

## DOSSIÊ TEMÁTICO

### GOVERNO, VIGILÂNCIA E TRANSEXUALIDADES:

Limites (est)éticos e a (im)possibilidade de reconhecimento subjetivo-  
identitário

Mariah Rafaela Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse artigo tem como objetivo discutir as políticas de Reconhecimento (HONNETH, 2009) a partir de ideia de *inimizade* (MBEMBE, 2017). Tomo como ferramenta analítica os conceitos de governo, vigilância e transexualidade para lançar luzes sobre os modos de produção de diferença e alteridade que são agenciados no interior das políticas paradoxais de reconhecimento. Deste modo, defendo que as políticas *reconhecimento* operam a partir de racionalidade que, ao negar o *Outro*, efetiva sua existência, mesmo que seja como estratégia de ódio e ou anulação. O *Outro*, reconhecido pelo ódio, é o inimigo aquele cujas políticas de matabilidade visa eliminar, neste caso haveria uma ruptura no processo na inteligibilidade do processo de reconhecimento, tal como proposto por Honneth (2009), “situando” os corpo-subjetividades trans no campo das inimizades, paradoxalmente produz uma política de reconhecimento dessas experiências como aquilo que foge à categoria universal *inventando*, assim, a própria diferença.

214

**Palavras-chave:** Reconhecimento; Transexualidades; Governo; Vigilância; Diferença.

#### Introdução

O tema das transexualidades cada vez mais vem tomando relevância acadêmica enquanto categoria analítica para se pensar as lutas e os conflitos sociais. De maneira interseccional, tal categoria vem operando enquanto uma importante ferramenta para os estudos de Reconhecimento, uma vez que, no interior das engrenagens da teoria social e crítica, as lutas sociais são lutas por reconhecimento e modos intersubjetivos de acesso às estruturas que promovem cidadania e “consciência” por direitos.

<sup>1</sup> Mariah Rafaela Silva é formada em História da Arte, mestra História, Teoria e Crítica da Cultura e doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: mariah.rafaela.silva@gmail.com

Neste ensaio, o termo transexualidades, além de funcionar enquanto ferramenta analítica numa abordagem conceitual para os estudos de Reconhecimento, opera como termo guarda-chuva, abarcando desse modo tanto as travestilidades e a própria transexualidade quanto expressões de gênero diversas como não-binariedade, por exemplo. Contudo, é importante frisar que há dinâmicas de opressão específicas no interior do que estou tratando como *transexualidades* que não serão alvo de análise neste ensaio. Entretanto, meu objetivo não é invisibilizar tais opressões, mas abordá-las de maneira ampla de modo a oferecer uma visão geral da aproximação do tema das transexualidades com a luta por reconhecimento social, tomando também a ideia de reconhecimento social como reconhecimento identitário, político, estético e “cidadão” numa abordagem interseccional<sup>2</sup>.

Num primeiro momento, direcionarei as minhas análises para os limites fronteiriços entre Reconhecimento e Transexualidades dadas suas engrenagens sociais de lutas e conflitos, buscando aprofundar abordagens analíticas como, por exemplo, os aspectos pelos quais as lutas pelo reconhecimento social podem/possam furar ou vazar os estereótipos imputados às pessoas trans. De igual maneira, tal abordagem exige uma análise interseccional sobre raça, gênero e sexualidade no interior das dinâmicas de reconhecimento para que, deste modo, eu possa também pensar políticas de territorialidade<sup>3</sup> no agenciamento com as lutas por reconhecimento. Como território, sigo aqui o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), entendendo-o como um denso amálgama que consiste em movimentos intensivos que operam no inconsciente,

---

<sup>2</sup> Em seu sentido mais amplo, a interseccionalidade, enquanto proposta metodológica, tem como objetivo ser um instrumento cuja lente de aumento nos permite análise estruturas de violência correlatas. Inicialmente, conforme proposto Kimberle Crenshaw (1991), o método interseccional visava uma abordagem crítica das violências sofridas por mulheres cisgêneras negras e racializadas no campo da aplicação do direito. Contudo, a importância da ferramenta vem ganhando cada vez espaço nas análises e abordagens sociais e culturais devido seu amplo espectro relacional dos problemas e fenômenos que perpassam tanto a ideia de raça, quanto as ideias de gênero, classe e território. Para os estudos de gênero e sexualidade, portanto, a interseccionalidade vem sendo um instrumento cada vez mais relevante.

<sup>3</sup> Como territorialidade, entendo tanto os “movimentos” num determinado espaço geográfico como, por exemplo, favelas, tanto como os movimentos no campo subjetivo, identitário e corpóreo. Esses movimentos são justamente as ações de produção dos sujeitos, sejam eles trans ou não. Nesse sentido, o mesmo princípio serve para as políticas e/ou movimentos de reterritorialização e desterritorialização, uma vez que seus movimentos entre territórios reestruturam, modificam, interferem e (re)produzem sujeitos e subjetividades.

corpo, gênero, sexualidade e não apenas a localização político-geográfica constituindo, desta maneira, movimentos de desterritorialização e reterritorialização.

Em um segundo momento, os movimentos de des/re- territorialização, a meu ver, contribuem para dinâmicas micropolíticas no processo de reconhecimento, uma vez que são atravessados por modos de controle e vigilância de tais *territórios* (que aqui também podem ser lidos como territórios subjetivos e identitários que constituem as transexualidades). Em outras palavras, trata-se de técnicas de governo que através de modos de vigilância facilitam ou dificultam o reconhecimento social, político e identitário de alguns corpos e subjetividades. Nessa engrenagem, as *transexualidades* passam por processos de vulnerabilização (vulnerabilidades socialmente produzidas) dados os próprios paradigmas culturais de inteligibilidade de gênero (BUTLER, 2016)<sup>4</sup> que têm nas cisgeneridades<sup>5</sup> seu modelo de normalidade e normalização.

