também fontes ritualizadas de poder que dão forma às representações. No seu trabalho sobre publicidade nas revistas, mostrou como as representações mediadas de género são reflexivas e reforçam as hierarquias sociais de género (Goffman, 1979). São estruturas de “gender display” que nos permitem ver um desequilíbrio de poder entre homens e mulheres.

Mesmo que Goffman não tenha adotado uma perspetiva feminista desses desequilíbrios, as categorias de “gender display” que identificou nesse trabalho (incluindo as de *feminine touch*, *licensed withdrawal*, e *ritualization of subordination*) tornaram-se centrais no estudo dos estereótipos de género nos media em geral ou especificamente na imprensa (Por exemplo, Lindner, 2004) nos vídeos musicais (Wallis, 2011) ou, mais recentemente, nas redes sociais como o Instagram (Butkowski, Dixon, Weeks, & Smith, 2020; Smith & Sanderson, 2015).

Na verdade, muito cedo ficou claro que as redes sociais se constituíam como contextos importantes para investigação dos processos de gestão das impressões e da autoapresentação (Boyd & Ellison, 2007, p. 210). Zizi Papacharissi resumiu bem o que significam estas novas formas de interação mediada, em termos de identidade e representação:

Os sites de redes sociais permitem que os indivíduos construam um perfil de membro, se liguem a amigos conhecidos e potenciais, e que visualizem as conexões de outros membros. O seu apelo está no facto de constituírem um palco para autoapresentação e conexão social. As redes fornecem adereços que facilitam a autoapresentação, incluindo texto, fotografias e outros recursos de multimedia, mas a performance é centrada em apresentações públicas de conexões sociais ou amigos, que são usadas para autenticar a identidade e apresentar o sujeito ... as identidades individuais e coletivas são simultaneamente apresentadas e promovidas. (Papacharissi, 2011, pp. 303-304)

Meios como o Facebook ou Instagram e sites de microblog como Twitter ou Instagram permitem criar as suas próprias regras que dão uma forma contínua à autorrepresentação. A tripla revolução digital – redes sociais, Internet e telemóveis – fez crescer o uso e a popularidade da “selfie”, que é, obviamente, um produto cultural chave de afirmação da autoidentidade (Faimau, 2020). Também a criação e partilha de vídeos em sites como o YouTube tem sido um dos fenómenos mais salientes no domínio da autorrepresentação. Juntas, todas essas formas mediadas de autoapresentação podem dar-nos pistas sobre a construção e circulação de conceitos de género, beleza, fama, juventude, raça, sexo e poder. Mas estas formas de mediação tecnológicas são também catalisadoras de outros tipos de identidade, como veremos adiante.

A identidade além dos binários

Os diferentes aspetos que ligam identidade e representação conduzem-nos a pensar que a identidade não deverá ser apenas entendida como cognitiva, discursiva, linguística ou ideológica, mas também como um campo onde a diferença é performativizada.

A ideia de que “fazemos género” de que atrás falámos (Goffman, 1979) será retomada e levada mais longe, de forma muito influente, por Judith Butler (1990), para quem, mesmo o que parece a si mesmo como um sexo

fisicamente dado é não só um produto discursivo, mas algo que é criado na e através da prática social, pela sua própria performatividade. No nosso quotidiano “fazemos género” representando repetidamente o que é ser homem ou mulher de formas que dão a ilusão de estabilidade e fixidez ao que entendemos ser a nossa identidade: “O género é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos dentro de um quadro altamente regulatório que se congela ao longo do tempo para produzir o aparecimento de substância, de um tipo natural de ser” (Butler, 1990, p. 33). Género e sexo são categorias binárias, que importa desconstruir.

Ao abrir uma relação crítica da construção discursiva da diferença sexual binária, revelam-se outras possibilidades de ser, reais e realizáveis. Aumentar a consciência desta construtividade deveria ter um efeito libertador para as mulheres e para os indivíduos que transgridem os estereótipos de género em função das suas orientações sexuais, a sua autopercepção *queer*, ou ambos. Nesse sentido, o caminho para a libertação é quebrar esse pensamento binário, desafiar as regras da *performance*, criando atividades e identidades ‘transgressivas’ – como o *drag* e o *cross-dressing*.

