



AS GEOGRAFIAS DAS LUTAS POR RECONHECIMENTOS SOCIAIS: A FENOMENOLOGIA E O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE HOMOSSEXUAL NO ESPAÇO INTERDITO E NAS MICROTERRITORIALIDADES

■ BENHUR PINÓS DA COSTA¹

Professor do Departamento de Geociências e Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: benpinos@gmail.com

Recebido em: 16/10/2020

Aprovado em: 18/11/2020



Resumo: O texto desenvolve uma leitura geográfica das lutas por reconhecimento de pessoas nas quais suas vontades (involuntárias) são estigmatizadas socialmente. Critica as constituições das identidades pelas limitações das multiplicidades de sentimentos e vontades humanas. Concentra sua análise na produção da identidade homossexual como dispositivo de elaboração e legitimação dos privilégios sociais das pessoas cisgêneros e heterossexuais. Desenvolve uma fenomenologia das constituições dos espíritos subjetivos, efetivos e absolutos relativos aos problemas existenciais de pessoas homossexuais. Nesta perspectiva, desenvolve uma geografia existencial de pessoas constituídas pelas identidades sociais estigmatizadas em um debate sobre a produção do “espaço interdito” às homossexualidades e das “microterritorialidades” como pressupostos geográficos potencializadores das lutas por reconhecimento social.

Palavras-Chave: Reconhecimento social; Homossexualidades; Espaço interdito; Microterritorialidades; Fenomenologia do espírito; Identidade.

THE GEOGRAPHIES OF FIGHTS FOR SOCIAL RECOGNITION: PHENOMENOLOGY AND THE PROBLEM OF THE CONSTITUTION OF HOMOSEXUAL IDENTITY IN INTERDICTED SPACE AND IN THE MICROTERRITORIALITIES

ABSTRACT: THE TEXT DEVELOPS A GEOGRAPHICAL READING OF THE STRUGGLES FOR RECOGNITIONS OF PEOPLE IN WHICH THEIR WILLS (INVOLUNTARY) ARE SOCIALLY STIGMATIZED. IT CRITICIZES THE CONSTITUTIONS OF IDENTITIES DUE TO THE LIMITATIONS OF THE MULTIPLICITY OF HUMAN FEELINGS AND WILLS. HE FOCUSES HIS ANALYSIS ON THE PRODUCTIONS OF HOMOSEXUAL IDENTITY AS A DEVICE FOR ELABORATING AND LEGITIMIZING THE SOCIAL PRIVILEGES OF CISGENDER AND HETEROSEXUAL PEOPLE. DEVELOPS A PHENOMENOLOGY OF THE CONSTITUTIONS OF SUBJECTIVES, EFFECTIVES AND ABSOLUTES SPIRITS RELATED TO THE EXISTENTIAL PROBLEMS OF HOMOSEXUAL PEOPLE. IN THIS PERSPECTIVE, IT DEVELOPS AN EXISTENTIAL GEOGRAPHY OF PEOPLE CONSTITUTED BY SOCIAL IDENTITIES STIGMATIZED IN A DEBATE ABOUT THE PRODUCTION OF THE "INTERDICTED SPACE" TO HOMOSEXUALITIES AND "MICROTERRITORIALITIES" AS GEOGRAPHIC ASSUMPTIONS POTENTIALIZERS OF THE STRUGGLES FOR SOCIAL RECOGNITION.

KEYWORDS: SOCIAL RECOGNITION; HOMOSEXUALITIES; INTERDICTED SPACE; MICROTERRITORIALITIES; PHENOMENOLOGY OF THE SPIRIT; IDENTITY.

LAS GEOGRAFÍAS DE LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO SOCIAL: LA FENOMENOLOGÍA Y EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD HOMOSEXUAL EN EL ESPACIO INTERDITADO Y LAS MICROTERRITORIALIDADES

RESUMEN: EL TEXTO DESARROLLA UNA LECTURA GEOGRÁFICA DE LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO DE LAS PERSONAS EN LAS QUE SE ESTIGMATIZA SOCIALMENTE SU VOLUNTAD (INVOLUNTARIA). CRITICA LAS CONSTITUCIONES DE IDENTIDADES DEBIDO A LAS LIMITACIONES DE LA MULTIPLICIDAD DE SENTIMIENTOS Y VOLUNTADES HUMANAS. CENTRA SU ANÁLISIS EN LA PRODUCCIÓN DE LA IDENTIDAD HOMOSEXUAL COMO DISPOSITIVO PARA ELABORAR Y LEGITIMAR LOS PRIVILEGIOS SOCIALES DE LAS PERSONAS CISGÉNERO Y HETEROSEXUALES. DESARROLLA UNA FENOMENOLOGÍA DE LAS CONSTITUCIONES DE LOS ESPÍRITUS SUBJETIVOS, EFECTIVOS Y ABSOLUTOS RELACIONADOS CON LOS PROBLEMAS EXISTENCIALES DE LAS PERSONAS HOMOSEXUALES. EN ESTA PERSPECTIVA, DESARROLLA UNA GEOGRAFÍA EXISTENCIAL DE PERSONAS CONSTITUIDAS POR IDENTIDADES SOCIALES ESTIGMATIZADAS EN UN DEBATE SOBRE LA PRODUCCIÓN DEL "ESPACIO INTERDICTO" A LAS HOMOSEXUALIDADES Y "MICROTERRITORIALIDADES" COMO SUPUESTOS GEOGRÁFICOS QUE POTENCIAN LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO SOCIAL.

PALABRAS CLAVE: RECONOCIMIENTO SOCIAL; HOMOSEXUALIDADES; ESPACIO PROHIBIDO; MICROTERRITORIALIDADES; FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU; IDENTIDAD.

Introdução

O objetivo deste texto é discutir as existências e os processos relacionados ao vivido das diferentes pessoas nas suas lutas por reconhecimento por uma perspectiva geográfica. Isso significa dizer que existe um problema sobre “como”, “quando” e “onde” determinada pessoa poderá exercer sua individualidade perante outros em relações sociais. A questão central das discussões gira em torno da ideia de um “lapso” de significação sobre minhas vontades que precisam ser significadas, mais do que isso, reconhecidas pelos “outros”, nos “meus” momentos relacionados ao meu “querer” (ser/exercer tal vontade). Isso remete a um problema entre “querer” e a representação sobre este “querer”. A representação sobre este “meu querer” recorre a como minhas manifestações (ações do meu corpo como manifestação da minha vontade) são apreendidas socialmente (significadas por conjuntos de atributos que qualificam as pessoas e definem suas identidades sociais).

No entanto, estas representações construídas sobre determinados atributos das pessoas estão para além das minhas relações imediatas (são cristalizações de significações sociais que servem como parâmetros de identificações), mas que, paradoxalmente, são construídas nos atos das relações imediatas que tenho com as outras pessoas. A preocupação deste artigo está relacionada aos problemas existenciais entre ter vontade e exercer os sentimentos prazerosos relativos a isso e ser reconhecido no meu exercício pelos “outros” diante de mim. Isso quer dizer que existe, para muitas pessoas, dificuldades sobre este exercício porque as são negadas suas individualidades em situações sociais comuns. É, neste sentido, que se trava uma luta pela busca da felicidade no exercício das “minhas” vontades.

Ricoeur (2009) percebe isso através de um paradoxo entre “prazer” e “felicidade”. O prazer requer a nós mesmos como um conjunto de ações/reações prazerosas da ordem de nossas vontades, não ou incompletamente significadas. Felicidade não implica “uma soma de desejos elementares saturados, pois não existem atos que façam alguém feliz” [...] “há somente sinais e promessas de felicidade” (2000, p. 259). Isso quer dizer que as vontades de satisfação dos meus prazeres podem implicar sofrimento, uma vez que a soma das satisfações deles podem não se agregar aos horizontes sociais que definem a felicidade: não são reconhecimentos como padrões legítimos que remetem as condições sociais representativas da felicidade; poderão ser, por outro lado, equiparados aos padrões, também legítimos, de condições infelizes (a anormalidade, o desvio, o errado e

o feio, como parâmetros das “minhas” significações sobre “minhas” vontades dados pelos “outros” em situações sociais cotidianas).

Kant (apud RICOUER, 2009, p. 276) aborda que a “existência do outro é um postulado, ou seja, uma proposição existencial implicada no princípio da moralidade”. Nós existimos para os outros e os outros existem para nós: nas tramas relacionais que me ligam ao “desconhecido” sobre o “outro” giram um conjunto de representações sobre “nós” que implicam perspectivas de moralidade e de possíveis identificações abstratas (construídas socialmente) sobre nossos atos nas situações em que nos relacionamos. “Numa palavra, a existência do outro é uma existência valor” (RICOUER, 2009, p. 276). Este valor sobre o outro (e o valor do outro dado por mim) é dado nas condições morais em que me construí até então (assim como é a construção do outro). Na relação, ambos (eu e o outro) nos limitamos e estes limites são os limites das nossas vontades (a capacidade/incapacidade do exercício dos nossos prazeres na relação com o outro). Entre nossas individualidades (as individualidades de nossos prazeres e vontades) estão às legitimações e as identificações impostas em nós (e para nós).

Se minhas existências (minhas ações, minhas intenções, minhas formas) reverberam além do exercício do prazer e estão determinadas pelos “horizontes representativos sobre o ser feliz”, me sinto aderido a uma totalidade social de reconhecimento. Caso contrário somente serão somas de prazeres não reconhecidos (que não implicam felicidade). A existência da soma de prazeres e vontades não reconhecidas traz, ao contrário, a infelicidade. Por outro lado, o ser infeliz clama por conseguir ser feliz e tal felicidade implica ser valorizado, pelos outros, em suas vontades. É claro que tais vontades são valorizadas quando são legítimas nos “horizontes de felicidades” construídas socialmente. Tanto eu como aquele outro que se relaciona comigo percebe, nas intersecções de nossas vontades, parâmetros legítimos (morais) sobre o ser feliz. Assim, minhas vontades não remeterão somente as somas dos atos que saciaram os meus prazeres: meus prazeres se tornaram felicidades porque estão agregados nos parâmetros sociais legitimadores do “ser em exercício da felicidade”.

