

## Foucault, Herculine e a política da descontinuidade sexual

Judith Butler

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 140-155. Aqui publicado com a autorização da Editora.

A crítica genealógica de Foucault proporcionou uma maneira de criticar as teorias lacanianas e neolacanianas que consideram ininteligíveis as formas marginais de sexualidade. Escrevendo nos termos de um Eros libertário, Foucault entende que a sexualidade é saturada de poder, e oferece uma visão crítica das teorias que reivindicam uma sexualidade anterior ou posterior à lei. Contudo, ao considerarmos aquelas ocasiões textuais em que Foucault critica as categorias do sexo e o regime de poder da sexualidade, torna-se claro que sua teoria sustenta um ideal emancipatório não reconhecido, que se mostra cada vez mais difícil de manter, mesmo dentro do rigorismo de seu próprio aparato crítico.

A teoria da sexualidade de Foucault, apresentada em *A história da sexualidade: Volume I*, é de algum modo contraditada em sua pequena mas significativa introdução aos diários que ele publicou de Herculine Barbin, um hermafrodita francês do século XIX. No nascimento, atribuíram o sexo “feminino” a Herculine. Na casa dos vinte anos, após uma série de confissões a padres e médicos, ela/ele foi legalmente obrigada/o a mudar seu sexo para “masculino”. Os diários que Foucault afirma ter encontrado são publicados nessa coletânea, juntamente com os documentos médicos e legais que discutem as bases sobre as quais foi decidida a designação de seu “verdadeiro” sexo. Um conto satírico do alemão Oscar Panizza também é incluído. Foucault fornece uma introdução para a tradução inglesa do texto, na qual questiona se a noção de um sexo verdadeiro é necessária. Inicialmente, essa questão parece se articular numa continuidade com a genealogia crítica da categoria de “sexo” por ele apresentada perto da conclusão do primeiro volume de *A história da sexualidade*. Entretanto, os diários e a introdução oferecem uma oportunidade para refletir sobre a leitura de Herculine por Foucault em contraste com sua teoria da sexualidade em *A história da sexualidade: Volume I*. Embora argumente nesta obra que a sexualidade é coextensiva ao poder, Foucault deixa de reconhecer as relações de poder concretas que tanto constroem como condenam a sexualidade de Herculine. Na verdade, ele parece romancear o mundo de prazeres de Herculine, que é apresentado como o “limbo feliz de

uma não identidade” (xiii), um mundo que ultrapassa as categorias do sexo e da identidade. O reaparecimento de um discurso sobre a diferença sexual e as categorias do sexo nos próprios escritos autobiográficos do hermafrodita levam a uma leitura alternativa de Herculine, em contraste com a apropriação com a apropriação e à recusa romanceadas de seu texto por Foucault.

No primeiro volume de *A história da sexualidade*, Foucault argumenta que o construto unívoco do “sexo” (a pessoa é de um sexo e, portanto, *não* é de outro) é (a) produzido a serviço da regulação e do controle sociais da sexualidade; (b) oculta e unifica artificialmente uma variedade de funções sexuais distintas e não relacionadas e (c) então aparece no discurso como *causa*, como uma essência interior que tanto produz como torna inteligível todo tipo de sensação, prazer e desejo como específicos de um sexo. Em outras palavras, do ponto de vista causal, os prazeres corporais não são meramente redutíveis a essa essência aparentemente específica do sexo, mas se tornam prontamente interpretáveis como manifestações ou *signos* desse “sexo”<sup>1</sup>.