A abordagem de Butler coloca-a numa relação crítica não apenas face a abordagens conservadoras ao género, mas também face a formas progressistas de feminismo, levando-a a um controverso questionamento da distinção de sexo e género que tão importante tem sido para as feministas que reconhecem que as diferenças biológicas das mulheres em relação aos homens são reais, mas irrelevantes para o seu estatuto político, como iguais. Essa havia sido a versão de Simone de Beauvoir e do trabalho de outras autoras como Monique Wittig e Luce Irigaray, cujas investigações sobre as potencialidades de existência lésbica e de construção da diferença sexual oferecem uma inspiração crítica. No entanto, Butler acaba por se afastar destas versões, propondo que o “movimento das mulheres”, no interesse de procurar a representação política, contribui para estabilizar discursos normativos sobre sexo, género e sexualidade, mesmo que pareça marcar a mera convencionalidade dos comportamentos de género.

O mundo, como nos recorda Fiona Jenkins (2018) mudou muito desde *Gender Trouble*, publicado pela primeira vez em 1990. Nas últimas décadas assistimos um enorme crescimento do interesse em identidades ‘além do binário’: conceitos como agénero, bigénero, *queer* ou cisgénero estabelecem uma proliferação de nuances no conceito de género.

A importância da identidade é tornada significativa, pelo menos em parte, pelos atos (individuais, sancionados pela História ou pelo Estado) de exclusão.

A ideia de alteridade foi desenvolvida no pensamento feminista e pós-colonial, assentando nas ideias de De Beauvoir (1949/2009) e Said (1978). Entre outros, Spivak (1985/2021) cunhou o conceito de Outro/a na sua análise de como o/a Outro/a colonializado/a era definido/a, rebaixado/a e desumanizado/a pela diferença. Conceções semelhantes de Outro/as são amplamente usadas nos estudos de representação e identidade com um foco na discriminação, racialização, desigualdade e nas consequências negativas para os grupos contruídos como o Outro (Hall & Du Gay, 1996).

Na verdade, como diz Lawler (2014, p. 161), “a identidade é sempre política”, questão que, nos anos 80 foi articulada precisamente como “políticas de identidade” – um termo que parece ter caído em algum desuso, sob ataque tanto das forças conservadoras como da própria esquerda. Mas, se como agora se pretende, vivemos um tempo de “pós-políticas da identidade” (Walters, 2017), o que são essas mesmas “políticas de identidade” e porque (não) deveremos agora viver o seu “pós”?

A identidade contra-ataca: os movimentos de extrema-direita

Nos anos 90, em particular, e em contraste com a ideia de identidade coletiva baseada numa dada e coerente semelhança, sob influência pós-estruturalista passou-se a pressupor a reinterpretação contínua da identidade, vendo-a como fluida, fragmentada, imaginada, mutante e, como tal, múltipla, sujeita a uma historicização radical. Uma vez entendidas como construções sociais

contingentes, as identidades são sujeitas a contínua afirmação, negociação e alteração por parte dos seres humanos – movimentos que se vieram a entender como “políticas de identidade”.

Esta visão opõe-se a qualquer noção de “essencialismo”, algo que Diana Fuss explicou como “uma crença na essência real e verdadeira das coisas, nas propriedades invariáveis e fixas que definem o que é uma determinada entidade” (Fuss, 1990, p. xi). Na verdade, as políticas de identidade, desde o início, lidaram com a questão das diferenças dentro de cada grupo de identidade. Para os movimentos de mulheres, por exemplo, noções como “interseccionalidade” (Crenshaw, 1990) permitiram questionar o cruzamento entre gênero e raça, classe, sexualidade e outras dimensões e têm sido fundamentais e permitiram alianças políticas que nos fazem questionar a própria ideia de “pós-políticas de identidade”. Uma vez mais, como refere Suzanna Danuta Walters (2017, p. 480)

a maior parte da mudança social e do ativismo político acontece em e por meio da política de identidade – seja a fúria justa de Black Lives Matter (...), a luta pela autonomia indígena e os direitos à água em Standing Rock (...), o movimento pelos direitos dos imigrantes (...), ou mesmo a Marcha das Mulheres de 2017 em Washington, DC, e em todo o mundo.

Por outro lado, a luta essencialismo/construcionismo não parece inteiramente resolvida, como se viu em recentes debates sobre o feminismo e os movimentos *trans*³.