Nesta relação entre vontade, prazer e felicidade, temos uma trajetória da intimidade da pessoa nas construções das suas ações que transitam entre “voluntário” e “involuntário”. A ação voluntária apresenta em si uma reflexibilidade, no sentido que agimos vinculando-se a uma significação sobre tal ação. Estas reflexibilidades das ações nos conduzem para as identificações sobre o que fazemos, como fazemos, quem somos fazendo e quais os objetos/seres com que nos relacionamos ao fazer. Tudo está engajado

a um sistema de significações existentes e neste sistema determinamos nossos sentidos socialmente existentes. Mas existe algo aquém dessa reflexibilidade que é uma ação na busca do prazer, como uma força “estranha” que movimenta nossos corpos para sua obtenção: o visar, o coração batendo e a respiração ofegante que nos conduz involuntariamente à ação/relação.

A fenomenologia, ao recolocar essas atitudes em relação a uma atitude fundamental, resgata o movimento unitário do voluntário e involuntário. Remontando a quem da consciência de si, ela mostra a consciência aderindo a seu corpo, a toda a sua vida involuntária e, através dessa vida, a um mundo de ação que é sua obra e o horizonte de sua obra. Remontando, por outro lado, a quem das formas objetivas dessa vida involuntária, ela encontra na própria consciência a aderência do involuntário do “Eu quero”. (RICOEUR, 2009, pp. 74-75).

Observamos que existe algo paradoxal entre um lapso e um complemento entre nossas vidas íntimas e nossas vidas sociais. Digamos que apresentamos atos involuntários como uma força que nos move a satisfazer um prazer como uma estranha vontade não compreendida. A atração sexual, por exemplo, poderá ser este lapso de sentido socialmente construído, mas o é, fatalmente, aprisionada pelos sentidos. Sentimo-nos atraídos e esta atração movimenta nossos órgãos involuntariamente: sentimo-nos excitados pela primeira vez ao visar algum movimento de uma parte de algum corpo que nunca antes pensaríamos ter atração. No entanto, existe um caminho longo e complexo na construção significativa destas excitações e por este caminho que se estabelecem os meandros da reflexibilidade sobre o “em si” e “para si” baseados nos valores estabelecidos pelos sujeitos com quem firmamos relações em situações específicas. Por estas situações se canalizam um complexo jogo de representações (sociais – construídas historicamente) que na relação se objetivam para determinar os atributos de si em vias de ações involuntárias.

Salih (2017) e Butler (2010), a partir de Althusser (1980), analisam como, por exemplo, as identidades de gêneros e de orientações sexuais são significadas nos momentos dos atos involuntários das pessoas nos imediatos das relações sociais. Podemos pensar que, antes de tudo, na tenra idade, não existe, para cada um de nós, os atributos de gêneros dados pelas significações de nossos desejos e vontades irrefletidas. Passamos a significar aquilo que fazemos (que desejamos e a identidade sobre quem somos na relação com nossos objetos de prazer) no ato instituído por outro no momento da ação involuntária (na situação de uma relação social). O outro estabelece suas

“interpelações” sobre os nossos fazeres (ação não refletida) e determina pressupostos de nossas identidades pelas conexões significativas estabelecidas por “ele” à própria ação involuntária “minha”. A simples frase “fecha as pernas menina” ou, então, para um menino, “isso é coisa de bichinha e/ou de mulherzinha”, já determina, na primeira frase, a disciplina do gênero (os atributos e ações morais/imorais do feminino) e, na segunda frase, a identificação de aspectos da homossexualidade como desvio social (em relação à necessidade de se estabelecer, no corpo interpelado, atributos da cisheteronormatividade).

Para aquele/aquela que é interpelado(a), neste simples ato, que produz a cada momento o gênero e a sexualidade, ocorre os aprisionamentos de suas ações e desejos ao “mundo” de significações construídas socialmente, e que precisam ser reguladas: nossos corpos são disciplinados pelas identificações dos nossos atos involuntários. É, nesse sentido, que existe uma tênue relação paradoxal entre involuntário e voluntário: em virtude das nossas experiências sociais condicionadas ao conjunto de interpelações pelas quais passamos, àquele coração batendo ou àquele respiração ofegante, na interação que se estabelece com outra pessoa (na atração sexual, por exemplo), é aprisionado(a) por um conjunto pré-estabelecido de significações e representações sociais. Nós mesmos iremos aprendendo as significações desses nossos movimentos do corpo e iremos dando, nos conjuntos de atos, significações sobre o que sentimos: somos produtos, produtores e legitimadores das disciplinas sobre nossos corpos. Os atos, neste sentido, transitam para o “voluntário”: existe uma reflexibilidade entre o desejo (aquele da respiração ofegante) e as significações sobre “quem eu sou”, “como eu posso” e “como eu não posso”, “onde e quando eu poderei”, efetivamente, dar vazão aquele desejo. Mais ainda, o próprio desejo é significado para mim mesmo na minha reflexão e me conduzo, voluntariamente, as ações necessárias para saciar tal desejo: aqui desejo já é representação (mesmo sendo de mim sobre mim mesmo, mas que aprendi a me significar pelas significações aprendidas no conjunto de relações que passei).

Mas tudo isso poderá ser bem problemático porque, como vimos, certos atos involuntários são interpelados, e é por isso que existem as interpelações, como errados e não aceitos (por aquele que interpela e o faz isso munido de um conjunto de significações/representações socialmente construídas como normas de comportamento que definem papéis e identidades sociais). Estes manifestados determinados por sentidos socialmente construídos como problemáticos (ou seja, fora de padrões socialmente mais aceitos vinculados às condições de gênero cis e/ou à heterossexualidade, por exemplo),

precisam, na trajetória de vida de uma pessoa homossexual ou transgênero, por exemplo, ser assumidos: para tais pessoas assumir as representações sociais sobre os atos dos seus corpos significa, a cada dia, padecer na infelicidade (isso é o que os outros determinam e é pelos outros que escoam as representações sociais que disciplinam nossos corpos). O ser homossexual é o determinante de representação social daqueles atos involuntários que precisam ser disciplinados: se constrói a sexualidade como disciplina dos corpos (FOUCAULT, 1988).

É preciso partir do mais manifesto para ir para o mais oculto. O mais manifesto é a brecha instituída pelo sofrimento entre mim e mim mesmo, entre mim como aquele que assume e mim como aquele que padece. O sofrimento introduz uma falha existencial em minha própria encarnação. A necessidade não é vivida somente como afetante, mas como vulnerante. Por isso, em contrapartida, a liberdade permanece como a possibilidade de não me aceitar e dizer não ao que me diminui e me nega. Então, a ativa negação da liberdade irrita essa espécie de negatividade difusa da minha condição. A parcialidade do meu caráter, a minha impotência para me igualar em uma consciência transparente, a situação em que estou entregue à graça nutrícia e sanadora do meu corpo, suscitam sem cessar o movimento de deiscência, o movimento de recuo, pelo qual começo a formar o desejo fazer círculo comigo, a fim de expulsar para fora de mim, em um sujeito empírico que eu constituiria, os limites do caráter, o inconsciente e do ser-em-vida. (RICOEUR, 2009, p. 78).

Esta citação expõe o problema da construção da pessoa como sujeito social, nas interfaces entre suas vontades e a significação delas trazidas pelas relações sociais, principalmente nas interações de aprendizados sobre si mesmos com os outros das interpelações cotidianas. Determinadas por um conjunto de falhas existenciais e vulnerabilidades, as pessoas homossexuais (a população LGBTQIA+ em geral) transitam entre o ceder e o negar o desejo, assim como entre as capacidades e as incapacidades de assumi-los (tanto para os outros como para consigo mesmo). A vida é vivida pelos limites impostos pelos outros, assim como possíveis possibilidades também determinadas por minhas relações com eles.

O caráter transgressivo de certas condições sociais das sexualidades impõe um constante jogo de negações e assunções em círculos de interações diferenciados, todos determinados pelo aprisionamento significativo dos prazeres do/sobre o corpo: muitas vezes a respiração ofegante precisa ser acalmada pelos sentidos das relações sociais disciplinadas e isso é um afazer constante da vida regrada em sociedade. Os desregramentos também representam novas formas de flexibilidade sobre o que somos e como vivemos nossas vidas: o viver transgressivo poderá encontrar círculos e espaços de relações possíveis, mas isso não quer dizer que eles não sejam regrados por outras

significações que deveremos aprender e refletir sobre como o “calor” dos nossos corpos poderão servir ou não aos sistemas de significados compreendidos pelos outros destes novos círculos sociais. Somos, então, “partidos” entre aquilo que vem de nós como um calor que nos move e dá energia para ações involuntárias e a necessidade de tornar isso voluntário, como uma forma de assunção significativa desses calores mediante sistemas de significados aceitos ou não em determinados espaços de relações sociais. Isso implica uma constante “luta por reconhecimento” de “mim” para com os “outros” e, primordialmente, de mim para comigo mesmo (a consciência sobre quem fui/é/será eu mesmo).

A fenomenologia do problema da assunção da identidade (pelo sujeito) homossexual

Como vimos até agora, o problema colocado na discussão deste texto são as conexões existenciais das pessoas em relação as suas constituições nos preceitos normalizados/normalizantes dos espaços de relações hegemônicas. Isso quer dizer que existem, nestas constituições, um “eu fundamental” que sente e um “conjunto de outros” que “me regulam” nos momentos exatos de minhas experiências sociais. Esta “regulação” determina os limites e possibilidades de minhas vontades, ou seja, se estas vontades poderão ou não poderão, em diferentes nuances, serem exercidas. Este exercício não é solitário, ele demanda a possibilidade da relação social e dos espaços específicos destinados as suas variabilidades.

