

As geografias das lutas pelo reconhecimento

The geographies of struggles for recognition

Benhur Pinós da Costa

Doutor em Geografia;

Universidade Federal do Rio Grande do Sul/ Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil.

E-mail: benhur.pinos@ufrgs.br e benhur.pinos@ufrgs.br

Resumo

As lutas por reconhecimento entrelaçam a esfera da experiência, na constituição da consciência de "si" pela relação com o "outro"; as imagens representativas de uma comunidade cultural; e a produção de políticas públicas para/das diferenças na relação com o Estado. O reconhecimento, como categoria de análise, permitem entender a constituição das corporeidades situadas, suas disputas identitárias em círculos sociais imediatos, assim como o movimento político representacional das instâncias institucionais no tempo histórico. Como Geografia, entrelaça o imediato e o mediado no espaço da/como corporeidade situada, que se (auto) reconhece na relação imbricada com o outro, entre imanência e genericidade. Torna corpo e consciência a substância da constituição do espaço pelo si da pessoa do reconhecimento. Entre interdições, paradoxos e subversões, as geografias das lutas por reconhecimento traçam trajetórias diferenciais de percepção, representação e produção de espaço.

Palavras-Chave: corpo humano; geografia humana; estudos de gênero; sexualidade, minorias sexuais e de gênero.

Abstract

Struggles for recognition intertwine the sphere of experience, in the constitution of the consciousness of "self" through the relationship with the "other"; the representative images of a cultural community; and the production of public policies for/of differences in relation to the State. Recognition, as a category of analysis, allows us to understand the constitution of situated corporealities, their identity disputes in immediate social circles, as well as the representational political movement of institutional bodies in historical time. As Geography, it intertwines the immediate and the mediated in the space of/as situated corporeality, which (self) recognizes itself in the imbricated relationship with the other, between immanence and genericity. It makes body and consciousness the substance of the constitution of space by the self of the person of recognition. Between interdictions, paradoxes and subversions, the geographies of the struggles for recognition trace different paths of perception, representation and production of space.

Keywords: human body; human geography; gender studies; sexuality, sexual and gender minorities.

Introdução

Este texto se dedica discutir a teoria do reconhecimento como possível de entender as relações entre as diferenças individuais e o mundo social, mas, principalmente, o potencial de se pensar isso geograficamente. Como assim? Eu creio que desde a década de 1990, principalmente influenciada pelas políticas multiculturais que atingiram a educação brasileira (Brasil, 1996) e os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) (Brasil, 1997), as Ciências Humanas e a Geografia vem sendo transformadas pela inserção de temas relativos as diferenças culturais e de identidade, o que irá constituir outros campos de estudos e pesquisa e criar uma série de divergências internas no desenvolvimento dessas Ciências. Mas há questões mais profundas que o impacto das políticas públicas, há os antecedentes que culminaram nestas políticas, ou seja, o próprio reconhecimento das diferenças multiculturais via emergência dos movimentos sociais na segunda metade do século XX, que irão denunciar as estruturas opressivas via lutas antirracistas, feministas e gays e lésbicas.

Hall (1998) argumenta sobre o processo de descentramento do indivíduo moderno, como um processo inerente ao próprio desenvolvimento da modernidade, mas que implica transformações profundas nas últimas décadas. Para o autor, o descentramento se refere ao próprio reconhecimento da incapacidade ou marginalização do sujeito no seio da sociedade moderna, o que implica um processo de reconstituição de si em meio à normalidade na busca por uma comunidade de reivindicação da diferença. O descentramento se refere à diferença fraturada nas condições de sua existência, na adequação dos horizontes possíveis para seus projetos de vida e na consciência das fragilidades, inseguranças e insuficiência em seguir estas demandas, ora reconhecendo que sua corporeidade não é adequadas e não se configura aos privilégios que compõe a norma. Ocorre uma constante luta entre o que é meu e quem sou eu na realidade cotidiana e o que se traça como adequado e normativo impregnado nos sistemas de relações sociais, que, como neutralidades, centraliza e privilegia algumas corporeidades como metas de si nunca alcançada.

Hall (1998) nos traz algumas epistemes que na modernidade reafirmam o descentramento: o próprio marxismo, ao denunciar a opressão do capital e dos proletariados; o freudismo, a entender as diferenças entre consciente e inconsciente; a linguística, em estudar as flutuações simbólicas entre significante e significado (mexendo no âmago das significações

hegemônicas e mostrando que existe rupturas no simbólico entre suas origens ideológicas, suas formas de comunicação e suas maneiras de entendimento – o que retoma a pessoa e os diferentes grupos culturais); o feminismo e os contrapontos de estudos étnico-raciais, constituindo a esfera do privado como político e reorganizando os contrapontos das estruturas modernas nos contrastes das situações de relações sociais, mostrando como o individual e privado é opressor e como a partir dele se transgridem.

O que podemos perceber nesta breve explanação é que existe um movimento que reagrupa individual, coletivo e social, perpassando a esfera prática da vida, que reorganiza nossos referentes quando precisamos nos posicionar legalmente perante certas situações sociais. Então, existe uma diferença individual, um conjunto de parâmetros representativos dessa diferença ou não, um conjunto de normalidades instituídas como gerais e balizadoras das relações sociais, configurando corpos mais privilegiados e outro não, um conjunto de políticas constituídas que nos possibilitam um “centramento” significativo sobre quem sejamos e como temos direitos de respeito, ou não.

De fato, existe um contraste entre ser e ter direito de ser e fazer como diferença e do que fora constituído historicamente sobre quem pode fazer e ser e ter no seio da sociedade Moderna. Então, a diferença aqui é entendida em relação a um conjunto de pessoas como corporeidades que se encontram marginais e sofrendo alguma forma de não-reconhecimento e desrespeito quando sua individualidade, porque se encontram em situações de opressão sobre o que seja o sistema de privilégios normalizados pelas estruturas de organizam a sociedade como totalidade. Isso implica um retorno para si como um entendimento sobre a existência das dores de se viver situações de marginalização, mas uma vontade de se encontrar perante uma comunidade de direitos e de compartilhamento simbólico que o represente.

A própria constituição de comunidades de compartilhamento simbólico de representações que possibilitem a agregação das diferenças se acumula no seio opressivo da sociedade e permitiu a disseminação de outras imagens sobre quem se possa ser, fazer e ter em condições de reivindicações de direitos, constituindo aos movimentos sociais. Esse acúmulo de imagens possibilita uma esfera representativa além do cotidiano imediato da pessoa da diferença. Por um lado, este movimento constitui novas imagens que podem se integrar a individualidade da pessoa e fazê-la se reconhecer numa comunidade (no lugar e além do lugar, como a existência de outros que me represente além do meu cotidiano imediato), ou seja, institui

um conjunto de sistemas simbólicos e representações possíveis para uma diferença localizada existir em meio ao deserto.

Como um continuo acumulado, esta substância da consciência de outros além de mim, que sentem e reivindicam o que são, também, minhas vontades, altera as questões estruturais para o desenvolvimento de políticas públicas que agregam as diferença aos direitos do Estado, principalmente quando a diferença é passível de sofrer violência, como a lei Maria da Penha no Brasil. Então podemos perceber que existem “esferas” integradas que apontam ao reconhecimento: 1) uma esfera que é das relações imediatas, no sentido que ser reconhecido se refere ao outro imediato me entender como pessoa da diferença; 2) uma esfera das relações práticas/efetivas, que representa o balizamento representativo que se dá além das relações imediatas e que retorna a pessoa, como uma lei, uma política pública ou uma comunidade simbólica trazidas em imagens das mídias, por exemplo; 3) e uma esfera efetivamente social em que minha corporeidade é o que se espera sempre como admirável, por onde quer que esteja, me componho com outros em confiança e em solidariedade.

Reconhecimento: por entre a Filosofia a praticidade da vida socioespacial

Para Reich (2012), foi em Hegel que a questão do reconhecimento se tornou fundamento para o entendimento da relação perturbada entre a pessoa e a sociedade, entre individualidade e estruturas sociais normativas, e, mais que isso, nas rupturas entre a diferença e o “sistema de eticidade” instaurado. Para a autora, Hegel entende que há uma anterioridade institucional ao sujeito e que este sistema/estrutura institucional não é pacífico. Há a historicidade dos contrapontos entre a inteligibilidade e legibilidade das suas unidades menores e o sistema ético/estético instaurado em transformação. Isso significa dizer que há o sistema de eticidade, como ponto de partida, não cotidiano, mas que se dá na esfera cotidiana, da representação coletiva da ação (pessoal) antes de ser feita e os impedimentos que a configura como não possível (ou não legível, ou não inteligível). Isto poderá causar na constituição da consciência de si do ator da ação profundos traumas pela determinação dele como um ente não-social e não-reconhecido.

Lendo Hegel (1999), na Fenomenologia do Espírito, podemos entender a constituição da sociedade por suas unidades menores (as pessoas) em uma complexa espiral de relações intersubjetivas mediadas por um sistema de eticidade, que é anterior, numa historicidade

coletiva da capacidade de ação individual, mediada pelas lutas de reconhecimento. Isso quer dizer que a formação da pessoa como sujeito social se dá em um complexo esquema da constituição do seu projeto de socialização mediado pelo sistema de eticidade vigente. Por outro lado, este projeto vai se constituindo na objetividade prática das relações sociais em que as personalidades, como vontade de ser, fazer e se apresentar, são mediadas pela objetividade das interpelações positivas e negativas feitas na relação com os outros. Eles próprios, os outros imediatos, me dão as possibilidades, mas, também, as negam, como parte fundante do conjunto de interdições contidas na estrutura simbólica maior histórica da mediação fenomenal do sistema de eticidade. Neste sentido, as unidades menores, ou seja, as pessoas, frente às outras, em que por elas fluem as condições permissível e não permissíveis anteriores a elas do sistema de eticidade, se formam em relação à sociedade pelas condições possíveis e pelas interdições em relação às suas vontades e autenticidades. Mais do que isso, se pensar que o autêntico é o que se pode atribuir fé, a fé será dada pelos outros porque o autêntico é o permitido como um atributo àquele que exerce suas vontade e cujas estas vontades existem como capacidades sintomáticas constituídas no próprio sistema de eticidade.

Ser, fazer e se apresentar como autênticos são ações e estéticas comuns e merecedoras de confiança, respeito, admiração como algo compartilhado socialmente e não exatamente definível, mas sintomático ao próprio sistema corriqueiro e cotidiano das relações sociais mediadas pelo sistema de eticidade. O que se constitui como admirável se desenvolve como a ideia do normativo e dos corpos privilegiados nas denúncias do feminismo, dos estudos queer e étnico-raciais, sobre a composição dos corpos e papéis sociais que adquirem privilégios nas estruturas patriarcais, cishetônormativas e da branquitude.