3. Veja-se a este propósito, o modo como a visão emergente de que o sexo, tanto quanto o gênero, era social e culturalmente construído passou por um novo escrutínio. Em particular, várias feministas expressaram preocupação de que os regimes jurídicos de reconhecimento de gênero, como ‘autodeclaração’, enfraqueceriam os ganhos duramente conquistados de décadas de ativismo feminista, particularmente no que diz respeito a garantir o acesso das mulheres a espaços seguros segregados por sexo, como centros de crise de violação e refúgios para mulheres. Questionaram, assim, o argumento de que as mulheres trans devem ser consideradas mulheres literais, bem como os efeitos do movimento trans sobre os direitos e proteções com base no sexo feminino. Pelo seu lado, o movimento trans considerou essas posições como tentativas de bloquear o seu avanço político em direção a um status social e legal igual. Para esta discussão, ver, por exemplo, (Stock, 2019) e, na perspectiva contrária, (Zanghellini, 2020).

A visão pós-estruturalista não foi, no entanto, a única que se apresentou sobre estes temas. Outros autores/as, como Nancy Fraser e Axel Honneth (Fraser & Honneth, 2003), preocupados com questões de justiça social e económica viriam também a trabalhar sobre as políticas de identidade, afastando-se da questão cultural e interpretando-as no sentido normativo, como “políticas da autonomia” ou como “políticas do reconhecimento”, corolários do princípio da igualdade e da dignidade.

Para estes autores, importa conhecer a natureza do dano ou injustiça que esses movimentos contestam. Essas lutas baseadas na identidade e na dimensão cultural promovem a justiça social geral dentro de uma sociedade ou podem tender a novas formas de sectarismo e divisão, constituindo uma desvalorização dos ideais igualitários e universalistas? Nancy Fraser (1997), em particular, insistiu na importância crucial das lutas contra as injustiças ser ancorada numa economia política da sociedade. As suas “políticas de reconhecimento” propuseram uma dupla via para a sua afirmação, incluindo também os aspetos materiais. Se levarmos o seu pensamento para uma crítica das representações nos media, deveremos também centrarmo-nos na importância de o fazermos ancoradas/os numa economia política dos media.

Temos vindo, ao longo do texto, a reforçar a ideia de que os media são constitutivos das representações. Para além do importante trabalho que pode ser feito sobre essa questão, deveremos também analisar as formas pelas quais eles não são apenas centrais e indispensáveis aos movimentos ativistas na forma emancipatória, mas são também cruciais para obscuras organizações de extrema-direita que desenvolvem estratégias identitárias de “contra-ataque” aos ganhos emancipatórios das últimas décadas e que agora consideraremos.

Nestes movimentos ultraconservadores e radicais, encontramos a (re)afirmação identitária una, apelando a uma suposta unidade nacional (e racial) que se encontra sob ameaça e simultaneamente que faz do Outro o bode-expiatório das crises económicas.

Não são estratégias novas – encontrámo-las já, por exemplo no “Die Juden sind unser Unglück” (“Os judeus são a nossa desgraça”), no nazismo alemão na década de 1930 – mas, a retórica populista prolonga a distinção fundamental entre um “nós” e o povo “puro” – branco, masculino – e o Outro muçulmano, negro, judeu, feminista, de elite. Sobre os grupos que esgrimmem esta retórica identitária, José Pedro Zúquete faz notar que

Um mito de identidade está na raiz desta rebelião intelectual e ativista do século XXI: um mito não no sentido de verdade ou falsidade, mas de um apelo à ação, uma visão que mobiliza, alimentando a vontade de lutar e derrubar, contra todas as probabilidades, um sistema de dominação e uma identidade não pensada como uma abstração ou uma simples construção social, mas sentida como algo mais profundo, primordial, ligado ao espaço, território, memória e etnia, que *deve* ser revitalizado hoje. (Zúquete, 2018, p. 2)

O que caracteriza estes *Identitários*, como lhes chama Zúquete, é a sua militância ativista jovem, com base nas ruas e com recurso a uma forte utilização estratégica das ferramentas da Internet. Manifestações disruptivas, ocupações ilegais, “flash mobs”, podcasts, memes, vlogs, canais do Youtube, são ferramentas típicas que mobilizam estes grupos e forças subversivas que fazem também circular as práticas associadas aos Identitários, facilitando a mobilização interna, mas também a internacionalização destes movimentos. Zúquete chama também à atenção para a autorrepresentação destes movimentos que faz da militância uma história emocionante e do ativismo político uma aventura e uma experiência transformadora.