Os espaços institucionalizados, assim como muitos espaços de relações primárias, determinam os papéis, os comportamentos e as expressões dos corpos em relação. Isso quer dizer que existe um problema de socialização, embora diferencial para cada espaço no qual a pessoa interage. Tal socialização demanda um aprendizado sobre que parâmetros a pessoa deverá se comportar: deverá aprender a condicionar suas vontades às/pelas vontades dos outros. Em grande parte dos espaços (principalmente os determinados por instituições sociais mais formalizadas além das relações primárias) as vontades dos outros (a constituição das relações sociais no “nós”) já é determinada por formas e preceitos de relações hegemônicas. Os caracteres mais pessoais de cada um acabam sendo comparados às disponibilidades sociais sobre as identidades das pessoas genéricas. A pessoa genérica não é uma pessoa, mas a abstração sobre o que uma pessoa venha a ser, construído e afirmado nas relações sociais comuns.

Como vimos, as pautas de discussões teóricas deste texto estão balizadas pelas experiências empíricas das pessoas LGBTQIA+, porém todos os diálogos estabelecidos com a teoria se referem às experiências espaciais de pessoas homossexuais, em especial os homens gays, coerentes com os trabalhos de Costa (2002) e Costa (2008). Isso quer dizer que um homem gay se forma, como pessoa, perante uma condição marginal de identidade social. O desejo afetivo-sexual destinado a uma pessoa do mesmo sexo é aprisionado socialmente como uma condição não aceita efetivamente na sociedade atual, embora todas as lutas e avanços sobre os direitos de igualdade dos gêneros e das populações LGBTQIA+.

Butler (2010) argumenta que a sociedade e as relações estabelecidas nos espaços sociais (desde os mais institucionalizados até as relações sociais mais primárias) estão organizadas pelo “sintoma” da “heterossexualidade compulsória” ou “heteronormatividade”. Isso quer dizer que as relações heterossexuais são privilegiadas, assim como os padrões binários dos gêneros masculino e feminino. Não nos recorre aqui trabalhar os parâmetros históricos da constituição destes privilégios das constituições dos corpos privilegiados dos heterossexuais e dos homens (como forma binária privilegiada em relação à mulher), mas dizer que as relações sociais mais banais em espaços mais específicos demandam a cada um se estabelecer conforme tais padrões institucionalizados: se adequar conforme as estéticas de gênero masculino ou feminino conforme a especificidade de seu órgão sexual; também ser livre para exercer sua identificação heterossexual condicionada aos comportamentos e estéticas definidos tanto para homens e mulheres; e, nessa liberdade, entender que só é possível a visibilidade afetivo-sexual heterossexual. Isso quer dizer que existe um “outro generalizado” (HONNETH, 2003) que todos deverão aprender com relação às suas condições de vontades de identidade de gênero e de orientação sexual: este “outro generalizado” transita nas formas binárias abstratas sobre o que é ser masculino e o que é ser feminino (conforme o determinante de seu órgão sexual) e, normalmente, manter desejos e relações afetivo-sexuais heterossexuais. Isso é uma característica do processo de totalização dos espaços de relações sociais, ou seja, são os privilégios das relações sociais das pessoas cisgêneras e heterossexuais.

Existe, então, um problema sobre as vontades das pessoas que, involuntariamente, sentem (na ordem dos sentimentos não significados) atrações afetivo-sexuais para pessoas do mesmo sexo. Os momentos dos sentimentos sexuais sentidos no encontro com os outros do mesmo sexo são impedidos pelos determinantes

das relações espaciais cisheteronormativas. Isso não quer dizer que estes determinantes partem de algo maior não presente: para a pessoa em que seu “querer” é negado esta negação provém do “outro” imediato e por suas interpelações inseridas nos atos/momentos de relações sociais quanto aos “meus” atos/movimentos involuntários (do meu corpo como expressão de minhas vontades). É na fluidez das interpelações que os outros incutem na formação da pessoa (cognição) a negação dos desejos e, mais ainda, a identificação deles e, como consequência, quem é esta pessoa pela evidência (testemunhada) daqueles desejos: se produz a identidade estigmatizada que está atrelada as vontades (sexuais) não aceitas socialmente. Como diz Butler (2010) são, nos próprios atos condicionados às relações sociais balizadas pelas interpelações dos outros, que o gênero, assim como a orientação sexual, é construído como identidade nas pessoas e pelas pessoas. Isso quer dizer que o desejo negado pelo outro é transferido para um parâmetro de identidade abstrato construído historicamente, ou seja, o sujeito homossexual como “identidade genérica” condicionada a uma diferença social desviante e estigmatizada. O simples desejar, involuntário, se torna significado socialmente e condiciona toda a reflexão consciente da pessoa sobre o que deseje como vontade antes não determinada.

Plummer (apud WEEKS, 1999), tratam da construção da identidade homossexual pelo viés da estigmatização. A respeito da identidade estigmatizada são verificados basicamente quatro estágios: o de sensibilização (a pessoa torna-se consciente da sua diferenciação ao ser rotulado diretamente perante as relações sociais face a face); o de significação (atribui sentido a essa diferença e torna-se consciente das possibilidades do mundo social); de subculturização (reconhecimento de si mesmo a partir do envolvimento com os outros); e de estabilização (estágio de plena aceitação). A construção da identidade homossexual, segundo Pereira, Ayrosa e Ojima (2006), citando Numan (2003), implica um desenvolvimento em quatro estágios: a sensibilização, quando acontece o processo de marginalização nas relações com outros/grupos imediatos devido a expressão de alguns elementos discordante sobre as demandas de comportamentos cisheteronormativo; a confusão, quando a pessoa, na sua intimidade, encontra-se confusa quanto as revelações dos seus desejos e os processos de imposição social sobre a normalidade heterossexual e o desvio homossexual (o que gera experiências sexuais-afetivas camufladas, a não divulgação da identidade homossexual e os sentimentos de culpa sobre as práticas sexuais exercidas); identidade, quando o sujeito aceita-se finalmente e se identifica a outros como homossexual (sendo reforçado pelos processos

de socialização com outros sujeitos homossexuais, nos quais grupos, namorados e lugares de sociabilidade tornam-se importantes a este processo); compromisso, que implica uma defesa de si e de outros sobre o reconhecimento das homossexualidades (denotando o repúdio de investimentos ofensivos contra a liberdade de sua expressão e a assunção de uma defesa de sua integridade identitária).

É importante perceber nesta construção da identidade estigmatizada homossexual uma conexão entre processos involuntários relacionados ao querer/ter/vontade sobre as relações-sexuais com outra pessoa do mesmo sexo (algo que não pode ser explicado e adentra ao “mundo” das sensações) e processos voluntários que fazem desta vontade um desejo significado socialmente (o desejo, o sujeito e as práticas propriamente representadas socialmente como homossexuais). Aquele “querer” que não é exatamente significado (pela pessoa que quer) é aprisionado pelos discursos que definem quem são as pessoas que “querem” determinada coisa/ser/prática. Digamos que existe uma “conscientização” sobre o “querer”: a pessoa torna-se consciente que aquilo que ela quer é representado como condição social de um determinado grupo de pessoas, no caso, os homossexuais.

A questão é que esta conscientização sobre algo não consciente (a sensação do querer/da vontade) é problemática. A condição consciente deste querer requer, por um lado, o posicionamento da pessoa em uma identidade construída socialmente como desviante; por outro lado, a necessária fuga consciente desta condição desviante e incorreta; por outro lado, ainda, a tomada de consciência sobre a incapacidade da fuga desta condição social desviante e a retomada da luta para se estabelecer reconhecida socialmente. Este complexo de relações pode, a nosso ver, ser apontado como um problema da fenomenologia: há algo de vontade irrepresentável que acaba caindo nas tramas das representações (é identificada por um conjunto de significações sociais sobre quem são as pessoas e suas práticas). Existe um trânsito entre a vontade (irrepresentável porque é da ordem das sensações múltiplas) e a representação (social) dela que abarca a pessoa em sua totalidade existencial. A produção da consciência se configura como uma aposta de que as representações sobre as práticas e pensamentos humanos expliquem aquilo que elas sentem e como elas são ao sentir.

O problema é que existe muita coisa que é “resumida” e “limpada” entre o sentir e a explicação (discursiva) do sentir. Existe muito mais coisa que é resumida/abortada/excluída sobre o sentir e a construção da identificação social da pessoa que sente. O problema da fenomenologia é tentar recuperar aquilo que fora limpo

pela consciência sobre o que sinto que define, aniquilando muitas outras coisas, quem eu sou: ou seja, de tantas as vontades sexuais sentidas pelas pessoas, algumas são explicadas e representadas como homossexuais e isso implica aniquilar a multiplicidade em troca de um resumo compreensível socialmente (a representação/a identidade). Por isso que, embora também seja problema da fenomenologia a descrição da consciência, esta descrição é sempre incompleta, porque coloca em parênteses (evidência) as representações sobre aquilo que foi/é sentido: sempre há algo que foge das determinações construídas do pensamento e aparece como falhas de descrições (difíceis de serem efetivamente significadas pelos significados disponíveis, ou significado de forma diferente por aquele que tenta significar para se explicar).

Na construção da identidade estigmatizada observamos, assim, o trânsito do aprisionamento das sensações pela identidade e podemos perceber que isso é bem complicado na construção da pessoa como sujeito social: acarreta um conjunto de experiências e de como estas experiências constroem as significações negativas de sua existência. O que poderemos perceber é que a riqueza de sensações afeito-sexuais da pessoa tende a se produzir como identidade (suas vontades e práticas serão substituídas por sua identidade social, ou seja, a homossexual): do nada de significações e da multiplicidade de sensação se produz a limitação da identidade. A pessoa auto identificada (pelo conjunto de experiências que manteve com os outros no tempo de sua vida até então) age, agora, voluntariamente: tem consciência significativa da qualidade das suas vontades e age consciente sobre quem é ao ter vontade e praticá-las. Existe aqui outro problema, que não nos deteremos em profundidade, que é como as vontades (dada pelos conjuntos de sensações múltiplas) são aniquiladas nas suas transitoriedades e se transformam em vontades mais unificadas/resumidas atreladas a qualificação “sobre o que eu gosto”. Percebemos que, perante dos desejos homossexuais, nos espaços culturais homossexuais, as pessoas experimentam diferentes prazeres e sensações afetivo-sexuais, mas existem sintomas de trocas discursivas culturais (subculturais, porque estão delimitadas nos espaços de convivências das homossexualidades) que as forçam a dizer quem são a partir das suas práticas sexuais: a evidente dicotomia (nas particularidades das relações culturais nos espaços de sociabilidade) entre homossexuais passivos e homossexuais ativos representa um atrelamento discursivo entre os papéis sexuais dos homens e das mulheres apropriados nas/pelas relações homossexuais. Isso “contamina” a pessoa homossexual a se definir por estas práticas, ou seja, a própria pessoa constrói suas vontades (antes múltiplas) a partir dos discursos sobre quem ela é devido o que faz,

o que deve fazer sexualmente e como este fazer se restringe na adjetivação sobre a qualidade de sua homossexualidade.