No entanto, para que tais abordagens possam ganhar forma, é preciso estabelecer primeiramente o critério conceitual que guiará os acoplamentos analíticos. Em outras palavras, é preciso definir primeiramente o conceito de Reconhecimento. Neste ensaio, proponho uma torção no pensamento de Axel Honneth e sua abordagem da teoria do reconhecimento. Deste modo, o objetivo geral do ensaio é oferecer uma aposta analítica da teoria do reconhecimento tomando como base as ideias de “inimizade” e “desafeto” no processo constitutivo do reconhecimento para, desta maneira, alcançar os objetivos específicos que buscam em chaves analíticas como transexualidades, governo e vigilância teses gerais para a abordagem social-filosófica aqui proposta.

### **Tensões e desafios para uma abordagem “paradoxal” da Teoria do Reconhecimento: a construção da *inimizade* como ferramenta do reconhecimento**

Numa sociedade tão dinâmica e “conectada”, como as sociedades contemporâneas, atravessadas por densas relações de poder e fluxos econômicos,

---

<sup>4</sup> Inteligibilidade de gênero, *grosso modo*, referência as relações de coerência entre anatomia sexual, desejo, e identidade de gênero. Para maiores informações sobre esse conceito, sugiro a leitura do livro *Problemas de gênero* (2016) da filósofa Judith Butler.

<sup>5</sup> O termo cisgeneridade, de modo geral, se refere às pessoas que não são transexuais. Ele é utilizado enquanto categoria discursiva para que evitemos, por exemplo, termo como “mulher biológica x transexuais”, entendendo a própria multiplicidade de experiência *mulher*. Em síntese, o termo origem no latim e significa “deste lado”.

“moldando” desse modo relações sociais e políticas, o tema do reconhecimento tem sido uma importante chave analítica não apenas para as investigações das estruturas socioculturais coletivas de poder, como também para os estudos de formação da identidade e da comunicação. Diversos autores se ocuparam de pensar a complexa relação entre reconhecimento, poder e identidade, nomes como Michel Foucault, George Herbert Mead e Hegel figuram entre alguns deles que ofereceram valiosas contribuições a estes campos de investigação. Contudo, neste trabalho partirei do pensamento do alemão Axel Honneth – que reconhece a essas fontes – para produzir uma torção em sua tese sobre o reconhecimento, de maneira a apresentar uma visão que vem se aproximando cada vez mais dos meus estudos em gênero, violência e subjetividade. Tal diálogo com o pensamento de Honneth, visa uma abordagem que possa aproximar aos estudos anticoloniais, tomando o tema do sujeito a partir de sua própria multiplicidade.

A Teoria do Reconhecimento, tal qual como proposta por Honneth em *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2009), tem como pilar a ideia de que a formação da identidade dos sujeitos é determinada por processos de subjetivação coletivos que são agenciados pela ideia de reconhecimento. Para Honneth, a dinâmica do reconhecimento ocorre através de três dimensões distintas que se retroalimentam, a dizer: (1) a dimensão do direito, (2) a dimensão da solidariedade e (3) a dimensão do amor. Honneth nega que o reconhecimento se dá através de relações de inclusão econômica, para ele

os indivíduos e grupos só formam suas identidades e são reconhecidos quando aceitos nas relações com o próximo (amor), na prática institucional (justiça/direito) e na convivência em comunidade (solidariedade) (HONNETH *apud* FUHRMANN, 2013, p. 87).

Em outras palavras, essas três dimensões, para Honneth, formariam uma espécie de “arcabouço” intersubjetivo de reconhecimento social, de maneira que o não reconhecimento, ou simplesmente a “fratura” de uma dessas três dimensões, resultaria na origem dos conflitos sociais. O que Honneth deixa de considerar, a meu ver, é justamente a dimensão dos fluxos econômicos e *produtivos*<sup>6</sup> nas próprias dimensões que evoca para

<sup>6</sup> Embora Honneth tenha, de certa forma, abordado questões em *Redistribution or Recognition: a political-philosophical Exchange* (2003), me parece que as próprias noções de amor e solidariedade são produzidas nos agenciamentos econômicos. Assim, a noção de fluxos econômicos e fluxos produtivos que utilizo neste



sustentar sua tese. Em suma, tanto a ideia de amor, quanto a ideia de solidariedade e justiça são *produzidas* e dependem, sobretudo, das próprias estruturas econômicas (micro e macropolíticas)<sup>7</sup> aprimoradas ao longo da história, como veremos no próximo item.

Honneth reconhece que a experiência do desrespeito pode operar como impulso motivacional para o engajamento na luta por reconhecimento. Além disso, o acesso precarizado à justiça (injustiça) e valorização social dos indivíduos são elementos que se somam às “insatisfações” dos sujeitos no processo de reconhecimento. Tomando esses eixos de tensão, não busco abandonar a teoria de Honneth, mas apresentar uma perspectiva que possa confluir a partir de suas ideias em desdobramentos de uma outra noção de reconhecimento, um “reconhecimento” pela negação.

Devemos diante do exposto, definir um ponto de partida: o reconhecimento se dá pela “negação” e é agenciado no interior de uma engrenagem analítica que os antropólogos costumam chamar de política da alteridade. Em linha gerais, trata-se de categorias como semelhança e diferença. Esses dois “conceitos” são as chaves das racionalidades que compõem os sistemas classificativos milenarmente e que são agenciados nos processos de reconhecimento que podemos chamar, com Foucault (2016) de “Mesmo” e “Outro”. Assim, eu só posso reconhecer um “outro” na medida em que “eu” não apenas domine códigos culturais, mas sobretudo que o “eu” esteja revestido de um “manto” cívico-político. De igual modo, ao desconsiderar o “outro” enquanto sujeito político num determinado sistema cultural densamente codificado, o “eu” fundamentalmente “cria/inventa” o outro numa engrenagem que antes de tudo *reconhece* o outro como *inimigo*. De maneira que a categoria “Mesmo” estaria associada, *grosso modo*, às construções de semelhanças baseadas em sistemas que são eles mesmos arbitrários. Por sua vez, a categoria do “Outro”, residiria nos movimentos aberrantes produzidos por tudo aquilo que escapa às políticas de semelhança, produzindo uma *diferença* que é, antes de tudo, arbitrária em seu princípio mais ínfimo, a produção de semelhança.