Em um pressuposto rápido, isso quer dizer que corpos negros, LGBTQIAPN+, mulheres e compostos em diferentes relações interseccionais, são tolhidos de sua liberdade e vontades porque suas ações e apresentações não são merecedoras de fé, desde as ínfimas situações cotidianas das relações sociais. Mais do que isso, tais corpos podem ser passíveis de violência branda e extremada, porque nem são reconhecidos como passíveis de luto, como argumenta Butler (2015). Interessante que as relações sociais são condicionadas como uma Fenomenologia de diferentes condições de interações entre pessoas mediadas por um sintoma de aceitações, confiança e desconfiança, nos quais este sistema de eticidade está refletido (ou é acionado como afetações) na interação face a face, em que as pessoas se avaliam e tomam atitudes diferenciadas

uma em relação às outras. Essa Fenomenologia das relações sociais está contida na obra de Schutz (2012) e em leituras interacionais como em Goffman (1996).

Então há a situação social como fenômeno em que as pessoas se posicionam em relação às outras e, mais do que isso, se referenciam pelo “olhar” do outro mediado por aspectos desse sistema de eticidade, que está antes do próprio encontro, mas se mobiliza/é mobilizado nele. O que temos aqui é a fenomenologia dos acontecimentos objetivos da vida social, em diferentes situações, e de como as pessoas constituem-se a si mesas (suas subjetividades ou a constituição interna da consciência, mesmo que perturbada e não significada totalmente, de si), pela relação com os outros. Estes outros imediatos são, também, mediatos. O outro que me relaciono e que afeta a minha intimidade, no sentido de como eu devo me apresentar, é mediato à constituição do que é admirável e passível de fé nas estruturas significativas dos privilégios daqueles que tem liberdade e podem exercer suas vontades no sistema de eticidade vigente.

Na constituição das pessoalidades neste sistema intersubjetivo, que representa a sociedade e as relações sociais, temos duas situações: 1) ou a pessoa se constitui em um erro e uma constante necessidade de acerto e de se reinventar em um conjunto de restrições de suas vontades, num limbo, uma vez que ela não reflete quem seja o outro genérico capaz de exercer vontade; 2) ou a pessoa se torna um nada, se constitui pelo próprio erro, pelo abjeto, vivendo em outro espaço não exatamente social, mas a parte, como um agregado invisível, mas presente, daqueles/as cujas vontades só podem ser/se fazer em um “subterrâneo” do social, em um “canto” de “descarte” do que é fora, mas está lá, em que, aos poucos, este sistema constitui como uma identidade de essência patológica ou criminosa, passível ou de violência ou de cura.

Para a última situação é a experiência de vida interditada aos corpos não reconhecidos (e primeiro momento não inteligíveis como os corpos trans e travestis) ou na história da constituição do sistema, definidos pela patologia e pela transgressão criminosa. Essas existências patologizadas impregnam os subterrâneos sociais, largados em algumas brechas/rupturas ao espaço normativo, constituindo espaços de convivências transgressivas fechados, escondidos, como guetos de sobrevivência de vontades que não podem ser/se fazer como comuns.

Na primeira situação, é a condição da experiência social dada pelo olhar do outro em que me constituo pela norma sabendo (um pouco) que não me reconheço nela, mas que não há possibilidade de comunidade para me encontrar fora dela. Sartre (2007) irá falar da constituição

da má-fé, que neste texto relacionamos com um movimento das diferentes situações de existir socialmente, em que me constituo pelo o que o outro me demanda a ser, geralmente este outro imediato sendo mediato pelo sistema de admirações sociais. Neste sentido, essa pessoa se coloca performatizando as formas e ações admiráveis em que o outro imediato a demanda, agindo de má-fé, mais do que para o outro (imediato e medito), mas para si mesma: não exerce suas vontades, mas se constitui pelas vontades dos outros que voltam a si como de si, numa incompletude, constituída pela falta (de si). Fanon (2008) irá analisar isso, por exemplo, na constituição da negritude pelo parâmetro da vontade do sistema da branquitude, em que a pessoa negra perde referência de si e vive num sistema de opressão em que a própria constituição de si pelo olhar da branquitude representa a intensidade da opressão.

Estes paradoxos se apresentam em íntimo fundamento com a dialética hegeliana na constituição do espírito. Por um lado, ser abjeto e constituir a escória do social, por outro lado, a má-fé de ser pelo olhar do outro (e do outro genérico) para poder existir socialmente, de acordo com o que se julgam admirável e passível de “boa fé”. Tanto a vida como a escória nos subterrâneos do social (este termo vem de Maffesoli (2002) ou a experiência em um espaço (mais do que) diferencial (lembrando a leitura de Lefebvre feita por Silva, 2019) - como uma vida tática em que nós mesmos nem sabemos como somos porque o que temos são as referências dos outros que nos marginalizam, mas que por esta experiência conseguimos sobreviver e nos movimentar em ora migalhas ora celebrações concedidas, como um paradoxo existencial - se tornam os fundamentos profícuos da transformação da historicidade do sistema de eticidade da sociedade, o que mais a frente retorna a quem sejamos e poderemos ser em termos de constituição de nossas vontades. De fato isso irá configurar algumas pontas de conflitos entre posicionamentos de corpos subversivos em diferentes linhas de movimentos sociais, como o feminismo e as lutas LGBTQIAPN+.

As rasuras das diferenças marcadas entre a abjeção e a marginalização branda estavam presente desde a celebre revolta do bar Nova Iorque de Stonewall Inn, entre as travestis negras abjetas (como Marsha Johnson e Sylvia Rivera) e os homens gays brancos masculinos que, pela constituição da corporeidade pela branquitude e pela cisgeneridade, conseguiram lançar-se a uma negociação a frente do Estado e tornarem-se mais visibilizados ao longo da história do movimento LGBTQIAPN+. As travestis negras apedrejadas foram recentemente lembradas, quando o feminismo negro interseccional toma projeção na esfera do reconhecimento. O que

temos nesta dialética da experiência socioespacial é, por um lado, a constituição de um espaço abjeto, que está invisível e que não se fala dele por entre as brechas e subterrâneos da sociedade, e, por outro lado, um espaço paradoxal (Collins, 2016; Rose, 1997; Silva, 2012) da vivência tática no espaço do outro normativo, em que vivemos por entre estar “dentro” e “fora” do “armário” (Sedgwick, 2007), como uma tática de se fazer a si na condição normativa do poder do outro e tirar proveitos disso como sobrevivência.

Sartre (2007) nos coloca o agir de má-fé como inerente a experiência social no qual nosso estar sendo é no ser do outro. Este agir de má-fé é de mim que (se/não se) encontra os referenciais do outro para “eu” ser, mas que vou sendo entre alguma falta de mim mesmo e por esta falta (falta da minha vontade como interditada) vou me constituindo em algo quase como outro de mim mesmo e por este outro consigo agir taticamente para que os próprios elementos de minha vontade se façam como outra ação/vontade que não é de mim nem do outro. É o paradoxal que já é outro de mim interditado e de minha capacidade de na interdição reinventar o outro que me faz, me desfaz e me refaz, assim, o outro, o mim e a situação já são outra coisa além da interdição, sendo ela mesma. É a constituição do espaço tático (de sobrevivência paradoxal) de Certeau (1994).

A densidade empírica disso, em determinadas ocasiões, nunca reveladas, de produzir a ação tática inerente à vontade, cuja ação é um outro além da vontade de si refletida no outro, pode ser pensada pela prática do encontro sexual entre homens héteros, ou a “broderagem”, ou a situação que faz a ideia de práticas homossexuais de corpos (sociais) não homossexuais. Em um viés mais preciso, pode haver a pessoa homossexual no armário da situação, em que a tática da sua existência refletida no outro imediato, que é aquele homem heterossexual (e no outro genérico da heterossexualidade compulsória) se desfaz e refaz, aliás, para ambos, porque o encontro sexual improvável parte dos paradoxos que se fazem na vida social entre norma e suas contradições.

Eu (aqui me refiro a mim como autor deste texto), como homem gay cis branco, dentro e fora do armário, em diferentes situações, observei estes paradoxos na aproximação com os espaços de vivência da prostituição na cidade de Santa Maria-RS, durante 15 anos. Estas espacialidades que inspiraram os trabalhos de pesquisa e extensão da pesquisadora e precursora do campo das geografias feministas no Brasil, Joseli Silva, na cidade de Ponta Grossa-PR. As travestis são interditadas a experiência social no espaço cotidiano, cujo sistema de eticidade é

positionado como branco, cisgênero e heterossexual, ou seja, são realmente excluídas e violentadas de diferentes maneiras.

Restou apropriação de outro espaço por entre a neblina das noites geladas da cidade de Santa Maria, pelas atividades de prostituição, em que a cidade normativa está lá também presente, na vontade sexual daquele homem branco burguês heterossexual e sua capacidade de pagar por esta experiência sexual transgressora. O paradoxal volta a acontecer naquele espaço que já não é o do “armário”, mas o da abjeção dos corpos e de sua vontade que representam os contrapontos explícitos do sistema binário da cisheterossexualidade normativa/compulsória. A apropriação revela um espaço de experiências possíveis, a duras penas pelas batidas policias e pelos ataques transfóbicos de qualquer um/uma, desde serem atingidas por latinhas de cerveja lançadas desde os carros que passam naquela esquina, em que seus corpos estão expostos, até a violência extremada: sempre é um constante risco. Por outro lado, são nos espaços da prostituição, por entre todos os enfrentamentos, que se tecem experiências outras de vida possível, como consumo, afetos, paixões e constituição de relações de poder.

Durante anos fui aprendendo muitas das diferenças que separavam a mim das amigas travestis que conheci em Santa Maria. Minha “possibilidade” cisgênera e branca poderia me fazer um sobrevivente tático por entre os espaços sociais (dentro e fora do armário), o que para elas não era possível. Eu creio que seja óbvio os pesos dispare de nossas diferenças e que minhas lutas por ser reconhecido e me auto-reconhecer poderiam ser multiplicadas em dez no caso das lutas delas. Mas eu sempre estive atento às histórias contatadas e muitas delas me representavam no lugar passado de uma criança chamada de bichinha ou de veado na escola, assim como estranhada pelo meu gênero dissidente nos ambientes familiares.