As geografias das constituições do espírito subjetivo, do espírito efetivo, do espírito e as lutas por reconhecimento

Como vimos, ocorre um problema de ordem fenomenológica da passagem da vontade (o querer das sensações afetivo-sexuais para pessoas do mesmo sexo) para a significação (representação social sobre quem sente e prática determinadas práticas sexuais) pela identidade social homossexual. Esta passagem é um problema na construção da consciência sobre quem somos pela determinação da sexualidade. Para muitas pessoas isso implica um conjunto de experiências desastrosas que evidenciam a opressão pela classificação e rotulagem. Tais classificações poderão, para as pessoas em si, reduzir as possibilidades da conexão com os “objetos” desejados em virtude do sistema de vigilância estabelecido. Este sistema de vigilância é a própria abstração dos atributos que definem o que é ser homossexual e o que é ser heterossexual, denotando os privilégios das heterossexualidades e forte controle às homossexualidades.

Mas as abstrações são acometidas pelas relações sociais diretas que nos demandam as formas de identidade privilegiadas: as cisheteronormatividades. É claro que se existe uma identidade homossexual e ela reverbera em espaços de relações sociais nos quais tais identificações de afetividades são aceitas, mas para isso é determinado, antes, pela regulação dessa identidade como estigma para aprisioná-la, justamente, a estes espaços mais privatizados (produz a “limpeza” do espaço social comum/público das afetividades e sexualidades estigmatizadas). Além desses espaços privatizados e, também, construídos intensamente nestes, emergem os clamores das lutas pelo reconhecimento daqueles estigmatizados em virtude do desvio quanto à norma moral. Existirá uma luta contra a moralidade em busca da ética do respeito à diferença, mas é importante lembrar que isso está constituído em um espaço social que justamente define as diferenças para controlar e classificar o que é normal (privilegiado) e o que é desviante (marginal). A marginalização das diferenças quanto às sexualidades serve para hierarquizar as pessoas quanto ao acesso aos bens sociais, ou seja, está condicionada a um sistema político e econômico: aqui as estruturas sociais se conectam diretamente as intimidades das pessoas servindo para criar desigualdades importantes de integração ao modo de produção.

As lutas de reconhecimento trazidas pela teoria de Honneth (2003), embasadas na fenomenologia do espírito de Hegel e na psicologia social de George Herbert Mead, criam os processos de conexão entre estruturas e instituições sociais e as individualidades das pessoas nas conexões entre suas vontades e suas identidades. Além disso, amplia as análises das lutas por reconhecimento das identidades construídas por sistemas de opressão que hierarquizam os sujeitos ao acesso aos bens e aos direitos sociais. As próprias produções das identidades advindas das vontades das pessoas estão condicionadas aos sistemas de vigilâncias e controles dos corpos: não há por onde escapar, pois não existem pessoas sem gênero e sem sexualidade e estes determinantes advêm sempre das estruturas se utilizam disso para promover as diferenças entre as pessoas nas hierarquias de privilégios da sociedade.

As lutas de reconhecimento partem, então, da conexão fenomenológica entre vontade e identidade, estabelecida pela pessoa em virtude das sensibilizações e significações de suas vontades/quereres, principalmente, como vimos, pelas interpelações acometidas pelos outros. Existe sempre uma construção da identidade sobre quem somos pelas definições que os outros nos dão e são por estas conexões relacionais que se encaixam as representações sociais (identificações) construídas historicamente. Como vimos, a confusão é um processo longo de conscientização da pessoa sobre os seus desejos que cria a estabilização da significação de si sobre si: a produção da identidade nos sentidos dados pela pessoa mesma (proveniente do conjunto de relações sociais diretas que determinou a classificação de seus comportamentos observados). A estabilização da identidade da/na pessoa a cria como sujeito: basta saber se está criação dada na relação dela mesma com outras pessoas é problemática ou não, ou seja, em que condições de hierarquias sociais elas estão posicionadas. A identidade homossexual é uma posição desviante quanto aos atributos das pessoas heterossexuais e, assim, a estabilização desta identidade requer a pessoa uma trajetória social de luta por sua inserção social nos parâmetros dos privilégios dados as pessoas heterossexuais.

Digamos que existe um espaço de relações sociais nos quais as relações afetivo-sexuais heterossexuais estão privilegiadas e os sistemas de símbolos que produzem este espaço de relações criam abstrações linguísticas pelos quais condensam as identidades sociais divergentes dos atributos (significações) privilegiados: definições abstratas sobre quem são os homossexuais e a ordem de seus desvios. As pessoas acreditam-se, então, heterossexuais ou homossexuais pelo “encaixe” de suas sensações/vontades/quereres diversos aos sistemas limitadores de significados dos atributos que caracterizam pessoas

heterossexuais ou homossexuais. Mas as vontades não cessam: são aqueles calores, corações batendo e respirações ofegantes que continuam. As pessoas homossexuais, embora todas as abstrações negativas atribuídas a elas pelos sistemas significativos da linguagem (das representações sociais sobre os desejos e sobre quem somos envolvidos neles) não conseguem escapar sobre quem são elas (ou seja, homossexuais) nas determinações dadas pelos outros, nas quais flui (pela palavra e pelas interpelações – além das violências psicológicas e físicas) sua identidade. Resta a elas, então, estabelecer um jogo complicado de interações sociais nos quais suas identidades ora podem ora não podem ser reveladas: a revelação nem sempre se dá pela pessoa, mas pelo outro que a interpela determinando sua identidade, mesmo que ela não queira, e, assim, se exerce a regulação e a disciplina do corpo. Em um mundo sem saída a única coisa que acaba contanto é, efetivamente, assunção da identidade que “me” oprime (que “me” limite sobre quem eu sou em um sistema social a que a identidade serve para estabelecer desigualdade). A identidade se transforma, assim, por outro lado, em uma “arma” para a luta de reconhecimento sobre quem eu sou: isso é tão complicado porque demanda uma luta da pessoa para romper um sistema de relações sociais no qual ela se encontra não privilegiada na sua pessoalidade. É, assim, que se estabelecem os fundamentos das lutas por reconhecimento.

A partir de Hegel, Honneth (2003) desenvolve a construção do espírito: o espírito é a consciência de si, mas ele envolve um processo desencadeado nas relações com os outros e com os sistemas estruturados de representações/identidades sociais para se constituir como “absoluto”. Mas vejamos que existe um processo que aponta para a “utopia” sobre o alcance do “espírito absoluto” para muitas pessoas. Isso se refere aos três estágios teóricos da instauração do alcance sobre as lutas por reconhecimento de sujeitos identificados de formas estigmatizadas na sociedade e, assim, limitados no acesso aos bens políticos e econômicos. Neste estágio, a obra de Honneth (2003), propõe, a partir de Hegel, o processo de formação de três “tipos” de espírito, que se refere à interação/integração da pessoa (a formação de sua consciência ou consciência de si) com os parâmetros e papéis estabilizados no espaço social: o espírito subjetivo; o espírito efetivo; o espírito absoluto.

No primeiro temos as vontades e a sensibilização sobre como elas são significadas nas relações imediatas estabelecidas como os outros no espaço social cotidiano. A pessoa é limitada nas suas vontades perante os outros: os outros demandam a ela os privilégios morais inserido nos papéis normais a serem desempenhados. A disciplina e a limitação

das vontades se dão pelos outros e para os outros: sofremos e somos agentes das limitações e por nossas ações fazemos fluir uma densidade de significações/representações sociais construídas socialmente na história como privilegiadas. Neste processo temos a formação do espírito subjetivo: a pessoa é sensibilizada a significar os sentimentos que possui e isso passa pelos limites dados pelos outros. Os outros demandam a pessoa os padrões de comportamentos e papéis a serem desempenhados nas relações sociais. A pessoa, por conseguinte, resguarda o significado das suas ações feitas, mas negadas pelas interpelações geradas pelos outros: tais significados ficam para si (na consciência de si), mas, ainda, não podem se transformar em ação, porque a ação baseada na vontade antes negada será novamente disciplinada pela negação. Temos, então, a construção do “espírito subjetivo”.

Nesse processo, podemos entender que as pessoas são atingidas pela negação na constituição do espaço social “interdito”. Silva (2009), Silva e Ornat (2010) e Rose (1993) elaboram a visibilidade do espaço social banal como interditado a determinados corpos: suas vontades de ser e de agir (seus quereres expressos em seus comportamentos e as formas do agir de seus corpos) são limitadas e condicionadas a se estabelecerem a partir de outras vontades, formas e ações significadas como “normais”. Se certos corpos e suas vontades são interditados no espaço social banal, este espaço social é determinado sobre representações de como se deve ser e como se deve agir. Este “como se deve” se apresenta como uma naturalidade e uma normalidade: a outra é identificada como não natural ou não normal. É por isso que os corpos e vontades homossexuais se produzem como identidades estigmatizadas até mesmo antes das identidades heterossexuais não estigmatizadas: precisa existir a evidência social de uma identidade condicionada a um estigma para que se neutralize e naturalize uma “suposta” identidade privilegiada. É a contestação social de pessoas identificadas como homossexuais (aqui poderemos também pensar a subalternidade das mulheres) e suas condições marginais que denunciam a naturalização dos privilégios dos heterossexuais (assim como as dos homens, quando falamos sobre os privilégios de gênero). As formas binárias dos gêneros e das sexualidades antes de serem binárias estavam concentradas na marginalização das mulheres e na repúdio social aos homossexuais. É a assunção das pessoas dos atributos destinados a elas compostos (abstratamente) nas identidades marginais e estigmatizadas que contribuem para a denúncia e formação mais evidente da outra sexualidade (a heterossexual), assim como o outro gênero (o masculino), como condições possíveis de existências no espaço social (ou seja, o espaço da sociedade permitiria os privilégios dos

acessos aos bens econômicos e políticos daqueles privilegiados). Veja que isso é um paradoxo dentro do sistema de dominação: é dentro dele e por seus parâmetros que ocorre a contestação, ou seja, é dentro dos parâmetros heterossexuais e masculinos de produção de representações sociais sobre as identidades estigmatizadas (das mulheres e dos homossexuais) que estas identidades se reverberam na assunção dos próprios parâmetros para constituir suas lutas e resistências.