Em oposição a essa falsa construção do “sexo” como unívoco e causal, Foucault engaja-se num discurso inverso, que trata o sexo como *efeito* e não como origem. Em lugar do “sexo” como causa e significação originais e contínuas dos prazeres corporais, ele propõe a “sexualidade” como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de “sexo” como parte da estratégia para ocultar e portanto perpetuar as relações de poder. Uma das maneiras pelas quais o poder é ocultado e perpetuado é pelo estabelecimento de uma relação externa ou arbitrária entre o poder, concebido como repressão ou dominação, e o sexo, concebido como energia vigorosa mas toldada, à espera de libertação ou auto-expressão autêntica. A utilização desse modelo jurídico presume não só que a relação entre poder e sexualidade é ontologicamente distinta, mas que o poder funciona sempre e unicamente para subjugar ou libertar um sexo fundamentalmente intacto, auto-suficiente, e diferente do próprio poder. Quando o “sexo” é essencializado dessa maneira, torna-se ontologicamente imune às relações de poder e à sua própria historicidade. Como resultado, a análise da sexualidade descamba em análise do “sexo”, e qualquer indagação sobre a produção histórica da própria categoria de “sexo” é impedida por essa causalidade invertida e falsificadora. Segundo Foucault, não só o “sexo” precisa ser recontextualizado nos termos de uma *sexualidade*, mas o poder jurídico tem de ser repensado como uma construção produzida por um poder generativo que, por sua vez, oculta o mecanismo de sua própria produtividade.

A noção de sexo acarretou uma inversão fundamental; tornou possível inverter a representação das relações entre poder e sexualidade, fazendo esta última aparecer não *em sua relação essencial e positiva com o poder*, mas como enraizada numa urgência específica e irreduzível que o poder faz todo o possível para dominar (154).

Em *A história da sexualidade*, Foucault toma posição explicitamente contra os modelos emancipatórios ou libertários da sexualidade, pois eles se conformam a um modelo jurídico que não reconhece a produção histórica do “sexo” como categoria, isto é, como “efeito” mistificador das relações de poder. Seu ostensivo problema com o feminismo também parece se manifestar aqui: enquanto a análise feminista toma como ponto de partida a categoria de sexo, e assim, segundo ele, a restrição binária que pesa sobre o gênero, Foucault entende seu próprio projeto como uma indagação acerca de como as categorias de “sexo” e diferença sexual são construídas nos discursos como aspectos necessários da identidade corporal. Do ponto de vista desse autor, o modelo jurídico da lei que estrutura o modelo emancipatório feminista pressupõe que o sujeito da emancipação, em algum sentido o “corpo sexuado”, não necessita de uma desconstrução crítica. Como observou Foucault sobre alguns esforços humanistas de reforma das prisões, o sujeito criminoso que se beneficia da emancipação pode estar muito mais profundamente acorrentado do que terá originalmente pensado o humanista. Para Foucault, ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais, é ter a lei que norteia essas regulações situada como princípio formador do sexo, do gênero, dos prazeres e dos desejos, e como princípio hermenêutico de auto-interpretação. A categoria do sexo é, assim, inevitavelmente reguladora, e toda análise que a tome acriticamente como um pressuposto amplia e legitima ainda mais essa estratégia de regulação como regime de poder/conhecimento.

Ao editar e publicar os diários de Herculine, Foucault está claramente tentando mostrar como um corpo hermafrodita ou intersexuado denuncia e refuta implicitamente as estratégias reguladoras da categorização sexual. Para pensar que o “sexo” unifica funções e significados corporais que não tem correlação necessária uns com outros, ele prediz que o desaparecimento do “sexo” resultará numa feliz dispersão dessas várias funções, significados, órgãos e processos psicológicos e somáticos, bom como na proliferação de prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposto pelos sexos unívocos na relação binária. Segundo Foucault, no mundo habitado por Herculine, os prazeres corporais não significam imediatamente o “sexo” como sua causa primária e significado último; é um

mundo, afirma ele, em que há “sorrisos pairando a toa” (xiii). De fato, estes são prazeres que transcendem claramente a regulação que lhes é imposta, e aqui nós vemos o deleite sentimental de Foucault com o próprio discurso emancipatório que sua análise em *A história da sexualidade* deveria substituir. Segundo este modelo foucaultiano de política sexual emancipatória, a derrubada do “sexo” resulta na liberação da multiplicidade sexual primária, uma noção não muito distante da postulação psicanalítica do polimorfismo perverso primário ou da noção de Marcuse de um Eros bissexual original e criativo, posteriormente reprimido por uma cultura instrumentista.