---

ensaio está ancorada nos postulados de Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O anti-Édipo*. Esses autores produzem um corte visceral nos postulados marxistas.

<sup>7</sup> Micro e macropolítica, porque tais movimentos ocorrem tanto nas esferas das relações interpessoais e/ou individualizadas, quanto nas esferas institucionais e políticas em sentido mais amplo e “regulador”.

Pois bem, a lógica da alteridade reside na construção de uma diferença, mas uma diferença que surge nos próprios movimentos de construção do que não é a diferença, ou seja, no interior daquilo que se estabelece como o “universal”. Em geral, parte-se de características externas (como expressão de gênero, comportamentos etc.), que aqui chamarei de características primárias de diferenciação em conjunção com os elementos internos, ou elementos secundários. De maneira que, a construção da alteridade parte de uma impossibilidade crucial de habitar a categoria “Mesmo”. Em outras palavras, a alteridade é construída a partir de uma oposição a uma interioridade (numa certa dinâmica do *status quo*) operando a partir de relações assimétricas com uma exterioridade. Todo fora é constitutivo de uma interioridade que o efetua e o movimenta, e vice-versa (DELEUZE & GUATTARI, 2011). Se o problema da construção da alteridade se aglutina à base ou ao epicentro dos conflitos sociais e, de igual maneira, o problema do reconhecimento é, conforme proposto, um problema agenciado nas políticas de alteridade, temos que a construção do outro enquanto *inimigo* por via do ódio está na origem dos processos de “borramento” do próprio reconhecimento e, sobretudo, na origem dos empecilhos ao acesso à justiça e solidariedade. Em outras palavras, o reconhecimento não se dá por via do afeto, mas por via do desafeto, ou seja, o reconhecimento negativo, está na origem do próprio reconhecimento.

Em *Políticas da Inimizade*, livro do pensador camaronês Achille Mbembe (2017), vimos que a cultura política da inimizade é produzida a partir e através das tensões remanescentes da colonização, tendo no manto da democracia liberal suas estratégias de docilização. Inimizade e democracia<sup>8</sup> constroem, portanto, o terreno paradoxal<sup>9</sup> onde um sustenta o outro. No interior dessa relação paradoxal que chamamos de democracia liberal, o *inimigo* é o próprio excesso do qual devemos nos livrar, limpar do horizonte para implantar regimes e interesses liberais a partir de estruturas cada vez mais automatizadas.

Desde os tempos mais remotos da colonização, o *inimigo* foi sistematicamente *racializado* pelas tecnologias dilacerantes do racismo, foi compulsoriamente expropriado

<sup>8</sup> Neste ensaio, a noção de democracia está associada também à promoção de direitos e justiça social.

<sup>9</sup> Um paradoxo é uma linha de forças cujos movimentos oscilam entre dois polos de irradiação sem necessariamente se anular, em outras palavras, trata-se de um problema complexo e de difícil resolução.

de sua própria terra e, mais tardiamente, foi sistematicamente sexualizado num oposto hermético visando aprisionar o próprio desejo. Em outras palavras, o *inimigo* inventado nesse percurso é preto, indígena e homo/transsexual, pobre, periférico. Trata-se de uma tecnologia que chamo de cognitiva-social que vem sendo aprimorada desde a passagem da Idade Média para o Renascimento: o *humanismo*.

O humanismo, ao "remeter-se" ao antropocentrismo, forjou um tipo de homem, um tipo de dignidade e reforçou uma certa noção de moralidade calcada numa ideia de valor. Segundo o historiador da arte Erwin Panofsky (2014), o humanismo nasce de uma ambivalência. Para ele,

Não é tanto um movimento como uma atitude, que pode ser definida como a convicção da dignidade do homem, baseada, ao mesmo tempo, na insistência sobre os valores humanos (racionalidade e liberdade) e na aceitação das limitações humanas (falibilidade e fragilidade); daí resultam dois postulados: responsabilidade e tolerância (p. 21).

Para chegar a tal formulação, Panofsky explica que do ponto de vista histórico a palavra *humanitas* possui significados distinguíveis oriundos da noção de homem e o que é menos que ele e, também, o que é mais que ele; por um lado tem um valor como significado e, por outro, uma limitação. Segundo ele, como valor, o conceito de *humanitas* serviu para distinguir o homem do animal e daqueles que não podem acessar à categoria de homem, ou seja, aqueles que não têm “respeito pelos valores morais e aquela graciosa mistura de erudição e urbanidade que só podemos circunscrever com a palavra, já muito desacreditada, ‘cultura’” (PANOFSKY, 2014, p. 20). Contudo, Panofsky afirma que

Na idade Média este conceito foi substituído pela ideia de humanidade como algo oposto à divindade mais do que à animalidade ou barbarismo. As qualidades mais comumente associadas a ela eram, portanto, as da fragilidade e transitoriedade: *humanitas fragilis*, *humanitas caduca* (idem).

Isso indica uma fratura na categoria de “humano”. Os humanos – aqueles dotados da racionalidade, capacidade de comunicação e organização social, intelectual etc., em suma, aquele animal que “deixa registro atrás de si, pois é o único animal cujos produtos ‘chamam à mente’ uma ideia que se distingue da existência material destes” (PANOFSKY, 2014, p. 23) – não são todos aqueles que se convencionou chamar, paradoxalmente, de “seres humanos”.