Tal formação do espírito subjetivo se mantém na obviedade das identidades sociais produzidas como estigmas: está no subjetivo; está lá na pessoa como algo velado em que ela luta, consigo mesma. A luta da pessoa “consigo” é um reconhecimento “de si” como sujeito do estigma: as significações sociais do estigma sobre as vontades que ela traz a conduz para a sua própria formação significativa. Por esta formação se conduz, inclusive, a lapidação de suas vontades por desejos reconhecidos nas formas simbólicas trazidas por aqueles espaços de relações que as negam. Efetivamente, a pessoa se forma como, por exemplo, homossexual: como pessoa e como assunção dos sentidos dos seus desejos significados pelos outros privilegiados. Este é o paradoxo entre resistência dentro de um sistema de dominação: os parâmetros das resistências são construídos dentro dos parâmetros do próprio sistema que estabelece a opressão. Ocorre uma interdependência recíproca e paradoxal entre “senhor” e “escravo”, na argumentação de Hegel (1992). O elo fenomenológico aqui é a constituição contraditória das vontades e de como elas são significadas à consciência, atravessadas por representações sobre “o que pode” e “o que não se pode” e de como “o não se pode” se torna crucial para formação significada de novas vontades (já limitadas pelas próprias significações daqueles que não aceitam tais vontades). Mas é a assunção da identidade estigmatiza que leva a entregar-se socialmente a ela, mas não na aceitação da negação e sim na resistência e na luta por existir entre o próprio sistema que a formou e a negou. Este processo aponta para a construção social da existência abstrata do “outro generalizado” (HONNETH, 2003, p. 138).

A transição entre o espírito subjetivo ao espírito efetivo se produz na afirmação do “outro generalizado”. Isso quer dizer que, de situações sociais genéricas em que as identificações estigmatizadas sobre as homossexualidades devem ficar guardadas como veladas na intimidade das pessoas (não encontram possibilidades de divulgação nas relações públicas), se passa para outras situações em que tal identidade (a homossexual) encontra espaço legal de possível existência. Isso ocorre porque já existem instrumentos jurídicos para que elas existam e sejam respeitadas. Mas vamos um pouco mais atrás: o

espírito subjetivo não fica, é claro, confinado na intimidade da consciência da pessoa sobre sua incompatibilidade social (de estar e ser no espaço social cisheteronormativo, por exemplo). Ele deve estar confinado e velado nas lutas de reconhecimento sobre si mesmas das pessoas, mas acabam encontrando, além dos outros que o nega, os outros que o aceita.

Na formação do espírito subjetivo, para Honneth (2003), é fundamental um espaço primordial de relações sociais específicas: aquelas que envolvem o amor. As assunções dos atributos de uma identidade estigmatizada não se completariam senão pelo encontro com outros que as aceitem em uma comunhão de amor: amor de outro imediato; amor de uma “comunidade” singular. Não há escapatória para as determinações sociais privilegiadas: elas não conseguem conter a multiplicidade de vontades, então elas precisam restringir tais vontades para algo limitado (a identidade) e que se estabeleça nas contradições entre poder e não poder existir. Digamos que elas não podem existir no espaço total banal (das instituições e onde as moralizações das relações atingem grande densidade); mas podem ser confinadas em espaços de relações privadas amorosas. É por isso existe a experiência amorosa com o outro da aceitação: os romances; as relações de amizades; os encontros com as comunidades “dos mesmos”. Para o espaço banal moralizado, que resguarda os privilégios de certos corpos, os espaços confinados do amor (“que não ousa dizer o nome”), por um lado, confina aqueles impossíveis de se fazerem desaparecer; por outro lado, ainda, mantém seus processos simbólicos de formação de um padrão binário definido por um estigma, como aprendizado necessário a se manter a normalidade (heterossexual).

Mas são nos espaços da produção do espírito subjetivo pelas relações amorosas (do encontro com o outro amoroso ou da comunidade marginal especial de comunhão de interesses sobre vontades negadas) que as assunções das identidades estigmatizadas tomam outros rumos: os das lutas por reconhecimento. Não nos cabe agora remontar toda a trajetória do movimento feminista e do movimento gay (que agora se abre a diversidade LGBTQIA+), mas é na constituição dos espaços amorosos e da reunião de interesses coletivos que estes movimentos tomam forma e força e invadem o espaço daqueles que os oprimem: invadem o espaço normalizado como masculino e cisheteronormativo. Acreditamos que estes espaços de produção do espírito subjetivo são as microterritorialidades (homossexuais) trabalhadas por Costa (desde 2002 e 2008 e em outros tantos artigos). Tais microterritorialidades existem como espaços de compartilhamentos de relações amorosas de pessoas subalternizadas pelas qualidades

dadas sobre suas vontades afetivo-sexuais homossexuais. Elas, ao mesmo tempo, são produtos das pessoas que trocam relações afetivas, mas, também, são produtoras das qualidades e afirmadoras das suas identidades (produzidas fora no espaço social que as oprime). Por outro lado, são por elas que se ganham os fôlegos para lutas nos compartilhamentos (amorosos) dos dramas de suas existências negadas e é por elas que se induzem táticas de retomadas das necessidades e possibilidades de reivindicação por direitos de respeito e de acesso aos bens sociais.

Existe assim, neste processo, a formação do “espírito efetivo”, mas este só se efetiva nas constituições de instrumentos jurídicos que limitem o desrespeito: façam daqueles que se prezam normais e privilegiados respeitarem o que era, anteriormente, não respeitável pela qualidade de sua formação identitária estigmatizada. Isso está na ponta da atualidade da evolução das leis e instrumentos jurídicos que criminalizam os atos de preconceitos aos homossexuais, por exemplo, mas isso não quer dizer que as existências dessas leis impeçam que socialmente tais pessoas ainda sejam desrespeitadas e violentadas: isso seria a produção de outro estágio de reconhecimento – o “espírito absoluto”. Vejamos que a existência da lei cria a obrigação do compartilhamento social do respeito a uma identidade: cria-se o “outro generalizado” como regulador e delimitador das relações sociais baseadas no desrespeito. É muito importante para as pessoas “criadas” nas condições de identidades estigmatizadas a existência abstrata do “outro generalizado”: que está na lei. Mas isso ainda é complicado, porque a existência do “outro generalizado” da lei também seleciona o destino “daquele” do respeito.

Vejamos que nas leis contra a discriminação homossexual no Brasil ainda temos a limitação da identidade homossexual nos quais as identidades de gênero destes homossexuais ainda são consideradas, primordialmente, no acordo com os padrões de masculino e feminino, baseados na existência dos órgãos sexuais. Não existe, ainda, a ampliação efetiva dessas leis ou a produção de outros generalizados de pessoas transgênero, não binárias, bissexuais etc. Existe uma pluralidade de formas de identidade de gênero e de orientações sexuais que não estão contempladas na formação do “outro generalizado” da lei: este “outro”, ainda, é parâmetro dos homossexuais masculinos, ou seja, os homens gays. Pois bem, existe um processo de formação do outro generalizado da lei e este perpassa a ciência, a arte e a comunicação (sobretudo hoje em tempos de globalização). Aqueles que reclamam dos binarismos das identidades de gênero e de orientações sexuais, porque não estão sendo contempladas por elas, se utilizam de meios diversos de construções simbólicas sobre suas existências, ou seja, produzem novas

identidades. A multiplicidade de identidades de gênero existentes hoje clama pela consolidação da publicidade e aprendizado social, assim os discursos destas pessoas sobre “si mesmas” invadem os espaços da internet, por exemplo, nos canais diversos de discussões e nos espaços reais de encontros. Novamente existem formas de territorializações das existências singulares: as próprias identidades são territorializações simbólicas, mas elas lutam para se desterritorializar e invadir os parâmetros do espaço social total/banal.

Vimos que este processo implica a desconstrução do espaço moralizado por condições existenciais hegemônicas (cisheteronormativa) para o trânsito para um espaço social ético. A produção mediana da formação do espírito efetivo representa a possibilidade de existência além dos espaços de confinamento amoroso da formação do espírito subjetivo, mas, ainda, não implica que, fora do espaço amoroso, as pessoas sejam respeitadas em suas diferenças. A existência do outro generalizado representa um instrumento necessário para combater a intolerância quanto à diferença, antes negada sua existência no espaço social comum: o outro generalizado da lei limita o desrespeito, mesmo ele ainda existindo na vida cotidiana. Existe, ainda, a “utopia” da constituição do espírito absoluto. O espírito absoluto é a pessoa inteira, respeitada como inteira na sua integridade. O absoluto é a realização do espírito como saber de si mesmo respeitado por todos em todos os espaços. Existiria, a princípio, o ápice das lutas por reconhecimento em que elas não seriam exatamente necessárias: o espaço social seria tomado por relações éticas de respeito e aprendizado com as diferenças. Atingir o absoluto do espírito é ser íntegro sobre “quem se é”, além de ser respeitado, ser admirado na sua existência: “os outros” demandam aprender “entre si” evidenciando admirações sobre “o que não se é” e “que está lá, no outro”. Poderemos pensar que, neste âmago de admirações e necessidades de se aprender com “os outros”, as diferenças não requereriam mais identidades, uma vez que as próprias identidades estão inseridas nos sistemas que as separam e, pelas separações e classificações são determinadas hierarquias de privilégios, contidas nas admirações, mas, também, nos repúdios sociais. O espírito absoluto da pessoa inteira está além da identidade: está na vontade de respeito por quem “eu” e o “outro” é nos parâmetros da integridade de nossas próprias vontades. Isso seria a representação de um espaço social ético nos quais todos, além de suas identidades, poderiam ser admirados nas suas vontades (elas mesmas produzidas no respeito pelas vontades dos outros).