A diferença significativa entre as posições de Foucault no primeiro volume de *A história da sexualidade* e sua introdução a *Herculine Barbin* já pode ser observada como uma tensão não resolvida que está presente na própria *história da sexualidade* (em que ele faz referência aos prazeres “bucólicos” e “inocentes” da troca intergeracional, vigente antes da imposição das várias estratégias reguladoras[31]). Por um lado, Foucault quer argumentar que não existe um sexo em si que não seja produzido por interações complexas de discurso e poder, que mais parece uma “multiplicidade de prazeres” *em si* que não é efeito de qualquer interação específica de discurso/poder. Em outras palavras, Foucault invoca o tropo de uma multiplicidade pré-discursiva que efetivamente pressupõe uma sexualidade “antes da lei”, a rigor, uma sexualidade a espera de sua emancipação dos grilhões do “sexo”. Por outro lado, ele insiste oficialmente em que a sexualidade e o poder são coextensivos, e em que não devemos pensar que, ao dizermos sim ao sexo, estamos dizendo não ao poder. Em seu modo antijurídico e antiemancipatório, o Foucault “oficial” argumenta que a sexualidade situa-se sempre no interior das matrizes de poder, sempre produzida ou construída no bojo de práticas históricas específicas, tanto discursivas como institucionais, e que o recurso a uma sexualidade antes da lei é ilusório e cúmplice das políticas sexuais emancipatórias.

Os diários de Herculine fornecem uma oportunidade de ler Foucault contra ele mesmo, ou talvez, mais apropriadamente, de denunciar a contradição que constitui esse tipo de convocação antiemancipatória à liberdade sexual. Herculine, chamada Alexia ao logo do texto, narra a história de sua trágica situação de quem vive uma vida injusta de vitimização, falsidades, anseios e insatisfação inevitável. Desde seu tempo de menina, relata ela/ele, era diferente das outras meninas. Essa diferença é causa de estados alternados de angústia e envaidecimentos ao logo da história, mas está presente na medida em que um conhecimento tácito de antes da lei se torna ator explícito da história. Ainda que Herculine

não comente diretamente sua anatomia nos diários, os laudos médicos, publicados por Foucault juntamente com os diários de Herculine, sugere que seria razoável dizer que ela/ele possuía o que se poderia descrever como um pequeno pênis ou um clitóris aumentado; que onde deveria estar a vagina, havia um “beco sem saída”, como disseram os médicos; e que, além disso, ela não parecia não ter seios femininos identificáveis. Também havia, parece, alguma capacidade de ejaculação que não é plenamente esclarecida pelos documentos médicos. Herculine nunca se refere à anatomia como tal, mas relata sua condição em termos de erro natural, errância metafísica, estado de desejo insaciável e solidão radical, situação que se transformou, antes de seu suicídio, em raiva manifesta, primeiro dirigida contra os homens, mas finalmente contra o mundo como um todo.

Em termos elípticos, Herculine conta suas relações com as meninas da escola, com as “mães” do convento e, finalmente, sua ligação apaixonada com Sara, que se tornou sua amante. Atormentada inicialmente pela culpa, e depois por alguma enfermidade genital inespecífica, Herculine expõe seu segredo a um médico e a um padre, num conjunto de atos de confissão que acabam forçando sua separação de Sara. As autoridades confirmam e efetuam sua transformação jurídica em homem, com o que ela/ele é legalmente obrigada/o a se vestir com roupas masculinas e exercer vários direitos de homem na sociedade. Escritos em tom sentimental e melodramático, os diários relatam um sentimento de crise perpétua, que culmina no suicídio. Poder-se-ia argumentar que, antes da transformação legal de Alexia em homem, ela/ele estava livre para desfrutar dos prazeres que de fato estão livres das pressões jurídicas e reguladoras da categoria do “sexo”. Foucault parece deveras pensar que os diários fornecem uma visão justamente desse campo não regulado dos prazeres, anterior à lei do sexo unívoco. Sua leitura, contudo, constitui uma interpretação radicalmente equivocada do modo como esses prazeres estão desde sempre embutidos na lei difusa mas inarticulada, gerados na verdade, pela própria lei que pretensamente desafariam.