Penso que partimos de situações muito parecidas e por estas situações, a duras penas, por meio de interdições e culpabilizações marcantes, traçamos rotas diferenciadas, o que, talvez, pudesse nos colocar em lados opostos entre coragem e capacidade de ser a pessoa de sua vontade, mesmo que sendo ser de vontade as levasse a um espaço fora da própria possibilidade da vida. De fato suas coragens e capacidades de vencer as barreiras das normas sexuais e de gênero foram travadas desde a tenra idade, num salto de maturidade por entre a violência e a exclusão, numa conexão rápida com outros espaços possíveis e diferenciais, como a prostituição.

Minha possibilidade, como uma possível performatividade de gênero tática, me fez um estranho (inclusive, para mim mesmo), ou um *outsider within* (Collins, 2016) por entre os espaços institucionais. Enquanto eu vivia como um estranho, onde a má-fé se tornava, para mim, um subterfúgio a norma cishétero, na casa (família), nos espaços educacionais e no trabalho, incluído precariamente, elas já não tinham casa, nem trabalho formal e não conseguiram continuar na escola e seguir uma trajetória de formação além dela. Para viver minha (homo)sexualidade desapegada das amarras da interdição heterossexual, eu tinha o contraste da vida noturna nos bares e danceterias gays, disponíveis nos circuitos de mercado de diversão, mas até lá, estranhadas por desafiarem nosso corpo cisgênero, no próprio gueto de marginalização, aqueles corpos eram interditados.

Nós homens gays cis talvez possamos, minimamente, conceber nossas apresentações de má-fé, iludidos na composição de nossas perfomatividades de masculinidade, mas no espaço estrutural cishétero somos facilmente captados/classificados/identificados e estranhados. Somo uma diferença, mas passamos e ficamos porque não perturbamos radicalmente a norma: aproveitamo-nos dela para sobreviver e para nos admirarmos em representar o facilmente desejado.

Às vezes eu fico me perguntando o que é mais real e o que me separa das minhas amigas em termos de exercício das minhas vontades? Seus corpos são revolucionários e elas sabem do peso existencial de ser algo que não se pode conceber nos fundamentos históricos de uma modernidade que colonizou nossos corpos. Elas precisam segurar forte em suas vontades para fazerem o que fazem e o que fizeram. Isso representa um conjunto de tomadas radicais de posicionamento transgressivos em diferentes situações de constituição de suas vidas pela vontade de ser pessoa e seu gênero interditado. Além de suas “orientações”, como uma constituição simbólica do corpo inevitável, na singularidade da pessoa e por onde e como constitui sua trajetória de vida, em processos de identificação, em sucessivas situações precisaram (sim!) “tomar decisões” para enfrentar tantas interdições. Elas precisaram (sim!) “optar”, como posicionamento político sobre si e enfrentar, de forma decidida, tanta violência contra suas vontades.

Isso, junto com Souza Filho (2009), nos faz pensar que além de orientação de gênero e de sexualidade, como a constituição de si sobre vontade e desejo em desacordo as normas cisheterossexuais vigentes, não como uma escolha, mas como um fazer-se inevitável, o

posicionamento consciente político do corpo que se constitui em transgressão representa uma multiplicidade de situações em que se torna necessário “optar” ou, mais do que isso, se posicionar fortemente como um enfrentamento e para fazer-se valer em sua verdade. Souza Filho (2009) discute o senso clínico da “orientação” (sexual e de identidade de gênero), como também um aprisionamento de um corpo como essência da diferença balizado pela neutralidade da norma cisheterossexual, o que fez tanto a homossexualidade como a transgêneridade disciplinada na condição de transtorno ou disforia. A crítica a “orientação” feita pelo autor retoma o corpo político que escolhe e que se posiciona em suas verdades e vontades e enfrenta o outro neutralizado nas estruturas normativas em diferentes situações de suas trajetórias de vida.

Há de se pensar as diferentes escolhas políticas que tomamos nos enredamentos das relações de poder que enfrentamos nas condições mínimas de nossa existência cotidiana. Minhas amigas travestis se colocaram ferozmente em diferentes situações para serem o que são e por entre escombros vivem a redenção da vitória sobre a verdade. E elas têm autoridade em questionar profundamente a cisgênero daquela “maricona” que chega à esquina da prostituição ávida pelo volume de seus pênis (da travesti), que tanto se preparam em “aquendar” (esconder por entre as roupas femininas). Elas sabem que a maricona estranha faz parte de algo em que elas mesmas pertencem, mas optam em “comê-la/o”, mesmo que isso represente o paradoxo do seu horizonte de feminilidade, muitas delas almejando o amor romântico do masculino heterossexual cavalheiro e a virilidade de sua performance sexual. Mas, ao mesmo tempo em que este paradoxo existencial se colocou em situação de morte de Verônica de Oliveira, em Santa Maria-RS (personalidade política da luta das travestis na cidade, reconhecida pelo Brasil a fora, também morrem o homem negro cisgênero e seu companheiro de uma relação inter-racial Nei D’Ogun e Ricardo, assolados pela vulnerabilidade de sua saúde, de sua pobreza e na existência subalterna e precarizada). Há de se pensar estas tramas complexas das intersecções (Crenshaw, 2002) que constituem nossas corporeidades em vulnerabilidade e subalternidade, mas também em uma potência política da diferença. É por estas lutas dessas unidades mínimas dessas pessoas, que a sociedade vai, aos poucos, numa caminhada histórica, se reconstituindo e o espírito social de remodelando para agregar efetivamente a ética da diferença. Mas porque estou falando em espírito?

O espirito social

Então a socialização se constitui pelas relações intersubjetivas na objetividade da vida social, em que antecede a elas um sistema de eticidade estruturado por privilégios, mais do que isso, que institui das identidades das diferenças como essenciais como patológicas, criminosas, subalternas e passíveis de violência. Mas, a própria constituição das identidades como essências patológicas, por exemplo, guarda, no seio do processo de constituição do sistema de eticidade, o fundamento enviesado da ética da diferença como intuito primeiro, também mais enviesado, de proteção, mas isso também depende do período histórico da transformação estrutural do sistema. Por exemplo, sabemos que a constituição da identidade homossexual e da corporeidade homossexual como patológica pela medicina e psiquiatria, data do século XIX, desde então influenciada mais precisamente pelos trabalhos de Karl-Maria Kertbeny, contra o código prussiano que punia severamente os crimes de pederastia.

Este movimento pelos direitos humanos “dos pederastas” mudou a representação das práticas (homo) sexuais passíveis de punição severa pelo Estado, como um movimento tático de um conjunto de outras representações que irão culminar no distúrbio/transtorno que só serão retiradas do código internacional de doenças em 1979, revisão da CID-10 (enquanto a transexualidade retirada mais recentemente com a CID-11, em 2018). Só que todo esse movimento estrutural é feito no chão das unidades básicas das pessoas e suas lutas por reconhecimento, acumuladas em formas de movimentos sociais, dos mais efêmeros aos mais consolidados. Cada ciclo de movimento gera outras consequências que ativam novas configurações de identidade do salto da essência para a resistência (identidades como essências e a reconfiguração simbólica/representativa delas para identidades como resistência, como aparece em Weeks (1999).

Por estes movimentos feitos das unidades menores (as pessoas) para as coletividades (os movimentos sociais), estas últimas golpeiam internamente as instituições (ciência, saúde, Estado, jurisdição, etc, a família a mais simples e mais difícil de dobrar) na reconstituição de seus instrumentos (públicos) como novas políticas de concessões e proteções. Porém, até que ponto as concessões feitas às resistências efetivamente transformam a estrutura geral institucional cujos fundamentos persistem na obra do patriarcado, da cisheteronorma, da branquitude e dos valores que sustentam a burguesia, como um núcleo rígido difícil de dobrar?

Questiona-se, por exemplo, a concessão dos casamentos homoafetivos, nos quais são condizentes com os fundamentos desse núcleo estrutural, que é a família monogâmica, o amor romântico, a proteção da propriedade privada e o casamento como um contrato que juridicamente reafirma isso tudo. Dessa forma, são processos táticos que se desenrolam entre períodos históricos, assim como foi a estratégia de se reinventar a pederastia para o “homossexualismo” lá no século XIX, ou seja, novas consequências e outras constituições de resistências se estabelecerão. Já se estabelecem como, eu creio, a ampliação das imagens e discussões públicas sobre poliamor, sobre a crítica severa ao amor romântico, sobre outras formas de relações conjugais (em que, de minha parte, poderiam até abdicar do termo família), etc.

Então, desde Hegel até Sartre, a individuação pela socialização é feita na objetividade das relações sociais e que somos constituídos (nossa auto-imagem) no sentido de que “cada um é para si o que ele é pelo e para os outros” (Reich, 2012, p. 18). Nesse sentido, “cada um procura obter do reconhecimento e a confirmação de sua identidade” (idem). Só que para se ter a confirmação dessa identidade 1) em primeiro lugar essa identidade deve existir socialmente; 2) em segundo, deve se ponderar em como essa identidade (que pode existir) apresenta um valor (e que valor ou desvalor) no cotidiano situado da pessoa que reclama; 3) mesmo a identidade existindo e mesmo sendo abjeta (ou em termos) se há comunidade (no cotidiano imediato) para ser compartilhada (mesmo aquelas mais subterrâneas ao social situado); 4) ainda, caso não haja condições possíveis de sobrevivência de ser reconhecido pelo outro em um dado espaço de relações sociais, se há, como instância possível, imagens compartilhadas além da situação, como um espaço presente-distante de representações trazidas por outras instituições, como a publicidade, a arte e, até mesmo, os movimentos de produção imagética do consumo para as diferenças mobilizada pelo capital cultural.

O que temos nesse sentido? Uma pessoa que clama pela comunidade de reconhecimento (como aparece tanto em Honneth (2009), como em Butler (2006) já que a diferença sentida (ainda não totalmente representada, porque não há parâmetros possíveis de identificação na relação intersubjetiva situada para que as ações de performatividade se constituam corporeamente) não tenha referências de reconhecimento na esfera do outro compartilhado (no imediato, mas possível no mediato). Quais as referências empíricas que tenho desse esquema teórico? As minhas amigas travestis que encontraram nas ruas das noites frias de Santa Maria

e por entre a neblina o arco-íris do encontro da sua feminilidade na partilha com as outras no trabalho (mas também na festa e na alegria – deixamos de lado a vulnerabilidade e a violência a seus corpos por um momento) da prostituição.