Baseando-se na filosofia hegeliana, Honneth (2003, pp. 72 e 73) nos coloca três ideias fundamentais para entender a “constituição” do espírito absoluto: em primeiro

momento isso precisa um processo que coloca a pessoa em um “pôr-se de acordo sobre o reconhecer”; para isso a palavra “constituição” significa que o “absoluto” é um processo desde a consciência humana (particularidade) até a esfera da eticidade do Estado (parâmetros da socialização: está na atualidade das relações e representações sociais como consciência respeitosa para/de todos).

Quanto ao aspecto cognitivo deste processo de formação, Hegel começa recorrendo a uma sequência de etapas que vai da intuição à capacidade de representação linguística das coisas, passando pela imaginação; nas operações que a consciência individual vai efetuando pelo caminho assim traçado, ela já aprende a entender-se como a força “negativa” que gera de forma independente a ordem da realidade e, por isso, torna-se ela própria “objeto” nesta realidade. Mas, por outro lado, uma tal experiência continua ser para Hegel em si incompleta, pois ela só pode instruir o sujeito a respeito de sua possibilidade de produzir categorialmente o mundo, mas não acerca da possibilidade de produzi-lo praticamente, em seu “conteúdo”; neste sentido, o processo de formação carece de uma ampliação que abarque exatamente a dimensão prática, através da qual a inteligência adquire “consciência de seu agir”, “isto é, de si mesma como do pôr do conteúdo ou do fazer-se conteúdo”. (HEGEL apud HONNETH, 2003, p. 73)

Isso quer dizer que o “absoluto” do espírito é um processo (constituição), como vimos, que vem do subjetivo, passando pelo efetivo (das relações perante a lei). Isso representa o elo entre as particularidades das pessoas e suas relações de socialização (os possíveis e impossíveis processos de socialização e as lutas pelo reconhecimento na constituição de sua socialização). O absoluto do espírito é “a capacidade particular de ser ‘nele mesmo ao mesmo tempo o outro de si mesmo’: cabe ao espírito a propriedade da autodiferenciação no sentido de que ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo” (HEGEL apud HONNETH, 2003, p. 69). Isso quer dizer que a constituição do absoluto é um processo de integração entre a capacidade de socialização e a capacidade de individuação: a pessoa poderá se integrar na sociedade como indivíduo (abstrato) representado e respeitado nela porque existem pressupostos significativos sobre suas vontades como vontades inseridas no conjunto de uma coletividade. Mas isso demanda, justamente, as lutas pelo reconhecimento e é no interim destas lutas que se dão a relação entre formação da consciência a partir das vontades das pessoas, até isso se formar como representações coletivas/sociais (inseridas como possibilidades de socialização). Não há possibilidades de existências efetivas no espaço social antes da formação do espírito efetivo (da legalidade pelo jurídico) e do espírito absoluto (das inteligibilidades sociais pelo respeito e admiração da importância da identidade - outro generalizado - da pessoa para a coletividade): daí o espaço interdito (as interdições de

existência espacial das diferenças não reconhecidas em Joseli Maria Silva, em 2009, e Joseli Maria Silva e Marcio José Ornat, em 2010).

Como foi argumentado e citado de Honneth (2003), o processo vai da intuição (à vontade/querer da pessoa), perpassando a imaginação (criações significativas individuais e coletivas sobre o si mesmo e suas necessidades de relações sociais) até as criações de representações linguísticas para divulgação “do si” como arma das lutas pelo reconhecimento perante os outros sociais. Aqui temos três dimensões: a primeira é a intuição pela vontade, ou seja, a pessoa e seus processos de produção de consciências diretas a partir das possibilidades e desastres psíquicos baseados nas relações (interpelativas) com os outros; a imaginação, como construção psicológica e comunitária (grupos de relações afetivas imediatas – aqui poderá entrar as sociabilidades de rua e de mercado de diversão) sobre os atributos, as representações e as “encarnações” corporais nos seus agires; a construção de representações linguísticas que explicam a si a partir da construção de “outro abstrato” (representativo) em que “outros efetivos”, nas relações sociais, mantêm noções representativas sobre a diferença construída.

Um exemplo bastante ilustrativo dos aspectos da realidade destas discussões é o projeto/campanha “Dicionário de Gêneros: só quem sente pode se definir”, produzido pela Agência Artplan e anunciante AfroReggae Audiovisual. O projeto propõe uma análise da existência ou inexistência de “palavras” nos dicionários da língua portuguesa que designe as identidades de gêneros das pessoas abordadas. É interessante que identidades mais óbvias como as de homem e de mulher são problemáticas na construção das suas significações no dicionário formal: os homens e as mulheres cisgêneros dos vídeos do projeto alegam o problema das definições biológicas e machistas contidas nas escritas sobre tais gêneros no dicionário. A coisa se complica quanto às definições preconceituosas sobre “travestis” e “transexuais”, muito baseadas nas perspectivas das “disforias” (psicopatologias) de gênero. Chamamos atenção para dois vídeos: em especial do João W. Neri¹

São interessantes nas falas de João Neri as suas experiências passadas em que ele diz que até os 26 anos de idade não existiam as palavras/expressões “transexual” ou “homem trans”. Ele diz que até este período ele se sentia um “ET” e que, paradoxalmente, para ele, que queria se livrar dos rótulos, (principalmente aqueles dos gêneros não normativos binários de homem e mulher), “precisava de um rótulo para se fazer

¹ Pode-se acessar em <https://www.youtube.com/watch?v=jho0dB5a0Jc>) e de Oliver Costa (pode-se acessar em <https://www.youtube.com/watch?v=T7DtU98XAs8&t=18s>).

entendível perante a sociedade”. Quando ele descobre a palavra transexual foi um alívio porque ele poderia se expressar nesta “cultura”. Como podemos ver, nas palavras de João, suas vontades ganharam validade quando se encaixaram a uma possibilidade de representação/identificação social sobre quem ele seria, mesmo esta identidade sendo muito problemática em termos de aceitação. As lutas de reconhecimento dele se dão por esta capacidade linguística de significar a si a partir de outro (a identidade) mesmo este outro sendo construído pelos parâmetros sexistas e cisheteronormativos. Começa por aí sua existência social além das relações imediatas e por esta existência se dá a necessidade de transformar os processos de socialização: é claro, na transição entre a construção do espírito subjetivo para o espírito efetivo, que permite as lutas de reconhecimento para reconstrução social que faz emergir e a individuação do espírito absoluto.

Por outro lado, Oliver Costa se identifica como não-binário, como uma identidade que evidencia a realidade do seu corpo pela negação das restrições binárias entre masculino e feminino. Sua postura é de criticar radicalmente os rótulos de gênero, mas, ao mesmo tempo, a inexistência da significação do seu gênero no dicionário o faz sentir “invisível e inexistente, sabendo que não tem nem palavra para mostrar como a gente é e é legal ter um lugar para a gente se ler e se achar” (nas palavras dele). Outra coisa é que, mesmo sendo não-binário, Oliver se identifica como um “cara não binário” (o que, de certa forma, o coloca cerceado pela “binariedade”). Estes paradoxos tornam visível a necessidade da construção do aparato linguístico que produz representações sociais de identidade para as pessoas, principalmente as discordantes daqueles existentes como normatividades sociais.

É por este aspecto que observamos como a intuição (vontades/quereres/subjetividades) existe na realidade vivida sem uma existência social representativa, ou seja, um “outro generalizado/genérico”) e quando existe este “outro” ele é construído pela “contra-norma”, pelo desvio e pelo estigma. Ocorre um esforço de reconstrução simbólica e de representatividade social sobre a existência do “outro genérico” que estigmatiza a pessoa dos sentimentos (identificado por este “outro” como problema). Por outro lado, a inexistência deste “outro genérico” é um problema porque torna inexistente a pessoa do desejo concreta (a confusão sobre a consciência da sua existência). Estes “outros” precisam ora ser reconduzidos nas suas significações, ora construídos propriamente ditos perante as negociações sociais dos sujeitos que os vivem concretamente: fluem processos de construções imaginárias sobre suas individualidades e necessidades de produzir táticas de individuação perante os processos de socialização.

Creemos que isso também é um processo espacial que parte: 1) dos espaços das subjetividades dessas pessoas, que encontram um confronto existencial nas relações entre os parâmetros de um espaço social hegemonizado pela cisheteronormatividade (o espaço interdito/interditado as suas vontades e querereres); 2) perpassando a construção de brechas de experiências intersubjetivas, que subvertem o espaço interdito na produção de espaços de relações possíveis baseadas na afetividade, no exercício da sexualidade e do amor (espaços privados ou privatizações dos espaços públicos ou semi-públicos pelo encontro efêmero de pessoas que o subvertem); 3) e espaços construídos por uma coletividade afetiva (de diversão e de encontro), mesmo sendo aqueles do mercado de diversão, nos quais se ampliam a sensação de compartilhamento e produção efetiva de uma identidade (a produção do espírito efetivo), nos quais denominamos de microterritorialidades.

É claro que, para Hegel e Honneth, a construção do espírito efetivo está mais além, ou seja, na construção das relações de respeito pautadas pelo jurídico, mas percebemos que existe uma algo antes: são as/nas existências das/nas microterritorialidades que ocorrem as capacidades de produções discursivas e imaginárias e de atuações políticas das pessoas agora inseridas em identidades que agem (de forma organizada) para romperem os sintomas e parâmetros do espaço interdito. O espaço interdito não será ainda destruído, mas as conquistas políticas movimentadas o reconstroem pela instituição do direito (dos direitos humanos), fortalecendo suas representatividades sociais e criando instrumentos legais de apoio as causas de cada um, pelas quais as intempéries encontradas nas relações dos outros sociais discriminadores poderão ser combatidas efetivamente. A própria sociedade preconceituosa e discriminatória conterà, então, novas instituições e instrumentos que fortaleçam as lutas individuais e coletivas daquelas identidades estigmatizadas. Cria-se uma forte consistência social para construção das possibilidades absolutas do espírito das pessoas identificadas com tais lutas.