Os dispositivos humanistas, acoplados aos postulados das democracias liberais, para se afastar do *animalismo* não apenas coloca o homem revestido de existência política ao centro, mas forja literalmente um paradigma de normalidade. O fato é que essa noção de humanismo foi muito cara à constituição das democracias liberais europeias e, assim, seu senso de solidariedade. Nessa linha de raciocínio, temos que as democracias europeias seriam impossíveis sem a produção da violência colonial (MBEMBE, 2017). Em *Políticas da inimizade*,

O quadro apresentado por Mbembe é de um mundo em decadência onde conceitos como humanismo e democracia não suportam mais a dissimulação da sua essência violenta e que se revela na contemporaneidade como seu limite, sobretudo pela forma como ocorreu a reação à descolonização pela qual sobreveio todo o poder do arsenal colonial guardado sob o tapete dos ideais democráticos e todos os tipos de guerras convocadas à contra insurreição (MBEMBE *apud* Oliveira, 2017, pp. 192 -193)

Isso coloca em xeque a noção ficcional constitutiva das democracias pautadas por princípios de igualdade, fraternidade e liberdade. No mundo devastado pelas forças coloniais, a liberdade não é negra (2/3 da população carcerária brasileira é composta por negros e pardos), as políticas de fraternidade estão profundamente entrelaçadas ao corporativismo das elites dominantes e as políticas de promoção de igualdade vem sendo constantemente minadas pelos governos cada vez mais cafetinados pelas ideologias neoliberais, precarizando a vida e explorando a pobreza como fonte inesgotável de manutenção do *status quo* dessas mesmas elites.

Ocorre ainda que a torção dos postulados democráticos que se colocam, em certo sentido, como “revolucionários” deixam escapar algumas características que vem produzindo ressonâncias radioativas sobretudo nos mundos devastados pelas forças coloniais. Achille Mbembe (2017) apresenta em *Políticas da inimizade* quatro delas, aos quais ele chama paradigmas em transformação. Uma primeira característica estaria associada ao encurtamento do mundo e o repovoamento do planeta a partir das dinâmicas colonial e escravagista de conquista e que experimenta em nosso século uma mudança que é sacudida pela mobilidade populacional, restituindo os fluxos migratórios em larga escala, produzindo efeitos sobre o imaginário nacionalistas e identitários. Não obstante, tais movimentos também produzem reconfigurações nas políticas de acumulação e produção do valor à margem do trabalho (OLIVEIRA, 2017).



Decorre que dessas ondas migratórias, ou fluxos de repovoamento, surgiria então uma segunda característica que estaria associada diretamente às racionalidades humanistas que citei acima, desta vez um humanismo pautado gravitacionalmente no especismo, “deslocando populações autóctones, como um processo de hierarquização dos seres humanos e desqualificação da vida de outras espécies com fins de dominação” (OLIVEIRA, 2017, p. 193). O que está em transformação nesse quadro é justamente as tecnologias de dominação e controle não apenas dos espaços geográficos (e por consequência seu conjunto ecológico), mas também de automatização do corpo e inteligibilidade das raças reduzindo a condição humana a uma estrutura espectral de dominação multidimensional.

O terceiro ponto abordado por Mbembe diz respeito à “introdução generalizada de artefatos tecnológicos em todos os aspectos da vida social” (OLIVEIRA, 2017, p. 193). Trata-se de meticulosas políticas de automação, esvaziando não apenas o debate político, mas sobretudo os próprios postulados ético-político-cognitivo dos sujeitos. Uma espécie de *dessubjetivação* humana pautada por toda ordem de manipulação viável (biogenética, subjetiva, etc.). Daí decorre uma quarta característica cuja centralidade é justamente a manipulação da espécie humana a partir de tecnologias de inteligência artificial agenciada nas mais modernas técnicas neoliberais de acumulação e destruição. O uso de inteligência artificial não apenas movimentam os mercados, como acumula dados de comportamento humano que são imprescindíveis para as mais variadas estratégias econômicas, de controle e vigilância em tempo *real* (online), em modo 24/7.

Jonathan Crary (2014) em *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*, afirma que

No final do século XX, houve uma integração maior e muito mais abrangente do sujeito humano à “continuidade constante”<sup>10</sup> de um capitalismo 24/7 que sempre foi inerentemente global. Hoje, os domínios da comunicação, bem como da produção e da circulação de informação, operando permanentemente, penetram em todos os lugares. O alinhamento temporal do indivíduo com o funcionamento dos mercados, em desenvolvimento há dois séculos tornou irrelevantes as distinções entre trabalho e não trabalho, público e privado, vida cotidiana e meios institucionais organizados. Sob essas condições, continua sem controle a financeirização implacável de esferas antes autônomas de atividade social. O sono é a única barreira que resta, a única “condição natural” que subsiste e que o capitalismo não consegue eliminar (CRARY, 2014, p.84).

---

<sup>10</sup> Da qual falara Deleuze em *post-scriptum sobre a sociedade de controle*

É nesse campo minado, revestido pela áurea ficcional da democracia participativa como forma de promoção de justiça social, que a subjetividade humana vem sendo “estuprada” pelas forças neoliberais e os próprios sujeitos são atores nos seus próprios processos de aniquilação. Os modos de vigilância do capitalismo é uma realidade que vem colocando em risco os próprios sistemas democráticos. O Google, por exemplo, já anunciava desde o final do século XX que o século XXI seria sinônimo do que seu presidente à época anunciou como “economia da atenção” e “que as corporações globais dominantes seriam aquelas que lograssem mobilizar e captar o maior número de “globos oculares” (CRARY, 2014, pp. 84-85).