Estas redes de extrema-direita formam-se e operam online, oferecendo este ambiente recursos cruciais à sua organização e à integração de partidos e movimentos extremistas, sendo, portanto, o trabalho sobre os media crucial para os compreender.

Como diz Muddle (2019) a extrema-direita sempre teve os seus próprios media, mas as suas publicações tinham uma audiência limitada. Com o advento da internet nos anos 90, estes grupos rapidamente fizeram uso dela. O autor

refere como, entre os primeiros, e durante muito tempo o mais importante, esteve o site *Stormfront*, operado pelo ex-líder do KKK Don Black, seguido, nos Estados Unidos da *Breitbart News*, do neonazi *Daily Stormer*, do conspiratório *Info Wars* e do supremacista branco *V-DARE* e, no Canadá, do *Rebel Media*. Outros incluem, na Holanda, o *GeenStijl*, o checo *Parlementní Listy*, o alemão *Junge Freiheit*, o polaco *Gazeta Polska*, o espanhol *Caso Aislado* ou ainda o *Arutz Sheva* em Israel e a *OPEN Magazine* na Índia. Alguns portais e websites servem os meus fins – o portal *R7* no Brasil ou os websites islamo-fóbicos como o *Brussels Journal*, *Gates of Vienna* e o *Voice of Europe* (Mudde, 2019, p. 164).

Ao mesmo tempo, muitos meios jornalísticos tradicionais e as próprias indústrias culturais reforçam, a ideia, por exemplo, dos grupos migrantes como ameaçadores da identidade nacional (Eberl et al., 2018).

Conclusão

Ao longo deste texto pudemos constatar que as representações não são apenas formas de falar sobre nós ou sobre os outros. Enquanto discursos, criam as regras do que pode ser dito e pensado, sobre as identidades que criamos e apresentamos aos outros e como os reconhecemos. As nossas representações verbais e não verbais, de interação face-a-face ou mediada, organizam as identidades e o mundo e criam formas de pensar alguns sujeitos como axiomáticamente óbvios e centrais, enquanto criam outros como “exteriores”. É nesse desequilíbrio de poder que reside o carácter notório e historicamente problemático das representações no que se refere, por exemplo, a raça, classe, género, sexualidade, idade ou deficiência.

Ao nível do que esse desequilíbrio significa em termos de comunicação mediática, um volumoso corpo de investigações mostra que os media e as culturas mediáticas mais amplas têm privilegiado as perspectivas e vozes brancas, de classe média, heteronormativas e masculinas. Resistir às representações culturais dominantes da identidade é, portanto, resistir a essa exclusão. Nesse sentido, não haverá melhor forma de terminarmos este texto do que usando as palavras de Jenny Kidd quando diz:

Por que é o estudo da representação importante? Por que importa para quem está interessado nos media, na comunicação, na cultura? Porque é apenas pensando sobre como e onde a nossa imagem do mundo é forjada que podemos começar a compreender isso. Porque até hoje muitos grupos, comunidades e indivíduos se consideram muito sub-representados, no ecrã, por exemplo. Porque até hoje, muitos grupos, comunidades e indivíduos se consideram perigosamente deturpados, em exposições etnográficas, por exemplo. Porque os estereótipos podem ser engraçados, mas também podem ser limitadores, grosseiros, persistentes e venenosos. Podemos ter percorrido um longo caminho desde o modelo da seringa hipodérmica dos efeitos dos media, mas os media e a cultura que consumimos ainda influenciam a forma como vemos o mundo. (Kidd, 1016, p. 8)

Referências

- Beauvoir, S. d. (1949/2009). *O Segundo Sexo*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Boyd, D. M., & Ellison, N. B. J. J. o. c. m. C. (2007). Social network sites: Definition, history, and scholarship. *13*(1), 210-230.
- Butkowski, C. P., Dixon, T. L., Weeks, K. R., & Smith, M. A. (2020). Quantifying the feminine self (ie): Gender display and social media feedback in young women's Instagram selfies. *New Media & Society*, *22*(5), 817-837.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova Iorque: Routledge.
- Cohen, J. L. (1985). Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements. *Social research*, 663-716.
- Crenshaw, K. (1990). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, *43*(6), 1241-1299.
- Eberl, J.-M., Meltzer, C. E., Heidenreich, T., Herrero, B., Theorin, N., Lind, F., Strömbäck, J. (2018). The European media discourse on immigration and its effects: A literature review. *Annals of the International Communication Association*, *42*(3), 207-223.