Lá elas se encontram com o feminino que sempre sentiram, pela possibilidade de serem reconhecidas umas pelas outras e, por alguns momentos e outros, pelos homens ora seus clientes, ora seus amores (além do amor romântico). No entanto, há a referência daquele jovem gay que aparece no texto de Costa (2020), em que numa cidade do interior do estado do Mato Grosso do Sul. Não havia qualquer pessoa para compartilhar algo de sensível emergente e contestado na euforia sexual de seu corpo jovem. Na ausência de representação cotidiana, no deserto das relações face a face, a esfera de imagens da cultura pop de Lady Gaga dá a ele a possibilidade de se auto-referenciar e se reconhecer. A experiência cotidiana do armário se fecha a solidão do imaginário contido em si, a espera de ser toda essa contenção numa comunidade de compartilhamento futuro. Isso representa o motor principal da migração de pessoas LGBTQIAPN+ para cidades maiores, onde há o horizonte da possibilidade de se sociabilizar. Então, ao que se refere ao “espírito”? Para Hegel, segundo Reich (2012, p. 22), o espírito é uma constituição de “retorno para si mesmo a partir do outro”, mas veja, isso precisa ser pleno de realização na esfera da (da minha – daquela pessoa singular) consciência, como se fosse o alcance a um estado em que minha vontade (ou meu desejo de ser, me apresentar e fazer) se realizasse plenamente no reconhecimento do outro, fechando a aceitação de minha auto-imagem e constituindo meu auto-reconhecimento.

Mas quem é esse “outro”? O outro em que eu posso retornar a mim mesmo (a constituição da minha consciência, sobre mim na minha relação com a realidade, em tentativas e possibilidades de realização) e uma “substância” de “mistura” complexa da condição entre imediato-mediato. O que isso quer dizer? Já no prefácio da “Fenomenologia do Espírito” o conceito de “substância” implica a relação dialética dada a mim na constituição de minha consciência, pela aproximação/afastamento, ou para fora/para dentro. É como se eu observasse um composto de experiências abstraiadas a mim mesmo, produzido da composição da minha trajetória, em que eu mesmo, em algum evento, me constituí e está fora do meu “estar sendo” em situação, como um conjunto de imagens sobre o que eu “fui” na relação com outros e de como “fui” afetado na constituição do que eu seja nessa substância composta de multiplicidade. A substância é esse composto da consciência de “si” e que está fora do “mim sendo em situação”

ou “sendo-aqui” e por onde eu posso me avaliar e trazer subsídios de ação (simbolizada) na relação com os outros. Ao mesmo tempo essa substância é o outro de mim mesmo multiplicado e composto na mistura, com quem tento conversar.

A substância é a emergência de mim no mundo das ocorrências em que outros me constituem tanto em falta como em reconhecimento. Na ideia plena de reconhecimento, sou feliz em me realizar nesta substância e ser ela em situação, ou seja, que a constituição do “espírito” é a minha realização da substância que é formada em reconhecimento a mim mesmo, nos outros imediatos e tantos no mundo das imagens representativas do orgulho de si e da proteção da lei. Nesta utopia, sou pleno na felicidade e na liberdade em existir, em tomar atitudes e estabelecer minhas/nossas vontades. Então, há nesta relação a geografia do “ser-aí imediato do espírito” (Hegel, 1999, p. 40), na relação entre consciência e substância (como mistura dos outros que recai a consciência de “mim” entre o que acontece e me afeta e de como os mediados, de todas as condições estruturais do sistema de eticidade, recaem nessa instituição fenomenal na formação do espírito).

36 – [Das unmittelbare] O ser-aí do espírito – a consciência – tem dois momentos: o do saber e da objetividade, negativo em relação ao saber. Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, então surgem todos como figuras de consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da experiência que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não seja sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como objeto de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um Outro – isto é, objeto de seu Si – e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento, em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer ser sensível, quer do simples apenas pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como também propriedade da consciência – somente não é exposto em sua afetividade e verdade. (Hegel, 1999, p. 40)

Então, qual é a geografia da situação aqui apresentada, como constituição do “espírito” em Hegel: 1) a substância é o substancial (um saber como uma massa disforme, impregnada de

impressões em que algumas delas se sabe e outras tanta ainda a saber) contido em mim feito ao longo do tempo no conjunto de experiências que formam minha consciência; 2) a consciência nada sabe na experiência, mas vai se formando ao conjunto de relações experimentadas; 3) na experiência o que se tem é um não-saber como alienação, mas cujas afetações/impressões/conjunto de tomadas de aprendizados retornam a consciência para compor a massa substancial; 4) essa “massa substancial” (como não exatamente uma consciência, mas objeto de minha consciência nela mesma – si) é composta na experiência em que a realidade é a substância de minha consciência, mas também a alienação dela e cuja essa dialética da experiência experimentada retorna a mim como objeto para compor novamente o que é substancial; 5) como atributo interessante da experiência objetiva é sua abstração à consciência, porque o sensível retorna a ela compondo e sendo reorganizado, assim como reorganizando, a massa substancial que é objeto dela (da consciência), sendo este abstrato a experiência objetiva tanto o sensível como o pensado.

Então, o que podemos perceber nesse movimento: que há uma desigualdade entre um eu espiritual e a substância que recai a consciência sobre meus movimentos com o mundo das experiências vividas. O eu espiritual e a substância são objetos de minha consciência, como se apresentasse como um conjunto de faltas e um anseio para tornar-se algum outro em que este eu espiritual se realizasse plenamente em reconhecimento, na liberdade de/na felicidade de ser feito em/como substância e que o sentimento de falta e o anseio de se tornar outro não mais fizesse sentido – **o espírito absoluto!**

O absoluto em Hegel é um horizonte da plenitude do outro em mim, de mim no outro e de nós na totalidade imaginada por nós que compõem a nós. Então, esse horizonte é o objeto do espírito em Hegel, mas que a regressão de sua teoria o desmacha em múltiplas desigualdades de diferentes unidades espirituais que ainda não “são”, que clamam pelo absoluto, numa trajetória épica que se sabe impossível, como se houvesse a necessidade de muitas vidas para atingir este horizonte. Mas, é isso que Hegel quer dizer, não será nessa vida que o esforço será recompensado, mas na historicidade que muda.

Por que muda? Porque os movimentos espirituais que almejam esse horizonte do absoluto se constituem como “anjos caídos” na angústia em tornar-se, em que “ele” seja um passo a mais como possibilidade de se chegar a luz forte lá na frente. A teoria que apresenta um movimento de ascensão ao absoluto o desmacha num movimento de regressão ao subjetivo

(espírito subjetivo) em que esse se torna, dialeticamente, a evidência da impossibilidade daquele, no contraste inerente da desigualdade impetrada, em que aquele é feito de outros espíritos (aqueles de luz) e pela qual a massa de espíritos caídos se rebela. No suposto movimento angustiado de ascensão ao outro da luz o constante retorna a consciência, em que a substância (da abstração da experiência) é seu objeto, o espírito se refaz por outros possíveis que acabam por questionar o constante estado de angústia.

Acaba-se por se reconhecer que os anseios dos meus esforços (aqui não é o autor, mas as pessoas quaisquer, entre elas ele mesmo) não são para mim nem para outros “outros” e que, talvez, pelos novos objetos constituídos em outras contatos/experiências outros “outros” talvez me façam, mesmo que temporariamente, mesmo que incompletamente, me sentir um pouco menos angustiado nesse movimento de me encontrar na pacificação da minha consciência e de seu objeto que é a substância composta pela experiência abstraída a ela. Quando isso acontece, parece que “eu” (a pessoa genérica) começo a me colocar um espírito crítico e que, por vezes ou por outras, irei me posicionar a diferentes aspectos objetivo das relações sociais e, assim, inicio outra trajetória de me tornar-se, em que esse outro em que preciso me compor precisa ser tornado um objeto que não me faça em anseio, em falta, em negatividade, mas para algum conforto comigo mesmo. É por assim dizer que o espírito, na regressão da teoria hegeliana, clama por reconhecimento.

Se colocarmos isso aos anseios por relações sociais de reconhecimento para uma pessoa comum e seu cotidiano e de como ela se movimenta na cidade, em que seus desejos de se construir ao feminino (como o exemplo de uma pessoa trans feminina) ou, sendo um homem cis, estabelecer uma proximidade afetivo-sexual com outro homem cis, o que podemos de logo pensar é que, em virtude do privilégio estrutural da cisgeneridade e da heterossexualidade, tais pessoas precisam mapear a cidade sobre a possibilidade de ser em suas vontades. Mas, há de saber, antes, que, dependendo da cidade e dos círculos de relações sociais restritas que a pessoa vive, possa não haver conhecimento sobre possibilidades de exercer suas vontades, tidas como transgressoras as normas de gênero e de sexualidade estruturadas pelo sistema de eticidade vigente. Mas há o sensível latente como vontade, mesmo não apreendida pela significação.

Pode isso? Weeks (1999) nos fala da construção da identidade homossexual estigmatizada em que há um sensível latente como vontade perturbadora não significada sobre o que se sente, porque não há alguém ou um “outro” referencial em que a pessoa tenha

elementos significativos para se entender em seu cotidiano. Tais elementos comparecem, mais adiante, de tratamentos pejorativos acompanhados de diferentes violências em círculos de relações sociais institucionais, cuja cisheteronorma ganha sua força na evidência da corporeidade diferente, interpelada negativamente, colocando o interdito no centro das atenções (como na canção de Chico Buarque, Geni e o Zepelim).

Os problemas relativos ao reconhecimento e as leituras espaciais das geografias feministas e das sexualidades

A pessoa sente (o desejo de ser de outro gênero e/ou o desejo de sentir o corpo daquele do seu mesmo gênero) e este sentir no seio dos espaços de relações sociais institucionais como a família, a escola, o trabalho, etc., que deveriam acolher, é tolhida e violentada. Em primeiro momento não se entende a/em vontade, a sente, como uma admiração ou um fogo que a toma conta, em segundo momento é apontada como uma monstruosidade, uma perversidade. É assim que pessoas LGBTQIAPN+ iniciam sua vida social, em um conjunto de espaços interditados (o espaço interdito de Silva (2010) como inspiração da geógrafas britânicas Gillian Rose e Linda Macdowell) e nos quadros sucessivos de violência, desde a tenra idade, um “loop” de produção da consciência diferencial se mantém em processo continuado, sempre ativo, e sucessivas contradições, desde as experiências empíricas desastrosas à massa substancial a que suas interioridades se constituem falhas (espírito) através do tempo.