A tentação de romancear a sexualidade de Herculine como jogo utópico de prazeres, anterior às restrições do “sexo”, deve certamente ser rejeitada. Entretanto, ainda é possível colocar a questão alternativa de Foucault: que práticas e convenções sociais produzem a sexualidade nesta forma? Ao explorarmos esta pergunta, penso eu, nós temos a oportunidade de compreender algo sobre: (a) a capacidade produtiva do poder - isto é, o modo como as estratégias reguladoras produzem os sujeitos que vêm a subjugar; e (b) o mecanismo específico mediante o qual o poder produz a sexualidade no contexto dessa

narrativa autobiográfica. A questão da diferença sexual ressurge sob uma nova luz ao deixarmos de lado a reificação metafísica da sexualidade múltipla e nos indagarmos se no caso de Herculine, sobre as estruturas narrativas e convenções políticas e culturais concretas que produzem e regulam os beijos de ternuras, os prazeres difusos e os frêmitos barrados e transgressores do mundo sexual de Herculine.

Dentre as várias matrizes de poder que produzem a sexualidade entre Herculine e suas parceiras, figuram claramente as convenções sobre a homossexualidade feminina, a qual tanto é estimulada como condenada pelo convento e pela ideologia religiosa que o sustenta. Uma coisa que sabemos sobre Herculine é que ela/ele lia e lia muito, que sua educação oitocentista francesa abrangia os clássicos e o romantismo francês, e que sua própria narrativa ocorre nos termos de um conjunto de convenções literárias estabelecidas. Na verdade, essas convenções produzem e interpretam para nós aquela sexualidade que tanto Foucault como Herculine consideram estar fora de qualquer convenção. As narrativas românticas e sentimentais de amores impossíveis também parecem contar para a produção de todo tipo de desejo e sofrimento no texto em questão, como fazem as lendas cristãs de santos malfadados, os mitos gregos dos andróginos suicidas e, obviamente, a figura do Cristo. Seja “antes” da lei, como sexualidade múltipla, ou “fora” da lei, como transgressão antinatural, esses posicionamentos estão invariavelmente “dentro” de um discurso que produz a sexualidade e depois oculta essa produção mediante a configuração de uma sexualidade corajosa e rebelde, “fora” do próprio texto.

Claro que o esforço de explicar as relações sexuais de Herculine com as meninas por meio do componente masculino de sua duplicidade biológica é a tentação constante do texto. Se Herculine deseja uma menina, então talvez haja provas, nas estruturas hormonais ou cromossômicas ou na presença anatômica de um pênis imperfurado, a sugerirem presença de um sexo mais distinto, masculino, o qual geraria subsequentemente a capacidade e o desejo heterossexuais. Os prazeres, os desejos, os atos - não emanariam eles, e algum sentido, do corpo biológico? E não haveria uma maneira de compreender essa emanção como causalmente exigida por esse corpo e expressiva de sua especificidade sexual?

Talvez porque o corpo de Herculine é hermafrodito, é especialmente árdua a luta para separar conceitualmente a descrição de suas características sexuais primárias, de um lado, e de outro, sua identidade de gênero (seu sentido de seu próprio gênero, o qual diga-

se de passagem, está permanentemente em modificação e longe de ser claro) e a direção e os objetos de seu desejo. Ela/ele própria/o presume em vários momentos que seu corpo é a causa de sua confusão de gênero e de seus prazeres transgressivos, como se fossem ambos tanto resultado como manifestação de uma ausência que de algum modo fica fora da ordem natural/metafísica das coisas. Contudo, ao invés de entender seu corpo anômalo como a causa de seu desejo, sua aflição, seus casos e suas confissões, devemos ler esse corpo, aqui plenamente textualizado, como o signo de uma ambivalência insolúvel, produzida pelo discurso jurídico sobre o sexo unívoco. No lugar da univocidade, deixamos de descobrir a multiplicidade, como Foucault gostaria; ao invés disto, deparamos com uma ambivalência fatal, produzida pela lei proibitiva, e que apesar de todos os felizes efeitos dispersivos, culmina no suicídio de Herculine.