- Elias, N. (1991). *The society of individuals*. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA: Basil Blackwell.
- Faimau, G. J. S. C. (2020). Towards a theoretical understanding of the selfie: A descriptive review. *14*(12), 1-12.
- Fraser, N. (1997). From Redistribution to Recognition? In *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. (pp. 11-40). London: Routledge.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Fuss, D. (1990). *Essentially speaking: Feminism, nature and difference*. London: Routledge.
- Goffman, E. (1956/1993). *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Goffman, E. (1979). *Gender Advertisements*. New York: Harper & Row.
- Hall, S. (1988). New Ethnicities. In *Black Film, British Cinema* (pp. 27–31). London: ICA Documents 7.
- Hall, S. (1994). Cultural Identity and Diaspora In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: A reader* (pp. 392-403). New York: Columbia University Press.
- Hall, S. (1996). Who needs identity? In S. H. a. P. d. Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1–17). London: Sage.
- Hall, S. (1997a). Representation & the Media - video lecture In P. D. b. S. Jhally (Ed.): *Media Education Foudation*.
- Hall, S. (1997b). The work of representation. In S. Hall, ed. (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. (pp. 13-74). Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Hall, S. (2018). Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In C. Hall & B. Schwarz (Eds.), *Hall, S. Essential Essays, Volume 2: Identity and Diaspora*. . Durham and London: Duke University Press.
- Hall, S., & Du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity: SAGE Publications: Sage*.

- Jenkins, F. (2018). Judith Butler and Communication Studies. In *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Oxford: Oxford University Press.
- Kidd, J. (2016). *Representation*. London: Routledge.
- Lawler, S. (2014). *Identity : sociological perspectives*. Oxford: Polity Press.
- Lindner, K. (2004). Images of Women in General Interest and Fashion Magazine Advertisements from 1955 to 2002. *Sex Roles*, 51(7), 409-421. doi:10.1023/B:SERS.0000049230.86869.4d
- Mannarini, T., Veltri, G. A., & Salvatore, S. (2020). *Media and Social Representations of Otherness*: Springer.
- Marriott, D. (2018). The X of Representation: Rereading Stuart Hall. *New Formations*, 96-97, 355-430.
- Mead, G. H. (1934/1967). *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press,.
- Mudde, C. (2019). *The far right today*. Cambridge, UK, Medford, MA: Polity
- Nielsen, R. K. (2017). Digital News as Forms of Knowledge: A New Chapter in the Sociology of Knowledge. In P. J. Boczkowski & C. W. Anderson (Eds.), *Remaking the News* (pp. 91-117). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Orgad, S. (2012). *Media representation and the global imagination*. Cambridge, Malden, MA: Polity.
- Papacharissi, Z. (2011). *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*. New York and Oxon: Routledge.
- Park, R. E. (1940). News as a Form of Knowledge: A Chapter in the Sociology of Knowledge. *American Journal of Sociology*, 45(5), 669-686.
- Said, E. (1978). *Orientalism: Western Representations of the Orient*. New York: Pantheon.
- Scott, J. (1992). Multiculturalism and the politics of identity. *October*, 61, 12–19.
- Siapera, E. (2010). *Cultural diversity and global media : the mediation of difference* Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.

- Smith, L. R., & Sanderson, J. (2015). I'm Going to Instagram It! An Analysis of Athlete Self-Presentation on Instagram. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 59(2), 342-358.
- Spivak, G. C. (1985/2021). *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?* Lisboa: Orfeu Negro.
- Stock, K. (2019). Ignoring differences between men and women is the wrong way to address gender dysphoria. . *Quillette*. em <https://quillette.com/2019/04/11/ignoring-differences-between-men-and-women-is-the-wrong-way-to-address-gender-dysphoria/>
- Wallis, C. J. S. R. (2011). Performing gender: A content analysis of gender display in music videos. 64(3-4), 160-172.
- Walters, S. D. (2017). In Defense of Identity Politics. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 43(2), 473-488.
- Woodward, K. (2014). *Questioning identity : gender, class, nation* (2nd Ed.). London New York: Routledge.
- Zanghellini, A. (2020). Philosophical Problems With the Gender-Critical Feminist Argument Against Trans Inclusion. *SAGE Open*, 10(2), 2158244020927029.
- Zúquete, J. P. (2018). *The Identitarians : the movement against globalism and Islam in Europe*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.