É nas situações perturbadoras e violentas das experiências de espaços de relações sociais cisheteronormativos que a pessoa LGBTQIAPN+ constitui seu espírito sempre como um anjo caído, em que sua saída da inocência das sensações já cai no erro de uma identificação estigmatizada em que a pessoa não possa ser. E ser do/o quê? Dever-se-ia ser aquele mesmo menino masculino que se gaba da sua (cis)heterossexualidade (nem mesmo ele sabe o que está fazendo...), contraditoriamente parte do que se deseja (em ser e ter) e fonte essencial da sua derrota. Assim, este jovem já é algo caído da inocência a perversidade e se movimenta entre a escola e a casa, por entre os espaços de brincadeiras não tão inocentes, em que sempre há o que esconder e ser mobilizado taticamente, como performances representativas das demandas dos outros que nunca serão suas próprias. Do erro, se constitui, em forma e ação, o corrupto de si mesmo. Por entre a realidade, adquire uma capacidade cartográfica impar de se constituir a si perante possibilidades e restrições nas relações aos outros. Precisa criar seus trajetos de

possibilidades e marcar as fronteiras das interdições: lugarizar suas vontades, territorializar alguma construção de verdade sobre si, marcar os espaços de suas interdições (como controle desesperador de sua desterritorialização).

Esse ser cartográfico da diferença cautelosa o é reforçando o prazer narcisista dos privilégios daqueles inerentes na cotidianidade (posicionada no poder de decisão de seus corpos). Foucault (1988) nos explica como a constituição da representação da homossexualidade e a marcação de uma identidade estigmatizada que reforça a norma heterossexual. Os corpos homossexuais nestes espaços opressivos ao mesmo tempo e que são violentados são objetos do prazer momentâneo dos corpos heterossexuais, como parte da violência impetrada.

Neste sentido, o admirável corpo daquele garoto (cis)hétero, objeto de prazer de si mesmo e dos outros, também serve-se do prazer sexual do homossexual contrastante e isso reforça o ciclo sadomasoquista da confirmação de sua existência privilegiada: parte da constituição narcisista da estrutura de relações sociais normativas modernas. O encontro sexual do abjeto com o admirável, na constituição dos contrastes dos corpos homo/trans e cisheterossexuais, como experiência marcante da infância à adolescência, é imagem de memória presente em vários relatos de pessoas LGBTQIAPN+, mesmo entre os homens gays cis e entre as mulheres trans/travestis, como pontos de revelações cruciais na constituição de suas identidades. Então, é por estes caminhos que a pessoa que se constitui por um estigma (este termo é presente na constituição dos estudos interacionista, principalmente em Goffman (1996) e vive uma vida em paradoxos, por um lado revelada nas interdições, por outro lado em movimentos sorrateiros pela própria constituição paradoxal do sistema. O erro ao mesmo tempo em que representa uma figura negada pelo ciclo narcisista da constituição dos privilégios se torna um corpo desejado.

A complexidade desse sistema de relações paradoxais se dá na esfera dos mínimos momentos da vida cotidiana das juventudes LGBTQIAPN+, mesmo antes da pessoa se identificar por esta sigla. E a pessoa, então, por entre os escombros desse sistema de significados, que polariza corpos, se encontra como/na paixão do/no desejo narcisista opressivo do outro. Mas, o erro persiste. E como fica sua conversa consigo mesma depois daquele encontro sexual? Há alguém para se conversar e se entender? O que se passa quando logo depois do garoto usufruir de seu corpo (será que o usufruir foi mútuo?) um quadro de uma nova situação espacial

se “pinta”, em que o mesmo menino, cercado por outros da mesma espécie, o chama novamente de “bichinha”?

Estas situações paradoxais aparecem claramente na arte da série espanhola de TV fechada denominada “Veneno” (Ambrossi & Calvo, 2020). Veneno, antes Joselito, vivia numa pequena cidade da Andaluzia, entre um conjunto de relações sociais cerceadas por um catolicismo disciplinador, mas lá, por entre violência do seu corpo identificado pelo estigma da homossexualidade, constitui sua sexualidade por entre escombros de significados. Jocelito só contava com seu amigo Manoelito para ser reconhecido, mas ambos contavam com uma precariedade simbólica para se constituir em efetivo. Criativamente, retiravam daquele espaço normativo os elementos da produção das suas diferenças. Por entre ele, paradoxalmente, tinham, também, as fontes do exercício dos seus desejos. A criatividade por entre repressão se transforma na aceitação e determinação pública da sua “perversidade”, como afrontamento a mãe homo/transfóbica.

A cena mais instigante do filme é quando Joselito (Veneno) se aproxima da igreja e do conjunto de coroinhas porque suas vestes lembravam um vestido feminino (uma grande tática de sobrevivência e constituição do que se entende de experiência paradoxal do espaço). Joselito e Manoelito refazem vestes de coroinha como um vestido feminino provocante para uma entrada triunfante no momento da missa da comunidade.

Como numa leitura da Invenção do Cotidiano de Certeau (1994), a tática dos fracos Joselito e Manoelito vencem o lugar estratégico como fortaleza da cisheteronorma, em que o ponto de transgressão focal se dirigiu na cena em que Jocelito, com toda sua raiva contida, em tom de deboche, coloca sua língua bem para fora para receber a hóstia e fitar sua mãe. Aquele vestido reinventado do chão simbólico da opressão católica o dá poder para emergência acumulada de sua revolta. Como nos explica Certeau (1994) isso é uma emergência transgressora que toma o espaço estratégico das estruturas sociais e promove uma ruptura drástica que constitui memórias, mesma a normalidade voltando a ser como é e aquele corpo, Jocelito, sofrendo gravemente as consequências de sua transgressão mais à frente. Dessa forma, as experiências interditadas e paradoxais encontram nas geografias feministas um ponto de reconfiguração epistemológica da própria noção de espaço, no sentido que o espaço não é uma extensão pacífica, mas é composto por um conjunto de relações sociais em que pessoas a vivem e experienciam de maneiras diferentes. Isso está presente na obra de Lefebvre (2013),

principalmente quando o espaço é colocado na percepção e representação das pessoas das experiências espaciais, na articulação entre vivido, percebido e concebido.

O espaço não é uma estrutura monolítica que se explica por si só, o espaço dado pela presença e relação entre as pessoas e os objetos, e é espacialmente que se dá a constituição de si (a pessoa e sua consciência na relação do mim com o outro) e das representações em si na interação com os atributos espaciais. A isso existem os paradoxos dos outros espaços de experiências sobrepostos, na categoria do espaço diferencial, tão bem discutida por Silva (2019). Joselito e Manoelito constituíram o espaço diferencial de um cotidiano tático naquele cenário de uma pequena cidade católica da Andaluzia. O interdito, o paradoxal e o diferencial são categorias que nos colocam a pensar esta geografia das relações sociais cotidianas, em que a cada situação de relações sociais localizadas se montam um quadro em que os corpos se posicionam em conjuntos de relações de poderes diferenciais, ora de retomadas táticas (o paradoxal), ora de reconstituição das opressões (as interdições).

Então, há o estudo das situações espaciais e estes quadros mínimos contêm diferentes geometrias de poder (Massey, 2009). O que são estas geometrias? A equação é a seguinte: 1) a situação, como localização de uma relação social, em que os corpos se colocam/se apresentam; 2) a circunstância dos motivos e atributos; 3) o jogo entre táticas dos fracos e as estratégias dos fortes (o jogo de privilégios e o desmoronamento deles – em diferentes pontos de fraqueza e reforço), 4) são pelos corpos que as estruturas de significados se (re)constituem (ativadas, adensadas, mas, também, transgredidas), implicando ações e interpelações representativas dos parâmetros normativos pelos quais as pessoas agem, falam e se afetam umas as outras; 5) os esquemas de relações, dadas no instante dos corpos que se afetam, os posicionam diferencialmente e na interação há possibilidades dos papéis esperados produzirem outros efeitos; 6) estes efeitos reconduzidos na interação rearticulam, na ação, os elementos simbólicos representativos das normas sociais estruturadas, (podendo) fazendo-se perder a representação do que se espera de cada um que deveria cumprir seu papel; 7) desde a chegada, o que se espera em relação ao outro e a si mesmo – como se houvesse projeto a se cumprir – é reconduzido em uma composição inesperada dadas pelas afetações em distúrbio na interação; 8) retomando o esquema da constituição espiritual: a situação espacial como experiência se torna um abstrato para mim, que vem a minha consciência para constituir sua substância, em que, para frente, eu precisarei dialogar; 9) este espaço da situação colocada como abstração da experiência (a cena

em que eu estava se torna a nova cena em que eu sou colocado na substância que adensa a minha consciência de mim – é por esta nova cena abstraída da experiência da situação vivida que eu vou me formando em um processo de reconhecimento de mim mesmo); 10) é de grande possibilidade que as situações paradoxais e de tomada tática se direcione para o clamor de se viver outras situações como espaços da efetivação da diferença e isso se define como o processo de retomada espacial da constituição dos círculos de relações sociais das identidades diferenciais, que pode ser entendida como as microterritorialidades trabalhadas em Costa (2008).

Voltemos àquelas duas espacialidades, a de um homem gay de classe média e sua vida na cidade e da travesti e seu trabalho na prostituição. Para as travestis, o espaço da cidade é interditado e a constituição de suas experiências, tanto na pista, para admiração do seu corpo, como no espaço diurno comum, para conseguir se passar por qualquer mulher sem ser mirada com olhares de estranhamento e desprezo, se dão por entre abstrações de experiência ora admirada ora negada na afirmação da sua feminilidade. O espaço da prostituição é um contraste diferencial da vida urbana, assim como a noite e o dia. Toda a trajetória de vida que constitui a substância de sua consciência é condição de sua coragem de se afirmar no exercício de suas vontades. Isso torna seu corpo um território de transgressões a cisheteronorma. Também é a vida urbana como dualidade mais estreita entre um espaço cisheteronormativo, em que pouco se pode estar, e o território seu, mesmo, entre o que sobrou de possibilidade de negociação com a estrutura social, mas, também, aquele que se fez por sua coragem e que se deve proteger com o que se tenha, a força redobrada na precariedade. Da plena desterritorialização dos fundamentos significativos para se viver plenamente o social (creio que o sistema binário do gênero, do sexo e da sexualidade é um dos pilares principais do sistema colonial moderno – assim como também acha Lugones (2018), se dá a força da territorialização de corpos abjetos pela cisheteronorma.