É claro que o absoluto está além: está na “eticidade” da possibilidade de socialização na sociedade total (espaços sociais banais). De um espaço interdito aos determinados como diferentes se constroem as lutas por reconhecimento e isso implica um trabalho subjetivo (intuição), criativo (imaginação) e discursivo coletivo (produção de representações linguísticas sobre “o si” compartilhadas em uma comunidade). É certo que, embora as interdições à socialização no espaço interdito, as lutas pelo reconhecimento partem das resistências individualizadas na revolta contra as negações

e privações das vontades pessoais (vontades significadas como não possíveis em socialização). Por outro lado, as resistências acumulam-se (tornam-se coletivas), também se adensam as produções imaginárias sobre as consciências divergentes e subversivas e elas culminam em construções linguísticas (discursos, evocações, identificações, produções imagéticas, artísticas e literárias...) que dão força pública aos processos de reivindicações das lutas pelo reconhecimento.

Cremos que além do espaço interdito, as microterritorialidades são as brechas criadas pelas lutas de reconhecimento de pessoas interditadas nas particularidades de suas vontades. Tais brechas são condições espaço-tempo temporárias de encontros das diferenças que mantêm dificuldades de socialização (interditadas sua existência no espaço social): na interdição encontram (mas também são confinadas) as microterritorialidades como potencializadoras de suas imaginações e criatividade linguísticas, estéticas e comportamentais. Mas, isso ainda é a condição do espírito subjetivo que precisa se efetivar na lei (jurisdição) e é por isso que tais construções criativas precisam encontrar na política dos movimentos sociais a lógica do rompimento do espaço fechado (microterritorializado), como força de ocupação do espaço social (antes interdito). Existem várias estratégias para isso: a ocupação efetiva do espaço para publicizar as dificuldades de existência (manifestações públicas); a produção artística e midiática; as produções transgressivas, críticas e humanistas na ciência; as políticas envolvendo os direitos humanos.

É neste processo que se constrói a “capacidade particular de ser (na pessoa mesma) ao mesmo tempo o outro de si mesmo”: a pessoa “faz de si o outro de si mesmo”. Nas angústias da socialização existe a possibilidade de ser o outro de si mesmo: há capacidades sociais representativas efetivas sobre as vontades do si e isso é dado por um “outro generalizado” (abstraído como possibilidade identificada e respeitada por outro efetivos/concretos nas relações sociais). Percebemos que das interdições espaciais se constroem microterritorialidades criativas potencializadoras das construções representativas sobre as diferenças (antes interditadas). As criações imaginárias e linguísticas estabelecidas nos espaços de sociabilidades (marginais) das microterritorialidades invadem/ocupam o espaço público, o espaço da arte, da ciência e da política e transformam as condições de interdição do espaço social. Aos poucos a lei cria a capacidade de produção do espírito efetivo da diferença até que o absoluto, no processo histórico, se estabeleça (caso isso ocorra, não há mais aqui condições concretas

de se entender o espaço interdito – a diferença cuja sua existência social era negada agora se estabelece perfeitamente como individualidade nos processos comuns de socialização).

Fenomenologia das geografias do (não) reconhecimento

Temos, geograficamente falando, dois posicionamentos sobre a teoria das lutas pelo reconhecimento: o espaço social interditado (espaço interdito) e as microterritorialidades. A produção do espaço interdito está condicionada as negações existenciais das pessoas e suas singulares vontades aos processos de socialização. A socialização implica, inicialmente, a um conjunto de pressupostos representativos sobre como a pessoa é a partir de suas vontades (não mais vontades, mas significações possíveis sobre quem a pessoa é, do que ela gosta e quais os papéis a serem exercidos em sociedade em virtude das suas qualidades). A pessoa se socializa quanto aos “outros significativos” sobre “como” e “quem” as pessoas “são” (em sociedade) e “estão”, de acordo com suas vontades. Caso contrário, se ocorrem divergências pessoais quanto a estes “outros”, suas vontades são negadas socialmente, ou seja, nas relações imediatas ocorrem as evidências de suas discordâncias em relação a “outros generalizados/genéricos” que (re)conduzem (de forma disciplinada) as possíveis identificações/representações normalizadas das próprias relações sociais.

A partir dos processos de socialização, pautadas em aspectos inteligíveis das qualidades das pessoas, dadas pela ligação de suas vontades expressas e encaixadas simbolicamente com as disponibilidades de identificações (abstratas), disponíveis socialmente, é que se estabelecem os dramas psicológicos que tal pessoa enfrentará: será estigmatizada, ou em termos, ou não. É, neste aspecto, que temos uma geografia do espaço de relações sociais nos quais as pessoas poderão ou não se incluir nos aspectos válidos sobre quem são elas nos parâmetros institucionalizados das próprias relações: ocorre uma interligação entre as vontades expressas das pessoas; as identificações e papéis sociais válidos/valorados construídos historicamente; as relações imediatas com os outros e as condições interpelativas estabelecidas por eles; o trabalho subjetivos problemático da pessoa significar seus próprios quereres; e a luta para estabelecer (socialmente) sua existência. A fenomenologia se dá nestas complexas interligações do irrefletido e refletido “por mim” e de como “me” estabeleço (nas minhas reflexões e na criação de minhas consciências sobre os fatos vividos) no rol de

abstrações/identificações/representações sociais demandadas pelas relações diretas com os outros.

A formação dos “espíritos” trabalhados por Honneth (2003), a partir de Hegel, constrói uma trajetória complexa dos processos de socialização e suas complicações quando as pessoas não são reconhecidas nas suas vontades (o que trata da imbricação entre o representado e não representado nos sentimentos sentidos pelas pessoas das/nas relações sociais). É fato que estas complicações se dão porque as pessoas não são reconhecidas em suas vontades, ou seja, o espaço de relações sociais para elas é interditado (espaço interdito). Mas isso não quer dizer que isso implica à pessoa ao “recolhimento” existencial e que este espaço de relações sociais sempre será interditado (nas diferentes temporalidades) a ela: será em termos e isso dá vazão as lutas por reconhecimento e ao “desmanche”/reconfiguração do espaço interdito. Se existe três condições de constituição do espírito (subjetivo, efetivo e absoluto) é porque para se chegar ao absoluto, para uma pessoa interditada/não reconhecida nas suas vontades, há histórias de transformação dos processos de socialização: estas transformações só são possíveis porque as pessoas travam lutas por reconhecimento e isso impregna o espaço de relações sociais de novas representações possíveis sobre as vontades individuais, ou seja, a socialização é transformada pelas diferentes formas de individuação. Pois bem, então não há só o espaço interdito, mas os espaços criados para que as interdições sejam dribladas/transgredidas e é por estes espaços que se estabelecem duas condições “espirituais”: o subjetivo e o efetivo. Neste final deste texto iremos nos concentrar na fenomenologia da geografia da produção do espírito subjetivo, uma vez que implica, justamente, uma luta travada entre vontade (o problema da intuição e o problema do involuntário) e representação (o problema das barreiras da socialização e a luta por respeito). Vamos, primeiramente, ao problema e depois as condições criadas para contrapor o problema, na possibilidade de criação de espaço de relações não interditadas por entre o espaço que ainda é interdito.

O problema se dá porque “para o sujeito individual, só surge um mundo de vivências psíquicas no momento em que, explicitando um problema prático preconcebido, ele entra de tal modo em dificuldade que suas interpretações da situação, até então objetivamente comprovadas, acabam sendo privadas de sua validade e separadas da realidade restante a título de meras representações subjetivas: o ‘psíquico’ é de certo modo a experiência que um sujeito faz consigo próprio quando um problema que se apresenta praticamente o impede de um cumprimento habitual de sua atividade”

(HONNETH, 2003, p. 126). Dessa forma, é importante “uma resposta à questão mais fundamental de como o sujeito pode de modo geral alcançar uma consciência do significado social de suas manifestações práticas; pois, para estar em condições de um ‘controle do comportamento dos outros’, um ator precisa possuir desde já conhecimento acerca do sentido que cabe a seu próprio comportamento na situação comum da ação para o respectivo parceiro de interação” (HONNETH, 2003, p. 128). Podemos perceber que estas evidências de Honneth são trazidas da psicologia social e do interacionismo simbólico como um problema da socialização, nas leituras de George Herbert Mead, ou seja, “a constituição da consciência de si mesmo está ligado o desenvolvimento da consciência de significados, de sorte que ele lhe prepara de certo modo o caminho no processo da experiência individual; através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro, abre-se para o sujeito, ao mesmo tempo, a possibilidade de considerar-se a si mesmo como objeto social das ações de seu parceiro de interação” (HONNETH, 2003, pp. 129-130). O que há aqui é a instituição dos significados trazidos da estrutura simbólica social pelos parceiros diretos de interação na qual a própria pessoa envolvida nisso se qualifica e torna-se consciente (consciência refletiva do “em si”). Nesta relação complexa se produz as capacidades “de ser” e de “não ser” do indivíduo da socialização: incapaz “de ser” ou “sendo” de forma estigmatizada a pessoa não se auto realiza nas interações sociais e, nem mesmo, para si mesma. Neste contexto se constituem as geografias das existências sociais interditas. Mas como se dá isso na psique da pessoa como consciência dela mesma?

Para Mead (apud HONNETH, pp. 125-154) (iremos fazer uma citação indireta de todo o capítulo “Reconhecimento e socialização: Mead e a transformação naturalista da ideia Hegeliana”, porque todas as ideias desenvolvidas aqui partem das ideias constituídas na leitura deste capítulo, em especial), o “self” está partido em duas operações existenciais: o “me” e o “eu”. Os autores alegam que o “eu” “nunca pode existir como um objeto da consciência” [...] “mas ele é justamente o caráter dialógico de nossa experiência interna, precisamente o processo em cujo curso respondemos à nossa fala e que implica um “eu” que responde, atrás do palco, aos gestos e símbolos que aparecem em nossa consciência” [...]. “A identidade consciente de si mesma, de fato operante no relacionamento social, é um “Me” objetivo, ou são vários “Mês”, num processo de reação contínuo”. “Eles implicam um “Eu” fictício, que nunca entra em seu próprio campo de visão” (MEAD apud HONNETH, 2003, pp. 130-131).