A política da inimidade, portanto, alcança as plataformas digitais num contínuo de vigilância e automação dos corpos e das subjetividades, tornando os próprios sujeitos uma extensão prática desses agenciamentos técnicos, promovendo o reconhecimento e a “tag” desses próprios sujeitos como “inimigos” num processo de diferenciação que se dá por via do desafeto. É evidente que nessa perspectiva, o consumo e as políticas acumulação não são descartadas, ao contrário, entram em novos agenciamentos uma vez que o

sucesso corporativo também será aferido pela quantidade de informação que pode ser extraída, acumulada e utilizada para prever e modificar o comportamento de qualquer indivíduo com identidade digital. Um dos objetivos de empresas como o Google, o Facebook e outras (daqui a cinco anos os nomes podem ser outros) é normalizar e tornar indispensável, como esboçou Deleuze, a ideia de uma interface contínua [...]. Na medida em que a oportunidade de transações eletrônicas de todo o tipo se torna onipresente, desaparecem os vestígios do que costumava ser a vida cotidiana livre de intrusões corporativas. A economia da atenção dissolve a distinção entre o pessoal e o profissional, entre entretenimento e informação, desbancados por uma funcionalidade compulsória de comunicação inerente e inexoravelmente 24/7 (CRARY, 2014, p. 85).

Reconhecimento nesse sentido é um *fluxo dual* e essa dinâmica, que vem sendo intensificada pela *modernização* dos sistemas de comunicação atreladas às estruturas de vigilância, vem sendo a alternativa ideal para a construção e rizomatização no imaginário social coletivo de um “outro” tipo de *inimigo* e de uma “outra” luta histórica. Com efeito, a luta terrenal contra os demônios, promovida pelos ideais neopentecostais, ganhou definitivamente espaço entre as tecnologias da informação e a operacionalização dos aparelhos ideológicos. Pautados pela ideia de que os neopentecostais constituem o *povo* escolhido por Deus, as mais ululantes políticas da inimidade vêm sendo promovidas. A

utilização da ideia do mal como uma luta terrenal contra os demônios, demonstra as estratégias estéticas, políticas e semióticas de combate às diferenças. O noticiário internacional recente, retratando os conflitos internos na Bolívia, está recheado de exemplos de como as democracias podem ser alijadas numa dinâmica ultraconservadora e radicalmente etnocêntrica pautadas pelos mais perversos princípios moralizantes de uma luta terrenal contra os demônios, associada às reconfigurações neoliberais e um profundo ressentimento étnico.

Acopla-se a isto, a transição religiosa que vem ganhando força vertiginosa na América Latina. Em outras palavras, estamos transitando de um catolicismo rumo a um evangelismo. Não que um seja pior ou melhor que o outro, mas certamente possuem características que devem ser observadas de perto quanto à construção de invenção, reconhecimento, controle e combate dos inimigos. No cerne mesmo do ideário neopentecostal reside uma lógica neoliberal em sua mais sombria faceta: o uso da fé como ferramenta de acumulação econômica em detrimento da profunda precarização dos sistemas democráticos, agenciada semioticamente pela ideologia da prosperidade,

Em outras palavras, a ideia ocidental de paraíso prometido corresponde a uma recusa da vida em sua natureza imanente de impulso de criação contínua. Em sua versão terrestre, o capital substituiu Deus na função de fiador da promessa, e a virtude que nos faz merecê-lo passou a ser o consumo: este constitui o mito fundamental do capitalismo avançado. Diante disso, é no mínimo equivocado considerar que carecemos de mitos na contemporaneidade: é exatamente através de nossa crença no mito religioso do neoliberalismo, que os mundos-imagem que este regime produz tornam-se realidade concreta em nossas próprias existências (ROLNIK, 2006, p. 5).

Isso efetiva uma dupla ressonância. Por um lado, uma despontencialização subjetiva, operando no conjunto social e, por outro, uma despolíticação subjetiva. De maneira que, as democracias liberais operam e materializam sua “pragmática”, acopladas às engrenagens capitalistas, necessitando profundamente da servidão, nas mais variadas práticas coloniais, dos racismos, das homotransfobias, da xenofobia e de inúmeras outras formas de obliteração da alteridade, usurpação de seus direitos, promoção da injustiça e alargamento do ódio. Entretanto,

O que pesa sobre a sustentação das democracias atuais é menos a recriação literal dessa violência, digamos, inaugural, e mais a dinâmica corrosiva que ela estabelece dentro das comunidades dado que não mais se podem recompor as mesmas fronteiras coloniais entre o “nós e eles”, separar os amigos dos

inimigos, por mais que se busque fazê-lo por meio de guerras ao terror e segregações étnicas, religiosas e raciais. Sendo assim, o grande perigo para as democracias e o nacionalismo é efetivamente o outro que surge no seu interior, e a reação a ele pelo fascismo e a guerra civil, a verdadeira grande ameaça (MBEMBE *apud* OLIVEIRA, 2017, 195).

O engajamento ativo na luta por emancipação e justiça social só ocorre quando processos de exclusão são perpetrados por via do ódio e da produção de diferença. Aqui, no entanto, cabe uma ressalva; a busca por reparação pode ocorrer através de perdas (materiais e afetivas, como de um ente querido por exemplo) no interior de grandes engrenagens sociais que efetivam a manutenção de assimetrias. Em todo caso, entretanto, o engajamento se dá por um sentido de “falta” ou “recusa”, que não se acopla à ideia de amor ou afetividade positiva.