Se seguirmos a narrativa auto-expositiva de Herculine, ela mesma uma espécie de produção confessional do eu, parece uma predisposição sexual é de ambivalência desde o início, que sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias “irmãs” e “mães” da família ampliada do convento, e a proibição absoluta de levar esse amor longe demais. Inadvertidamente, Foucault sugere que o “limbo feliz de uma não identidade” de Herculine tornou-se possível mediante uma formação historicamente específica de sua sexualidade, a saber, “sua existência seqüestrada na companhia quase exclusiva de mulheres”. Esta “estranha felicidade”, como ele a descreve, era ao mesmo tempo “obrigatória e proibida” no âmbito das convenções do convento. Sua sugestão clara aqui é de que esse ambiente homossexual, estruturado como era por um tabu erotizado, tinha características tais que o “limbo feliz de uma não identidade” foi sutilmente promovido. Neste ponto, Foucault se retrata num ápice da sugestão sobre a participação de Herculine numa prática de convenções homossexuais femininas, insistindo em que o que está em jogo é mais a “não identidade” do que uma variedade de identidades femininas. Ocupasse Herculine a posição discursiva da “homossexual feminina”, isso representaria, na visão de Foucault, um compromisso com a categoria do sexo - precisamente o que Foucault quer que a narrativa de Herculine nos persuada a rejeitar.

Mas talvez Foucault queira as coisas de ambas as maneiras; na verdade, ele quer sugerir implicitamente que os contextos homossexuais produzem a não identidade - a saber, que a homossexualidade é um instrumento para derrubar a categoria do sexo. Observe-se, na seguinte descrição foucaultiana dos prazeres de Herculine, como a categoria



do sexo é ao mesmo tempo invocada e recusada: a escola e o convento “promovem os delicados prazeres que a não identidade sexual descobre e provoca quando é desviada em meio a todos esses corpos semelhantes uns aos outros”. (xiv) Foucault presume aqui que a semelhança desses corpos condiciona o limbo feliz de sua não identidade, uma formulação difícil de aceitar tanto lógica quanto historicamente, e também como descrição adequada de Herculine. É a consequência de sua semelhança que condiciona o jogo sexual das jovens do convento, ou será, antes, a presença erotizada da lei interditora do homossexualismo que produz esses prazeres transgressivos na modalidade compulsória de um confessionário? Herculine sustenta seu discurso de diferença sexual mesmo neste contexto ostensivamente homossexual: ela/ele nota e goza de sua diferença em relação às jovens que deseja, e contudo essa diferença não é uma simples reprodução da matriz homossexual do desejo. Ela/ele sabe que sua posição nessa troca é transgressiva, que ela é “usurpadora” de uma prerrogativa masculina, como ela/ele diz, e que contesta tal privilégio até mesmo ao reproduzi-lo.

A linguagem da usurpação sugere uma participação as próprias categorias das quais ela/ele se sente inevitavelmente distanciada/o, insinuando também as possibilidades desnaturalizadas e fluidas de tais categorias, posto não mais estarem vinculadas, causal ou expressivamente, à presumida fixidez do sexo. A anatomia de Herculine não fica fora das categorias do sexo, mas confunde e redistribui seus elementos constitutivos; na verdade, a livre interação do atributos tem o efeito de denunciar o caráter ilusório do sexo como substrato substantivo permanente ao qual esses vários atributos devem presumivelmente aderir. Além disso, a sexualidade de Herculine constitui um conjunto de transgressões de gênero que desafia a própria distinção entre as trocas eróticas heterossexuais e lésbicas, subestimando seus pontos de convergência e redistribuição ambíguas.