Vemos que temos um “Eu” que não é exatamente significado nas interações sociais, mas guarda um diálogo entre minhas vontades/quereres sentidos e de como eles foram significados em diferentes relações vividas. Este sintoma significativo passado é o “Me” como a produção de uma imagem refletiva (por mim) que se tornou consciente (para mim): representa os significados atribuídos “por mim sobre mim” “na interação com os outros imediatos, ou seja, dá a qualidade dos meus limites e as possibilidades de existência social marcadas em outros momentos de experiências nas quais sofri diferentes interpelações sobre quem eu sou, porque e como poderei ou não dar vazão as minhas vontades. Essas imagens do “Me” funcionam como disciplinas sobre mim mesmo e entram em diálogo comigo (“Eu”) nas experiências atuais: por elas me desdobro entre ações involuntárias provenientes de minhas sensações não significadas e as condições significativas/representadas por mim (“Me”) na interação com os outros em situações que disciplinam/disciplinaram minha existência.

Podemos perceber que o “Me” é a divisão de minha subjetividade dada pelas interdições espaciais: este “Me” cujo meu “Eu” poderá estabelecer um diálogo existencial dá a perspectiva da minha existência interdita (ou não) no espaço social. Mas se o “Eu” existe é porque o “Me” não cumpriu efetivamente seu processo/aspecto disciplinador de mim mesmo: eu ainda me encontro com minhas sensações e produções de vontades e elas ainda precisam ser significadas por minhas experiências antes feitas como interdições a mim mesmo pelos outros. Será que neste diálogo eu não poderei me rebelar? Será que minhas vontades sempre serão interditas (mesmo sendo significadas socialmente como estigmas) nas relações com os outros? Claro que não! É por isso ainda das possibilidades de lutas pelo reconhecimento e constituições dos espíritos subjetivos e efetivos. “O “Eu” é uma reação do indivíduo à atitude da comunidade, tal como esta transparece em sua experiência” [...] “Sua reação a essa atitude organizada altera, por sua vez, esta”. [...] “A espontaneidade prática que marca nosso agir cotidiano se atribui a um “Eu” que está contraponto o “Me”” (MEAD apud HONNETH, 2003, p. 140).

Então, como respostas as duas perguntas, o “Eu” é o viés da rebeldia no contraponto com o “Me”, no diálogo estabelecido no “self” (comigo mesmo). Talvez este “Me” também seja indisciplinado porque poderá haver imagens de experiências que significam de outra forma minhas vontades antes interditas: existem outros amorosos que compartilham comigo minhas vontades e deram outros significados positivos a elas (além do estigma produzido nas experiências de interpelações negativas que dão qualidade ao espaço de relações minhas interditas). É por esta rebeldia do “Eu” e pelo

diálogo positivo com um “Me” nas experiências passadas, cujas minhas vontades não foram interditadas, por algumas situações e não por outras, que se estabelece a formação do “espírito subjetivo” (vejamos que se a interdição for severa e contínua, sem possibilidades de um sequer diálogo positivo entre “eu” e “me”, a primeira instituição do absoluto, ou seja, o espírito subjetivo, não poderá existir e, assim, não há a primeira fagulha da individuação nos processos de socialização da pessoa).

Pois bem, existem geografias existenciais aqui. As primeiras são as geografias das imagens dos “Mes” que se constituíram como interdições às minhas vontades (o espaço interdito), mas também como outras experiências positivas do “Me”, por entre tantas interdições das disciplinas das interpelações ditadas pelos outros imediatos. As segundas são aquelas das rebeldias dos “Eus” e das relações amorosas positivas como imagens dos “Mes” possíveis, que me dão vontade de exercer meus quereres no diálogo em segunda pessoa estabelecido comigo mesmo (o “Eu”) sobre as situações/experiência presentes que vivo. As primeiras dão as condições do espaço interdito para mim e elas minguem as possibilidades de individuação nos processos de socialização e não me fazem pessoa do reconhecimento, ou seja, negam a constituição do espírito subjetivo (e dos processos de constituição do efetivo e do absoluto). As segundas se dão nos espaços possíveis das experiências amorosas e compartilhamento das minhas vontades: elas contribuem à rebeldia do “Eu” para além desses espaços de interação positiva imediata e me fazem pessoa em busca do reconhecimento social (da transformação social na luta pela constituição do espírito efetivo e absoluto).

Nós queremos posicionar as microterritorialidades nesta fenomenologia da produção do espírito subjetivo: são aquelas situações espaciais experienciadas que nos dão as imagens positivas das nossas vontades negadas fora delas (no espaço interdito) por aqueles que compartilham conosco nossas vontades (interditadas além destas experiências espaciais). Para que exista a formação do espírito efetivo terá que existir estas microterritorialidades (caso contrário, estaremos somente por entre as experiências transformadas em imagens negativas do/no espaço interdito). Por outro lado, para se alcançar os espíritos efetivo e absoluto será necessário, por um lado, romper a microterritorialidade para ocupar (em forma de luta individual e coletiva) o espaço interdito. As microterritorialidades potencializam, pelo amor e pelo compartilhamento de afetividade, a luta pela superação do estigma da socialização: potencializam as lutas por individuação. Por outro lado, é necessário o ir além das microterritorialidades, como um processo espacial de ir além do espírito subjetivo, na ocupação do espaço que interdita

e determina a significação das vontades pelas identidades sociais produzidas como estigmatizadas: há a necessidade de lutas no espaço interdito como visibilidade rebelde da própria identidade que me oprime, organizada coletivamente ou, simplesmente, nas rebeldias solitárias que teço todos os dias. É pelo rompimento das microterritorialidades e pela ocupação do espaço interdito que se é possível a criação de “outros generalizados” positivos que acoplem significativamente minhas vontades perante outros diretos da relação: vimos que para o espírito efetivo existe o “outro generalizado” do direito que determina que os outros das relações sociais imediatas respeitem minhas vontades e quem eu sou como significado dado por elas.

Considerações finais

Como conclusão, podemos perceber que conseguimos construir os elementos fundamentais da composição de uma Geografia das lutas pelo reconhecimento social de pessoas identificadas de forma estigmatizada nos processos de socialização. Vimos que as dificuldades de reconhecimentos sociais das pessoas estigmatizadas nos processos de socialização são atributos da produção de um espaço social que interdita as existências de determinadas diferenças e privilegia outras. Neste esquema, existe uma hierarquia das condições sociais de identidade e isso posiciona de forma diferente pessoas e grupos (identitários) no acesso aos bens sociais (políticos, econômicos e do direito).

Reiteramos que se compõe uma fenomenologia nas relações de conexões entre vontades das pessoas e seus processos de conexão significativa delas dados pela constituição de “outros generalizados” (identidades) que regulam as relações sociais. Esta regulação se dá entre individualidades, formas de identificações estigmatizadas e neutralidades/naturalidades de papéis sociais privilegiados. Mostramos isso nas contradições entre as homossexualidades e as heterossexualidades, na produção do espaço interdito “cisheteronormativo”. Mesmo tendo um espaço social que interdita as existências de identidades subalternizadas, ocorrem as lutas pelo reconhecimento que se constroem, na interligação entre subjetividades e estruturas sociais, o espírito subjetivo, o espírito efetivo e o espírito absoluto. Isso recorre à superação das interdições espaciais e implica outras formas de produções espaciais: as microterritorialidades como possibilidades dos encontros amorosos que confirmam as assunções das identidades estigmatizadas e potencializam as lutas para superação das interdições espaciais.

Nosso trabalho aqui construído revela que há necessidade de reconstruir uma Geografia dos espaços de relações sociais e seus conflitos inerentes às divergências entre vontades não significadas pelas pessoas e seus atributos aprisionados na constituição das identidades sociais. Reitera que esta Geografia é uma crítica sobre as vivências não democráticas e éticas do espaço social. Também tal Geografia é importante porque recorre aos dramas existenciais das pessoas e de como estes dramas acabam “recortando” e fragmentando o espaço de relações sociais pelos conflitos inerentes aos processos de regulação social, socializações e pelas dificuldades de individuações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa: Presença, 1980.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- COSTA, B. P. da. Por uma Geografia do cotidiano: território, cultura e homoerotismo na cidade. *Tese* (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia, UFRGS. Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- COSTA, B. P. da. A condição homossexual e a emergência de territorializações. 2002. *Dissertação* (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFRGS, Porto Alegre.
- AGÊNCIA ARTPLAN E GRUPO CULTURAL AFROREGGAE. *Dicionário de Gêneros: só quem sente pode se definir*. Homem Trans: por João W. Neri. São Paulo/SP; Rio de Janeiro/RJ. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jho0dB5a0Jc>. Acessado em 06/06/2020.
- AGÊNCIA ARTPLAN E GRUPO CULTURAL AFROREGGAE. *Dicionário de Gêneros: só quem sente pode se definir*. Não-Binário: por Oliver Costa. São Paulo/SP; Rio de Janeiro/RJ. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T7DtU98XAs8&t=18s2>. Acessado em 06/06/2020.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber* (1). Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito*. Parte 1. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HONNETH, A. *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- NUNAN, A. *Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo*. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.
- PEREIRA, Bill; AYROSA, Eduardo André Teixeira; OJIMA, Sayuri. Consumo entre gays: compreendendo a construção da identidade homossexual através do consumo. *Cadernos EBAPE.BR*. Volume 4. Número 2. Rio de Janeiro: FGV, junho de 2006.
- RICOUER, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- ROSE, G. *Feminism and geography: the limits of geographical knowledge*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SILVA, Joseli Maria. A Cidade dos Corpos Transgressores da Heteronormatividade. In: SILVA, Joseli Maria (Org.). *Geografias Subversivas* – Discursos sobre Espaço, Gênero e Sexualidade. Ponta Grossa: Editora TodaPalavra, 2009.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio José. Dos espaços interditos à instituição dos territórios travestis: uma contribuição das geografias feministas e queers. *Terra Livre*. Volume 2, número 35. São Paulo: USP, 2010.

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 1999.