O Grupo Conexão G de Cidadania LGBT de Favelas<sup>11</sup>, coletivo de pessoas LGBTQI+ moradoras de territórios de favelas onde eu coordeno alguns projetos, por exemplo, promove ações que visam a promoção de cidadania e visibilidade frente às opressões e vulnerabilização experimentadas por pessoas LGBTQI+ em favelas. No entanto, a existência do coletivo – enquanto ferramenta social de luta contra opressão e reparação de direitos – só é possível dada a conjuntura de negação total do reconhecimento da humanidade de pessoas LGBTQI+, em sua maioria negras e racializadas vivendo em favelas. Nesse sentido, a luta por justiça social é também uma luta contra o ódio e a produção de alteridade que perpassa as experiências subjetivas e identitárias dessas pessoas, numa engrenagem que busca desarticular as estratégias de animalização articuladas no imaginário coletivo social. Nesse sentido, é o “ódio”<sup>12</sup> e não o “amor” que produz – paradoxalmente – o desejo de reconhecimento, mesmo quando este reconhecimento é agenciado via políticas de matabilidade. Em outras palavras, o reconhecimento do Outro – a produção de alteridade – se dá frente à sua própria negação, ou seja, se reconhece o Outro enquanto o inimigo a ser eliminado e/ou descartado. Em sentido oposto, essa mesma dinâmica produz, no indivíduo subalternizado, o *desejo* e

<sup>11</sup> O grupo Conexão G é uma entidade da Sociedade Civil que funciona no Complexo da Maré há 14 anos.

<sup>12</sup> Tal proposição certamente contradiz a proposta de Honneth. Para ele, o ódio seria, para Honneth, resultado da falha de reconhecimento, uma vez que o reconhecimento é uma dinâmica positiva. Na medida em que o reconhecimento é um modo de “ser si mesmo em outro”. Minha tese vai em sentido oposto.



aspiração na luta por justiça social, promoção de direitos, etc., num movimento que tem no ódio e necessidade de sobrevivência seu epicentro. É importante frisar que é no interior dessa “lógica” do conflito que surge o *desejo* que, nessa conjuntura, opera enquanto um fluxo intensivo, um movimento cuja velocidade se dá na ordem e na materialidade do real, das urgências e não necessariamente das faltas. Em outras palavras, o desejo é um campo de afetação do *possível* e é por isso que ele é revolucionário (DELEUZE & PARNET, 1998), justamente na medida em que investe e aposta nos movimentos e articulações do real, o reelaborando, rearranjando, o fraturando e/ou desestruturando.

Portanto, é o desejo o agente que surge como a “chave” rumo às lutas não mais por reconhecimento<sup>13</sup> – pois esse, como vimos, ocorre de modo “meta-embriônico” a partir das próprias dinâmicas intersubjetivas que organizam as sociedades e culturas e seus modos de classificação – mas, transformação dos modos de organização cívico-institucionais a partir da invenção do outro enquanto *inimigo*.

### **Governo, vigilância e transexualidades nas fronteiras do Reconhecimento**

No escopo das políticas de alteridade, as transexualidades vêm colocando em xeque as concepções de gênero e expressão de gênero a partir de reivindicações nas esferas legislativa, executiva e judiciária como, por exemplo, a possibilidade de retificação do registro civil em pessoas que não desejam a cirurgia de transgenitalização ou mesmo ao colocar em “pane” os sistemas de acesso à saúde e “maternidade” a partir de reivindicações de homens transexuais que engravidaram<sup>14</sup>. Os instrumentos que operacionalizam, a nível institucional, as relações humanas dependem de fluxos de codificação que não são capazes de acompanhar os movimentos micropolíticos que estão

<sup>13</sup> Isso não quer dizer as lutas por reconhecimento sejam secundárias. Ao contrário, elas ocorrem simultaneamente às lutas pela própria reorganização social, mas se dá por via do desafeto. Ou seja, todo reconhecimento só se completa na mesma medida em que não há reconhecimento. Em outras palavras, não reconhecer é justamente reconhecer, reconhecer enquanto outro, descartável, excesso.

<sup>14</sup> O Sistema de Saúde brasileiro, em geral, reconhece que quem engravida são “mulheres” e programa todo sistema de informação e dados a partir dessa “codificação”, que permite que “mulheres” que estão grávidas possam, por exemplo, fazer o pré-natal, ter consultas obstétricas etc. Acontece que no caso dos homens transexuais (pessoas que nasceram com vagina e útero) esse fluxo de codificação sofre um corte justamente ao colocar em xeque que apenas “mulheres” engravidam. Homens transexuais retificados, ou seja, aqueles que retificaram nome e sexo no registro civil ao engravidarem e buscarem o sistema de saúde encontram dificuldades pois o sistema não entende que homens também possam engravidar. Tal impasse, em geral, retorna ao sistema judiciário que é convocado a dar uma “solução” à problemática.

em constante “mutação” dada as próprias dinâmicas sociais e interacionais que efetuam as relações socioculturais. Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011) consideram esse processo de codificação, que para eles ocorre no interior daquilo que eles nomeiam máquina territorial primitiva<sup>15</sup>, uma “crueldade” na medida em que, nas palavras dos autores, dá “ao homem uma memória” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 191) e continuam ao afirmar que

A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular, trocar, é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos, que são da terra. A essência do *socius* registrador, inscritor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisso: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar. [...] um sistema de avaliações que tem força de direito e relação aos diversos membros e partes do corpo [...] É que se trata de um ato de função, pelo qual o homem deixa de ser um organismo biológico e devém um corpo pelo, uma terra, sobre a qual seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius* (DELEUZE & GUATTARI, 2011, pp. 191-192)

A função do *socius*, para os autores, é dar uma memória coletiva ao homem, uma memória cujos signos componham verdadeiros sistemas – ou melhor, CISTemas – que se constituem como verdadeiras máquinas sociais<sup>16</sup>. E nessa engrenagem onde, a meu ver, o reconhecimento é coletivamente produzido e, desta forma, modos de *governo* (ou governamentalidade<sup>17</sup>) são instituídos.