É neste contraste de relações espaciais que podemos entender os paradoxos desse sistema cishétero, no qual o homem padrão branco burguês se encontra com o que ele mesmo produz como abjeto no espaço de relações banais. As incursões desses homens nas neblinas das noites frias de Santa Maria-RS, seguindo o seu desejo aos seios e às nádegas avantajadas por sucessivos processos estéticos e aquele pênis que irá saciar seu desejo de ser penetrado, faz da consciência daquela minha amiga travesti uma fagulha de vitória nos olhos do seu colonizador,

assim como, paradoxalmente, a possibilidade de ser desejada e encontrar a si mesma na sua feminilidade.

Entre ser admirada pelos seios fartos (sua feminilidade) e ter que se posicionar como ativa no ato sexual (o que reconstitui paradoxalmente seu poder situado no lastro falocêntrico da sociedade patriarcal), os atributos de sua diferença entrelaçam num só corpo o desejo do feminino (da coragem em se constituir assim...) e o poder dado pelo masculino (contrário e contido a si mesma) de subjuguar seu dominador/colonizador. Este encontro no olhar da travesti e no anseio desse homem é o que existe de mais denso da experiência para ambos, no adensamento da esquizofrenia da sociedade cisheteronormativa colonial moderna.

Fora isso, há o prazer para ambos, em que tudo isso vem abaixo e pode um pouco mais lá na frente se reconstituir, em que o olhar de despedida de algo bom que possa ter acontecido os larga no seguimento de suas vidas por diferentes densidades de performatividade pelas quais se constituíram para sobreviver em todo este sistema. Pode ter sido um lance de amor e leveza, por entre tanta densidade de contrastes que remetem a violência a que se submetem. Isso tudo é um imaginário criado por mim (o autor que vos escreve) neste texto em estreita relação com as amizades feitas em Santa Maria-RS e entre sucessivas conversas com muitas das amigas, uma delas que não está aqui hoje conosco, como um contraste a mim e minha condição de pessoa LGBTQIAPN+. Isso não precisa se constituir como uma representação do que supostamente acontece sobre o que e como ouvi e interpretei, mas de como minha interpretação torna-se admirável a coragem da constituição dessas amigas no espaço da prostituição.

Do outro lado, aqui, na vida urbana desse homem cisgênero gay branco de classe média (o autor que vos escreve), há já uma cidade que se abre de possibilidades, porque sua corporeidade passável o permite transitar por entre táticas sorrateiras de experiências homoeróticas em que os paradoxos de corpos “dentro” da cisheteronorma evidenciam a multiplicação esquizofrênica do sistema. Como nos mostrou Parker (2002), a cidade é homoerotizada, não homossexualizada, porque os corpos masculinos (também as feminilidades homossexuais) se movimentam entre experiências e práticas (homo) sexuais por entre espaços inusitados e, também, por entre espaços feitos pelo consumo para as reuniões afetivo-sexuais de homens gays.

Para este homem gay há de se pensar a constituição do seu espírito e de como suas sucessivas experiências abstraídas e compostas em substância constituem o seu (auto)

reconhecimento, no sentido de se colocar politicamente em termos da sua própria corporeidade e a capacidade repensar o “armário”. Então, não se está dentro ou fora do armário, se está sempre um dentro/fora, dependendo da trajetória do reconhecimento de cada um/a. Assim, no conjunto de suas práticas homossexuais, por entre os cantos e recantos da cidade, está também o encontro com aquele homem não homossexual e suas incursões esporádicas para se obter prazer de outro corpo masculino.

Um novo paradoxo se produz, ou seja, o homem heterossexual e seu prazer de ser penetrado, nessa situação, em uma prática homossexual com outro homem gay (poderá ser também o encontro homossexual entre dois homens socialmente identificados como heterossexuais). Isso coloca em contraste radical a experiência de ser penetrado por outro homem em uma prática homossexual diferente do que socialmente o representa: suas práticas heterossexuais na sua casa familiar com sua esposa mulher heterossexual biológica. Suas incursões (homo)sexuais são práticas fora de todo sistema simbólica da eticidade estrutural com que compartilha com normalidade e esta virada espacial da possibilidade de exercer seus prazeres (que só podem ser vistos e enunciados em sua consciência para si) o constitui como uma vida em paradoxo.

Aqui não estamos falando de armário, porque a condição do armário é a visão de um homem que vai se constituindo se reconhecendo como gay, por exemplo, e suas sucessivas experiências o coloca um conjuntos de táticas em que sua sexualidade é velada, acabando por se tornar mais plena naquele bar que costuma frequentar, possivelmente. Aqui estamos falando de um paradoxo de uma vida rachada em que podemos repensar o que seja prática política do armário. É como se este homem heterossexual que vive uma banalidade da estrutura cishétero se lançasse as neblinas da noite e aos cantos da cidade para viver um sexual quase que sem sentidos explicativos para si mesmo, quase que como um largar-se as sensações na vista de um animal à caça, a espreita de saciar seu desejo de fome. E há lugares da cidade que funcionam assim: do puro sexo em que não sabemos como a abstração da experiência não representada reverbera para estes homens fictícios que imaginamos aqui.

Como exemplo de lugares cuja sensação sexual se produz como linha de fuga as representações normativas que disciplinam nossos corpos e nossas práticas homossexuais fora da disciplina cisheteronormativa, em uma capital do sul do Brasil há um parque lindo e pequeno abraçado pelo cuidado da vizinhança local, por onde esta vizinhança convive e se reúne na

relação banal e suas condições de famílias burguesas cisheterossexuais brancas. Por este parque também circulam turistas a admirar o monumento mais a frente.

Por entre as árvores, na penumbra das noites frias, homens (que podem ser tanto gays como aquele hétero que vê nesse lugar a fuga sensível de seu desejo homoerótico em contraste de sua condição social cisgênera e heterossexual condizente com a normalidade do sistema) se movimentam de lá pra cá quase sem sentidos sobre o que fazem: em um anseio de identificar, com dificuldade, devido à escuridão, o objeto puro de seu desejo de obter prazer de outro corpo masculino. Os encontros são breves e de pouca verbalização e a escuridão dão vasão às sensações, intensificando a capacidade de se descontrolar frente ao conjunto de normas de representação sobre o que se faz e o que se sente. Quase como um instintivo os corpos vagueiam num pequeno espaço escuro do parque e por instantes se juntam em duplas e grupos nas práticas sexuais rápidas, que se desfazem logo para se reconstituírem mais à frente em outras sensações. Nesses movimentos quase tudo é percepção e sensação, em que se desfazem (mas se refazem nos mínimos posicionamentos, de outra forma imprevisível) quaisquer parâmetros de avaliação sobre si e os outros.

A aproximação àquele corpo (ou parte desse corpo) desejado, trazida pelo lance de olhar e a sensação tátil (um retorno emergencial ao empírico que se converte em desejo), é trazido, também, do que é mais singular dos elementos da substância que afeta a consciência irrefletida na prática sexual instantânea. Isso retoma o desejo de ser certas sensações e certos atributos de certos corpos em relação com o meu que foram experimentados outrem, como constituição do que desejo no aqui e agora que pratico e sinto. É tudo muito processual na constituição dos movimentos, de corpos em processos de singularização, como algo que se faz, em constante produção, não representável. É a produção do singular em ação, um eu rizomático de mim, entre controle e descontrole (inspiração em Deleuze e Guattari, (2011)). Então há a prática (o sensível) e a sexualidade (o representável) e nossa corporeidade como condição da nossa consciência se reconhecendo irá se formando, se agarrando em abstrações representativas validadas para nós mesmos em algum momento. Assim, vamo-nos constituindo em nosso gênero e nossa sexualidade.

Reconhecimento e reconhecibilidade

O reconhecimento é essa constituição da consciência de quem seja a pessoa a partir das relações sociais com os outros e pressupõe dois pilares: a reconhecibilidade e a luta pelo (auto) e (ser do) reconhecimento. O reconhecimento é a constituição do espírito nesta trajetória ao absoluto (conforme vimos em Hegel). Essa trajetória implica não reconhecimento porque o regime de reconhecibilidade (como argumenta Butler, (2015) não contém, mais ainda, não tem em seu fundamento a significância de uma diferença. Porém, a diferença só se faz diferente no regime de reconhecibilidade quando há uma trajetória de reconhecimento, cujo corpo e sua vontade, ao se fazer e ser identificado se restringe a identidade.

Antes disso, o regime de reconhecibilidade restringe a ação na classificação da diferença para seu controle (patologia e crime), na estabilidade do sistema de significações da eticidade estruturada e posicionada na neutralidade pacífica dos corpos e vontades privilegiadas. Então, a diferença: ou é aprisionada como estigma (diferenças como essência criminosa ou patologizada); ou é incompreendida (o corpo inteligível passível de violência e morte); ou se faz entre o estranhado e o não notado, o invisível com um fantasma presente a que não se confere valor. Então Butler (2006) confere à diferença a experiência de um limbo entre a morte, não digna de luto, e a desconsideração, numa relação precária com o outro.

Enquanto Butler (2006) faz do sistema de eticidade hegeliano o regime de reconhecibilidade impetrado no cotidiano das relações sociais, conduzindo as práticas sociais que irão produzir a invisibilidade, a abjeção e a disciplina da diferença, Honneth (2009) torna este sistema um pressuposto às lutas por reconhecimento, denotando poder de transformação. Honneth (2009) reafirma as esferas de reconhecimento de Hegel nessa trajetória para o absoluto, sendo que a imagem da pessoa reconhecida se dá pelo preenchimento da substância de sua consciência na esfera imediata do amor e do mediado pelas imagens sociais valorativas, contidas nas representações da cultura e da legislação.

O amor, pelo afeto, as leis e direitos, que imprimem autoconfiança, e a solidariedade social, que fecha a autoestima, é o horizonte da pessoa reconhecida nas situações de espaços de relações sociais variados, cujos seu corpo, suas vontades e os acontecimentos do seu cotidiano estão realinhados na banalidade da capacidade de ação de quaisquer um/a. Mas, neste quadro representado da pessoa reconhecida, aquela que ainda não o é parte para uma trajetória de luta o que, como já em Hegel se prevê, altera, num passo histórico, o sistema ético vigente.

Bom, então estamos repetindo as discussões já desenvolvidas trazendo aqui o reconhecimento e a reconhecibiliadde. Mas, o que precisamos falar da questão da percepção que é a faísca que acende essa fogueira. Na conversa com Georg Herbert Mead, Honneth (2009), junto com os interacionistas, trabalhado em Petherbridge (2020), prevê que há uma forma não-epistêmica de reconhecimento (Petherbridge, 2020, p. 193), porque em situações imediatas da relação com o outro, como o encontro amoroso (primeira esfera de reconhecimento em Honneth), há possibilidades múltiplas de percepção valorativa da pessoa e suas vontades na construção de sua autoimagem.