<sup>15</sup> Para Deleuze e Guattari (2011), a máquina primitiva (ou máquina territorial/social primitiva) efetiva a codificação dos fluxos sociais. Para eles a máquina primitiva é uma megamáquina, na medida em que “codifica os fluxos de produção, os meios de produção, os produtores e consumidores [...] (p. 188). Para os autores de *O anti-Édipo*, uma crítica à Marx, “sociedade não é, primeiramente, um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado. Só há circulação quando a inscrição exige ou permite. Neste sentido, o procedimento da máquina territorial primitiva é o investimento coletivo dos órgãos; porque a codificação dos fluxos só se faz na medida em que os órgãos capazes, respectivamente, de produzi-los e cortá-los, instituídos como objetos parciais, distribuídos e fixados no *socius*” (p.189). Em suma, a sociedade é um *socius* onde o essencial é marcar (codificar) e ser marcado (codificado).

<sup>16</sup> Para Deleuze e Guattari (2011: 188), “a máquina social é literalmente uma máquina, independente de qualquer metáfora, uma vez que apresenta um motor imóvel e executa diversos tipos de cortes: extração de um fluxo, separação de cadeia, repartição de partes. Codificar fluxos implica todas estas operações”

<sup>17</sup> Proponho aqui uma pequena torção no conceito de Foucault, proposto em seu livro *Segurança, Território e População* (2008), introduzindo a partícula “bi” no meio do conceito de *governamentalidade* por entender que, em linhas gerais, os regimes de governamentalidade não efetuam controle e práticas de subjetivação somente às mentes e subjetividades, mas operacionalizam toda conjuntura dos códigos legais e institucionais, o campo das relações de saber e poder e mesmo os meios naturais. Nesse sentido, a partícula “bi” opera como um agenciamento para modos de governos que são sempre duais em sua estrutura de dominação: corpo-cultura, gênero-sexualidade, sociedade-leis etc.

Regimes de governo instituem, a partir da codificação dos fluxos sociais, uma *verdade* cujo princípio ou essência é a própria lógica dos fluxos inteligíveis. Ao borrar as fronteiras dos limites de gênero, as transexualidades fraturam os sistemas de reconhecimento que dependem em tudo das estruturas de codificação do *socius*. Esse borramento pode ser entendido como uma “ameaça” ao funcionamento das políticas de normalização e reconhecimento e é justamente esse componente de “ameaça” que produz a *inimizade* enquanto uma ferramenta paradoxal de reconhecimento. Para lidar com essa *ameaça*, as estruturas de *governo* – que são em tudo uma multiplicidade, como vimos acima – estabelecem práticas de vigilância que visam estabelecer rígidos limites aos modos de existir e de ser das transexualidades. Tais limites produzem efeitos diretos e indiretos nas próprias políticas de reconhecimento.

Em um livro chamado *Going Stealth: transgender politics and U.S surveillance practices*, Toby Beauchamp (2018) defende que as transexualidades produzem uma visibilidade suspeita, uma vez que acabam sendo entendidas como ameaças e estão sempre sobre o escrutínio social. De modo que as práticas de vigilância assumem uma centralidade através da qual a categoria das transexualidades é produzida, regulada e contestada (BEAUCHAMP, 2018). O autor cita como um dos exemplos, apresentados no livro, o caso do massacre de Virginia Tech, uma escola na Virgínia, Estados Unidos, em 2007 quando um telefonema de um dos pais de estudas à polícia relatou ter visto um ‘homem’ no campus usando uma peruca loira, sapatos altos e batom. O colégio foi interditado por mais de uma hora enquanto a segurança do campus e a polícia local vasculhavam o terreno e cada sala de aula sem localizar ninguém que se encaixasse na descrição. O caso descrito acima é emblemático, para o autor, uma vez que uma pessoa trans “foi marcada como suspeita injustamente” (BEAUCHAMP, 2018, p. 1, tradução minha).

Contudo, a suposta pessoa trans de Virginia Tech não se trata de um caso isolado, Beauchamp busca demonstrar em seu livro como as lógicas de inteligibilidade de gênero estão vinculadas às práticas de vigilância de Estado que identificam como ameaças com base nas categorias raciais, de gênero, nacionais etc., produzindo literalmente a “diferença”. Neste sentido, as práticas de vigilância assumem um protagonismo central

nas políticas de reconhecimento que atravessam os corpos e experiências trans. Beauchamp examina ainda uma série de questões, desde situações de acesso à banheiros e as práticas de triagem da TSA (*Transportation Security Administration* ou, em português, Administração para Segurança dos Transportes dos Estados Unidos da América) até o julgamento de Chelsea Manning para mostrar que as políticas de segurança e vigilância se estendem aos aspectos cotidianos mais ínfimos de nossas vidas generificadas. Em outras palavras, os regimes de governamentalidade literalmente utilizam estratégias de vigilância para monitorar, administrar, controlar e disciplinar cidadãos e, em geral, aqueles que apresentam um “risco maior” à segurança, numa dinâmica de codificação da diferença. Tal dinâmica ao mesmo tempo em que produz uma maior visibilidade e reconhecimento das transexualidades – que pode eventualmente ser benéfica nas políticas de reconhecimento – permite que o Estado e suas lógicas de vigilância rastreiem, mensurem e controlem de maneira mais eficaz corpos e identidades trans, num movimento que não escapa à política da *inimizade* discutida anteriormente.

Para Shoshana Zuboff (2019), o século XXI é a era do capitalismo de vigilância cujas lutas por um futuro da humanidade reconfiguram as fronteiras dos sistemas de poder. A autora identifica o gesto embrionário das políticas de vigilância em idos dos anos 2000 e aponta o Google como inventor e aquele que aperfeiçoou o capitalismo de vigilância tanto quanto um século atrás a General Motors inventou e aperfeiçoou o capitalismo gerencial. Para ela, os tentáculos do capitalismo de vigilância rapidamente se estenderam ao facebook e mais tarde à Microsoft. Zuboff argumenta que o objetivo do capitalismo de vigilância não é apenas coletar dados e informações dos usuários, mas sobretudo automatizar suas experiências e moldar nossas subjetividades, na medida em que nós não somos “clientes” do capitalismo de vigilância, ao contrário somos, como defende a autora, fonte inesgotável as suas estruturas de dominação e coleta de informação. Para Zuboff (2019:11, tradução minha), tal sistema acumula vastos domínios de novos conhecimentos *sobre nós e não para nós*.

As investigações de Zuboff produzem ressonâncias sobretudo quando nos deparamos com os inúmeros casos de denúncia de pessoas trans que foram impedidas pelo Facebook de utilizarem o nome social, alguns casos foram inclusive noticiados na



mídia<sup>18</sup>. As estruturas de vigilância não apenas mapeiam o acesso e monitoram o fluxo de dados, como literalmente produzem a gestão dos corpos e subjetividades que escapam das políticas de inteligibilidade de gênero. Embora pareça paradoxal, tais regimes colaboram para o engajamento ativo das pessoas na luta por justiça social e acesso a direitos uma vez que são “marcados” ou codificados como ameaças ou *inimigos* de um CISistema que produz simultaneamente – e controversamente – Reconhecimento.

### **Considerações Finais**

Os modos de governo são definidos pela codificação dos fluxos sociais que mantém paradoxalmente as próprias políticas de reconhecimento. Ao identificar a diferença, num plano caótico de produção de alteridade, os sistemas de inteligibilidade social e de gênero efetivam o próprio reconhecimento, numa dinâmica regida pela política da inimizade. Nesse sentido, amor, solidariedade e justiça são elementos que não estão na base do reconhecimento, mas, ao contrário, são “produtos” das políticas de diferenciação, num processo contínuo de invenção e reconfiguração das estruturas sociais.

Nessa dinâmica, as transexualidades habitam os limites (est)éticos na (im)possibilidade de reconhecimento, uma vez que a política de reconhecimento é sempre caótica e paradoxal e movida a partir das políticas de inimizade que tem suas bases fincadas em estruturas ou engrenagens maquinicas que automatizam e modulam nossas subjetividades e identidades. Ao alimentar suas redes sociais ou mesmo criar contas de e-mail e cadastros em sites diversos, por exemplo, as pessoas fornecem uma quantidade ilimitada de informação para *regimes de governo* e vigilância que operacionalizam os modos de sociabilidade, agenciando práticas de reconhecimento e as próprias lutas sociais nas quais os indivíduos são convocados a ser engajar.

Nessa perspectiva, a política de reconhecimento se dá sempre pela negação e produção de diferença, por mais contraditório que possa parecer. Os modos de governo –

---

<sup>18</sup> Em uma matéria publica em 06 de abril de 2018 no Jornal Nexo, a artista Lyz Parayzo denuncia que o Facebook impediu o acesso ao seu perfil por alegar que seu nome era falso e, para que a artista tivesse seu acesso reestabelecido, ela deveria enviar uma cópia de seu documento de identidade. Ver matéria completa aqui: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2018/04/06/Como-o-Facebook-tem-impedido-que-transusem-o-nome-social-na-rede>.

como os adotados pelo governo estadunidense por exemplo – e vigilância – conforme brevemente explicitado acima no caso Facebook – operam a partir das lógicas de diferença e inimizade e contribuem para o engajamento nas lutas sociais.

### Referências

- BEAUCHAMP, Toby. **Going Stealth: transgender politics and U.S surveillance practices**. Durham: Duke University Press, 2018.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2014.
- CRENSHAW, Kimberle. 1991. **Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color**. Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6 Julho, 1991. pp. 1241-1299
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRASER, Nancy. e HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange**. Londres: Verso, 2003.
- FUHRMANN, Nadia. **Luta por reconhecimento: reflexões sobre a teoria de Axel Honneth e as origens dos conflitos sociais**. Barbarói, nº 38, Jan./Jun. de 2013, pp. 79 – 96.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- OLIVEIRA, Susan de. **Políticas da Inimizade (resenha)**. REBELA, v.7, n.1. jan./abri. 2017.
- PANOFSKY, Erwin. **A história da arte como uma disciplina humanística**. In: Significado nas Artes Visuais. São Paulo: Perspectiva, 2014
- ROLNIK, Suely. **Geopolítica da cafetinagem**. PUC/SP, Núcleo de Subjetividade, maio/2016.
- ZUBOFF, Shoshana. **The age of surveillance capitalism: the fight for a new frontier of power**. New York: PublicAffairs, 2019.

## **GOVERNMENT, SURVEILLANCE, AND TRANSSEXUALITIES:**

Ethical limits and the (im)possibility of subjective-identitary recognition

**Abstract:** This article aims to discuss Recognition policies (HONNETH, 2009) based on the idea of enmity (MBEMBE, 2017). I take as an analytical tool the concepts of government, surveillance and transsexuality to shed light on the modes of production of difference and alterity that are managed within the paradoxical policies of recognition. In this way, I defend that the recognition policies operate based on a rationality that, by denying the *Other*, makes its existence effective, even if it is a strategy of hatred and or annulment. The *Other*, recognized by hatred, is the enemy whose policies of maturity aims to eliminate, in this case there would be a rupture in the process in the intelligibility of the recognition process, as proposed by Honneth (2009), “situating” the trans-subjectivities in the field of enmities, paradoxically produces a policy of recognizing these experiences as something that escapes the universal category, thus inventing difference itself.

**Keywords:** Recognition; Transsexualities; Government; Surveillance; Difference.

**Recebido:** 27/05/2020

**Aceito:** 22/12/2020