Há condições protonormativas que disparam criatividades sensíveis e que mais posteriormente elas serão capturadas como cognição e isso quer dizer que os processos normativos que reifica a pessoa (pela patologia ou abjeção) são colocados em segundo ou terceiro plano. De fato a psicologia social interacionais já dizia que na constituição da identidade estigmatizada há um sensível antes de tudo, ou o ser fazendo e sendo o que nem tem interesse de saber o que se faz e se é (sendo) e que, posteriormente, a significação, pelo processo complicado com o outro, do estranhamento a violência, reifica, no corpo/consciência, a patologia como fechamento de si e de sua expansão como um devir de singularidades. Para Honneth (2009) a percepção antes da cognição e a reificação dela é o motor das lutas por reconhecimento.

Já em Butler (2006; 2015) a percepção já se constitui no regime de reconhecibilidade, sendo guiada por um quadro epistemológico que posiciona hierarquias entre diferentes corpos mais valorizados e menos valorizados, até aqueles que não pertencem ou estão fora das possibilidades significativas desse campo epistemológico da percepção mundana. A apreensão do outro é facilitada ou dificultada pelas normas contidas na linguagem como quadro simbólico representativo que reifica a ação e enquadra/captura o corpo em devir. Por outro lado, isso dispara também as lutas por reconhecimento, mas num quadro normativo mais pesado em que as estruturas sempre recaem, mais do que isso, são a condição primeira de suas partidas. Sobre essa reconhecibilidade inerente a toda relação social é importante à passagem do texto de Petherbridge (2020,-p. 185-186).

É importante notar, porém, que não há garantia de que seremos considerados reconhecíveis. Quando há um fracasso na percepção, isso não decorre do fato de o outro

não ter sido visto em sentido literal, e sim, segundo Honneth, porque ele ou ela foi ativa ou intencionalmente ignorado ou invisibilizado. Para dar um exemplo: o problema da reconhecibilidade é retratado de modo evocativo por Toni Morrison em *O olho mais azul*, quando ela escreve sobre o fracasso da reconhecibilidade em relação a uma jovem negra que visita um pequeno armazém em Ohio, no Centro-Oeste dos Estados Unidos. Assim que a garota entra no estabelecimento, o lojista branco ergue os olhos de trás do balcão e, rapidamente, “arranca os olhos dos próprios pensamentos para fitá-la” (Morrison, 2019, p. 51-52 [2007, p.48]). Entretanto, no momento da percepção, “em algum ponto entre a retina e o objeto, entre a visão e a vista, seus olhos recuam, hesitam, pairam” (idem, ibidem). Como Morrison escreve: “Em algum ponto fixo no tempo e no espaço, ele [o lojista] sente que não precisa desperdiçar o esforço de um olhar. Não a vê, porque, para ele, não há nada a ser visto” (idem, ibidem, trad. mod.). Como se pode esperar que ele “veja uma menina negra? Nada em sua vida nunca sequer sugeriu que a proeza fosse possível, que dirá desejável ou necessária” (idem, ibidem, trad. mod.). Nesse caso, Morrison evoca uma sensação de total ausência de *reconhecimento* para indicar que um ato perceptivo primário de reconhecibilidade não ocorreu.

Parece que há um campo de indagação que implica saber da situação do conjunto de atos de uma pessoa na constituição da sua corporeidade, como composição entre outros imediatos e mediatos. Esse eu que é feito na relação com o outro também é caso de divergência em Honneth (2009) e Butler (2006). O primeiro, em um conversa com Georg Mead, a segunda em uma conversa com Jessica Benjamim. Em Honneth (2009) o (auto) reconhecimento subjetivo é a primeira esfera de da produção da autoimagem, mas numa relação imbricada entre este “eu” que se reconhece na legislação (o reconhecimento jurídico, quando se pode contar com leis que protejam quem eu seja e minhas vontades) e nas imagens de acolhimento social (o reconhecimento social, enquanto solidariedade generalizada às diferenças). Isso retoma a base teórica do Hegel, discutida anteriormente, na continua constituição da interioridade feita da relação de outros que vão formando a consciência de si. O “si” se refere ao espiritual, em que me deparo em “conversa” com a experiência abstraída na consciência (do que aconteceu) e, também, na massa da substância abstraída da minha história de vida.

Mead apud Honneth (2009) se desdobram no debate do reconhecimento de um “eu” latente incontrolável que segue corajoso impulsionado pelo desejo de fazer e se apresentar em vontade própria, mas que se depara, sucessivamente, amarrado pelo “me”. O “me” é um objeto que controla a pulsão do “eu”, como uma imagem abstraída como consciência de si sobre o que e como o outro me significou em determinada situação experimentada. Então, a experiência é abstraída na consciência sobre o que/quem eu sou na constituição de uma imagem sobre as significações feitas pelo outro (a experiência da relação do outro se torna a síntese de um quadro de ação passado) de minha individualidade.

Essa imagem é como se fosse uma paisagem psicológica em que eu estou contido cujos diferentes elementos acabam por constituir a representação de mim em que os outros que a compõem são os elos de constituição. As séries sucessivas de constituição dos “me(s)”, como representações de si dadas pelos quadros de imagens abstraídos na minha consciência, que remete as interpelações dadas pelos outros a mim em situação (passada), vai do objeto passado, como aquele imediato abstraído, até ampliarem-se em reflexos de si dados pelos conjuntos sociais ampliados. Ou seja, o “me” como imagem (em negação ou em reconhecimento) volta em um diálogo com um eu que nunca é significado, mas latente de vontade, que se coloca/apresenta em vontade. Por outro lado, está amarrado/segurado pelo(s) me(s) de diferentes imagens abstraídas da relação com os outros imediatos, mas também, pensado (mediato), já que a experiência tanto é relação social objetiva de meu corpo posicionado, mas também como pensamento, o que nos faz experiência no engajamento com outras esferas do social não (cultura, arte, jurisdição, história, representações variadas).

Dessa forma, a pulsão de um “eu” carente de vontade é segurada pelas imagens das relações socioespaciais do “me”. O “me” é um espaço de interação abstraído na memória, representado para este eu, como um eu moldado sobre quem seja ele entre outros que o representaram – é um lugar de significação que me faz aprender sobre eu mesmo. O “me” é para o “eu” tanto a sua retração/retratação como para a constituição das suas táticas de lutar por algo contido em seus impulsos. O caminho que segue encontra os debates sobre reconhecimento em Butler (2006), mas em Honneth (2009) a pessoa da luta pelo (auto) reconhecimento encontra a identidade como abrigo de um “eu” latente, numa possibilidade de ser como diferença política, principalmente porque isso se refere a um sistema de eticidade social que, embora se transforme, se transforma na previsibilidade de uma representação de uma coletividade (esfera do

reconhecimento social além da individualidade). Para o autor, os impulsos individuais para encontrarem uma fagulha de reconhecimento precisam tomar a esfera pública coletiva.

Butler (2006), como pensadora queer, coloca a discussão do reconhecimento na ideia de produção continuada em que este “eu” latente não toma o caminho da representação de si perante uma comunidade política. É um caminho sem volta de perda de si, em que o “eu” no encontro da abstração sobre o que o outro faz de mim se transforma em algo que não seja o que fui nem o como o outro que me afetou.

Para a pensadora, nossas relações com os objetos (os me(s)) são subsumidas (integradas) sob nossa relação com o outro e isso quer dizer que a relação com o outro recai na relação com o objeto (a imagem de mim feita pelo outro, o “me”, recai na relação da interação imediata com o outro, na experiência, assim como no pensamento), mas o que se passa não é a constituição de um si que se separa em si mesmo ou na esfera política de uma comunidade representada, mas restaurada na relação com este outro. Assim, a relação de reconhecimento constitui um “terceiro” de si mesmo e, ao contrário de Honneth (2009), este terceiro não é o outro que solicita o desejo, mas “o outro do outro que se envolve, motiva e excede a relação de desejo” (Butler, 2006, p. 192), outro como externo do objeto psíquico (me). Butler (2006) recorre a Hegel (1999), na fenomenologia do espírito, conversando com Jessica Benjamim, no debate do “ex-stática” como sempre uma constituição “de si para fora”, num encontro contínuo com o outro. A pensadora atualiza esta noção para “ek-stático” (Butler, 2016, p. 203), como argumenta:

Eu sugeriria que a noção ek-stática do eu em Hegel ressoa em alguns aspectos com esta noção do eu que invariavelmente se perde no Outro que assegura a existência desse eu. O “eu” aqui não é o mesmo que o sujeito, que é uma presunção de autodeterminação autônoma. O eu em Hegel é marcado por um encantamento primário com o Outro, em que esse eu é posto em risco. O momento em “dominação e servidão”, quando as duas autoconsciências vêm a reconhecer-se mutuamente, é, portanto, na “luta pela vida e pela morte”, o momento em que cada um vê o poder compartilhado que eles têm para aniquilar o Outro e, assim, destruir a condição de sua própria autorreflexão. Assim, é num momento de vulnerabilidade fundamental que o reconhecimento se torna possível e a necessidade torna-se autoconsciente. O que o reconhecimento faz em tal momento é, com certeza, manter a destruição sob controle. Mas, o que também significa é que o

eu não se possui a si mesmo, que é entregue ao Outro antes de qualquer outra relação, mas de tal maneira que o Outro também não o possui. E o conteúdo ético de sua relação com o Outro deve ser encontrado neste estado fundamental e recíproco de ser “entregue”. Em Hegel, seria apenas parcialmente verdadeiro dizer que o eu chega a “incluir” o Outro. (Benjamin distingue aqui entre “inclusão” e “incorporação” e, de fato, coloca-os como opostos). Pois, o eu é sempre outro para si mesmo e, portanto, não um “recipiente” ou unidade que possa “incluir” outros dentro de seu escopo. Pelo contrário, o eu encontra-se sempre como o Outro, tornando-se Outro para si mesmo, e esta é outra maneira de marcar o oposto da “incorporação”. O eu não toma o outro, o eu se vê transportado para fora de si mesmo em uma relação irreversível de alteridade. Em certo sentido, o eu “é” essa relação com a alteridade.

Então, temos em Butler (2006, 2015) um movimento político da individualidade que aponta a produção contínua da alteridade, o que está presente também em Honneth (2009), uma vez que ambos partem da constituição do espírito hegeliano e fortemente influenciados pela psicologia social interacionista. Por outro lado, há linhas tênues de separação em suas empreitadas, enquanto Honneth (2009) estabelece uma episteme comprometida à identidade, Butler (2006) está firme na constituição do queer como alteridade continua e sua denuncia que as políticas da identidade podem voltar como autoritárias, aprisionando simbolicamente a riqueza do devir. Mas veja, toda a teoria butleriana prevê essa produção contínua do corpo como um devir, mas quando se pensa a performatividade há um quadro estrutural normativo bem consolidado como condição para “este” corpo em situação, presente na ideia de reconhecibilidade, como esfera epistemológica pela qual parte a percepção.

Butler (2018) segue debatendo com Honneth (2018) sobre a produção da identidade como condição da política coletiva das lutas de reconhecimento. Ela entende isso como restrição do devir, que é a potência política queer. Isso se dá na discussão sobre reificação na réplica das discussões dele feitas no livro de mesmo nome (Butler, 2018, Honneth, 2018). Mas, denotamos importância na defesa de Honneth (2018) sobre algo pré-epistemológico na constituição da percepção, como lugar de algo latente que é este “eu” nunca aprisionado. Se a percepção é constituída numa estrutura que conduz o “eu” nunca é autônomo, desde sempre,

mesmo que se movimente num processo continuado de se autoproduzir “para fora” (de um si para um outro e para um terceiro na modificação mútua).

Em Honneth (2009) a fagulha do eu como pura vontade não aprisionada pela representação encontra na reificação da identidade sua força política, como possível na estrutura social prática revertida como Estado. O debate se torna profícuo para pensarmos a constituição de nossa singularidade, por um lado porque sabemos que sempre somos algo de diferente de nós mesmos e dos outros com que convivemos (no imediato e no medito), por outro lado porque sabemos que dependemos de uma estrutura ali na frente, nas nossas relações sociais, nos apegando a identidades que nos pulverizam numa coletividade política que existe para efetivamente representarmo-nos quando mais precisamos. Mas, profundamente, sabemos que não sabemos exatamente sobre o que nos move sempre em falta de algo sobre quem sejamos e, também, sabemos que somos em situação algo que não concebemos, assim como são os outros. Então, ao mesmo tempo em que somos surpreendidos pelas perdas de referenciais sobre quem somos, estes nos surpreendem ao representarmo-nos. Assim nos movemos como diferenças e nas nossas políticas para poder ser quem sejamos, mesmo não sabendo exatamente o que somos. Segue a discussão, mas paramos neste texto.

Considerações finais

O feminismo, as políticas da identidade e a teoria/analítica queer apresentam em seus fundamentos o debate sobre reconhecimento do qual Hegel é a expressão principal. As geografias feministas, nos debates entre constituição de experiência espacial interdita e paradoxal, fortemente influenciadas pelo feminismo butleriano, filósofa hegeliana, apresentam forte entrelaçamento com os sentidos dessa teoria. Para o debate fenomenológico, o reconhecimento se coloca para as seguintes problemáticas: a experiência e a abstração dela na consciência; sobre ação e produção da corporeidade em situação, entrelaçada aos processos subjetivos da autoimagem; sobre as formações dos objetos da consciência constituídas nas objetividades das relações com os outros; sobre como normas e representações sociais se tornam tanto rupturas como componentes da arquitetura do “eu”; sobre a formação do singular, como uma dialética do eu latente sempre desgarrado e os dobramentos que o restringem para a constituição da vida social/coletiva; enfim, a pessoa como corporeidade (relação corpo que se move e se apresenta na ação e dos entrelaçamentos disso com o que se conduz na subjetividade)

afetada em sucessivas situações de relações sociais arquitetadas historicamente como unidades básicas de uma estrutura social, mas cuja sua potência de desenvolvimento são as relações face a face e de como tais relações formam a pessoa e seu diálogo continuado com sua interioridade.

O reconhecimento retoma as intimidades do ser e a produção de sua autoimagem como perturbação latente sobre o não-reconhecimento na formação da diferença. Esse retorno à consciência se torna o fundamento à reconstituição da objetividade prática da vida social banal, desestabilizando as representações e os dispositivos normativos compartilhados. A situação objetiva se torna o adensamento das condições normativas provindas das formas objetivas construídas historicamente. Por outro lado, estas condições são passíveis de serem reconfiguradas na perturbação disso dada pelos corpos que se movem em contradição uns com os outros. Os sentidos dessa perturbação voltam à unidade da pessoa e sobre como ela vai se entendendo entre quem ela seja pelos espelhos quebrados daqueles com que se relaciona cotidianamente e dos reflexos que ela tem das/nas representações contidas em outras esferas adensadas de suas relações (as imagens e as normas compartilhadas).

Essa é a potência geográfica, que coloca em produção imbricada: 1) a singularidade do pessoal (a ação e a reação das apresentações dos corpos em situação e a reconfiguração de cada subjetividade afetada); 2) a unidade da situação como relação coletiva instituída em encontros e seus propósitos, como um ponto de adensamento representacional, mas que cada singularidade apresenta na dialética do que se repete e do que se diferencia (o problema filosófico do estruturalismo é a repetição continuada de si em acordo às estruturas, como projeto pacífico de si, por outro lado, o problema filosófico da pós-estruturalismo é a diferenciação elemento básico de ser em contraponto a tudo que se quer pacificado como norma); 3) a existência das normas e das representações como condição sobre tudo que acontece, mesmo que se tenha uma potência corpórea antes delas e afetadas por elas (na chegada a situação normativa) e mesmo que elas sejam motor da singularidade que existe em diferenciação e transgressão relativa, ou seja, a perturbação sobre o reconhecimento de si se dá num campo de ações e interpelações repetidas que forçam o acondicionamento de cada um/a, em que o que propriamente se acondiciona é a evidência da prática de um corpo que se movimenta como diferença e nesse movimento se questiona (a si) como anseio para ser algo que é próprio seu encontrado na banalidade do social.

A potência geográfica, então, é a fenomenologia dessa situação dos contrapontos (em repetição e diferenciação) de um grupo de corpos que se afetam, pelas quais entram em adensamento as complexidades sobre como cada um se entende (a si mesmo – consciência). Também é o reposicionamento sobre quem seja e como se relaciona na própria situação (cada situação é um acontecimento singular, vista pelo coletivo que acontece) e de como representações provenientes de outras escalas como “geometrias de poder” (Massey, 2009), das normas, legislações, ideologias e diferentes imagens culturais são reconduzidas, aproveitadas (repetição) e reconduzidas (diferenciação). Mas a fenomenologia em questão é sobre como nós somos um corpo que se reconhece em um diálogo da existência consigo mesmo em que os objetos desse dialogos são os contrapontos fora de nós mesmos, que afeta nossa capacidade de ser quem sejamos, em diferença, mas que como diferentes queremos ser assim no amor e no direito perante os olhos dos outros.

Referências

- Ambrossi, J., & Calvo, J. (1997). *Veneno*. Série de TV fechada. HBO MAX, 2020.
- Brasil. (1996). Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996, p. 27.833.
- Brasil. (1997). *Parâmetros curriculares nacionais*. Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2016). Anseio de reconhecimento (J. G. Oliveira & T. C. A. S. Santana Trads.). *Equatorial*, 3(5), 1-15. <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14922>
- Butler, J. (2018). Adotando o ponto de vista do outro: Implicações ambivalentes. In A. Honneth, *Reificação: Um estudo da teoria do reconhecimento* (pp. 133-162). UNESP.
- Certeau, M. D. (1994). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Vozes.
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within: A significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 45-60.
- Costa, B. P. (2007). *Por uma geografia do cotidiano: Território, cultura e homoerotismo na cidade* [Tese de doutoramento, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio

Grande do Sul]. Repositório aberto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/13543>

Costa, B. P. (2020). Lady Gaga me salvou: Música pop, divas, imaginários midiáticos e construção de espaços sociais homossexuais dissidentes. *Geograficidade*, 10(2), 102-120.
<https://doi.org/10.22409/geograficidade2020.102.a41221>

Crenshaw, K. (2002). Background paper for the expert meeting on the gender-related aspects of race discrimination. *Estudos Feministas*, 10(180), 1-19. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 1). Editora 34.

Fanon, F. (2008). Pele negra, máscaras brancas. Editora UFBA.

Foucault, M. (1988). *História da sexualidade: a vontade de saber*. Graal.

Goffman, E. (1996). *A Representação do eu na vida cotidiana*. Vozes.

Hall, S. (1998). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.

Hegel, G. W. F. (1999). *Fenomenologia do espírito*. Parte II. Vozes.

Honneth, A. (2009). *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Editora 34.

Honneth, A. (2018). *Reificação: um estudo da teoria do reconhecimento*. UNESP.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros.

Lugones, M. (2018). Heterossexualismo e o sistema de gênero colonial/moderno. In M. M. Baptista (Org.). *Gênero e performance: textos essenciais 1*. Gracio Editor.

Maffesoli, M. (2002). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Forense Universitária.

Massey, D. (2009). *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Bertrand Brasil.

Parker, R. (2002). *Abaixo do Equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Record.

Petherbridge, D. (2020). Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 25(3). <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p185-207>

Reich, I. E. (2012). *O reconhecimento em Hegel* (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina,

Rose, G. (1997). Situating knowledges: positionality, reflexivities and other tactics. *Progress Human Geography*, 21(3), 305-320. <https://doi.org/10.1191/030913297673302122>

Sartre, J-P. (2007). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes.

Schutz, A. (2012). *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Vozes.

Sedgwick, E. K. (2007). A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, 28, 9-43.

Silva, J. M., & Ornat, M. J. (2010). Espaço urbano, poder e gênero: uma análise da vivência travesti. *Revista Psicologia da UNESP*, 9(1), 83-95. <https://revpsico.unesp.org/index.php/revista/article/view/110>

Silva, J. M., Ornat, M. J., & Chimin Junior, A. B. (2019). O legado de Henri Lefebvre para constituição de uma geografia corporificada. *Caderno Prudentino de Geografia*, 3(41), 63-77. <https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/6404>

Silva, J., & Ornat, M. J. (2012). Interseccionalidade e mobilidade transnacional entre Brasil e Espanha nas redes de prostituição. *Revista Anpege*, 8(10), 51-66. <https://doi.org/10.5418/RA2012.0810.0004>

Souza Filho, A. (2009). A política do conceito: subversiva ou conservadora? - Crítica à essencialização do conceito de orientação sexual. *Bagoas*, 4, 137-151.

Weeks, J. (1999). O corpo e a sexualidade. In G. L. Louro (Org.), *O corpo educado*. Autêntica.