Mas parece que somos obrigados a perguntar: não há, mesmo no âmbito de uma ambigüidade sexual discursivamente constituída, algumas questões atinentes ao “sexo” e, na verdade, à sua relação com o “poder”, que impõem limites ao livre jogo das categorias sexuais? Em outras palavras, até que ponto o jogo é livre, seja ele concebido como multiplicidade libidinal pré-discursiva ou como multiplicidade discursivamente constituída? A objeção original de Foucault à categoria de “sexo” é que ela impõe o artifício da unidade e da univocidade a um conjunto de funções e elementos sexuais ontologicamente distintos. Foucault constrói o binário de uma lei cultural artificial que reduz e distorce aquilo que poderíamos compreender como uma *heterogeneidade natural*. A/o própria/o Herculine refere-



se à sua sexualidade como “essa incessante natureza da natureza contra a razão” (103). Um rápido exame desses “elementos”, distintos, entretanto, sugere sua completa medicalização como “funções”, “sensações”, e mesmo “impulsos”. Assim, a heterogeneidade à qual Foucault faz apelo é ela própria construída pelo discurso médico, que ele caracteriza como lei jurídica repressiva. Mas o que é essa heterogeneidade que Foucault parece louvar, e a que propósito serve?

Se ele afirmasse claramente que a não identidade sexual é promovida em contextos homossexuais, pareceria identificar os contextos heterossexuais precisamente como aqueles em que a identidade se constitui. Nós já sabemos que ele entende as categorias de sexo e de identidade em geral como efeito e instrumento de um regime sexual regulador, mas não fica claro que essa regulação é reprodutiva ou heterossexual, ou alguma outra coisa. Produz essa regulação da sexualidade identidades masculinas e femininas no âmbito de uma relação binária simétrica? Se a homossexualidade produz a não identidade sexual, então a própria homossexualidade não depende mais de identidades *parecidas* umas com as outras; na verdade, nem poderia mais ser descrita como tal. Mas se homossexualidade pretende designar o lugar de uma heterogeneidade libidinal *inominável*, talvez possamos nos perguntar se essa não é, ao invés disso, um amor que não pode ou não ousa dizer seu nome. Em outras palavras, Foucault que só deu uma entrevista sobre homossexualidade e sempre resistiu ao momento confessional em sua própria obra, todavia nos apresenta as confissões de Herculine, e de modo desconcertantemente didático. Tratar-se-á de uma confissão velada, que presume uma continuidade ou paralelo entre sua vida e a dela?

Na capa da edição francesa, ele observa que Plutarco entendia que as pessoas ilustres constituem vidas paralelas, as quais, em certo sentido, percorrem linhas infinitas que se encontram finalmente na eternidade. Ela adverte que algumas vidas se afastam da trilha do infinito e correm o risco de desaparecer numa obscuridade de que nunca serão resgatadas - vidas que não trilham o caminho “reto”, por assim dizer, da eterna comunidade da grandeza, mas se desviam e ameaçam torna-se totalmente irrecuperáveis. “Isso seria o inverso de Plutarco”, escreve ele, “vidas paralelas que nada poderá reunir novamente” (minha tradução). Aqui, a referência textual é claramente à separação de Herculine, ao nome masculino adotado (ainda que com uma curiosa terminação feminina), e a Alexia, o nome que designava Herculine no gênero feminino. Mas trata-se também de uma referência a Herculine e Sara, sua amante, que são literalmente separadas e cujos caminhos obviamente divergem. Mas talvez, em algum sentido, a vida de Herculine seja

também paralela à vida de Foucault, precisamente no sentido e que podem sê-lo as vidas divergentes, que absolutamente não são “retas”. De fato, talvez Herculine e Foucault sejam paralelos, não em qualquer sentido literal, mas em sua própria contestação do literal enquanto tal, especialmente quando aplicado às categorias do sexo.

A sugestão de Foucault, no prefácio, de existirem corpos que são em algum sentido “semelhantes” uns aos outros, desconsidera a singularidade hermafrodita do corpo de Herculine, bem como a apresentação que ela/ele faz de si mesma/o, dizendo-se muito diferente das mulheres que deseja. Aliás, após alguns tipos de intercâmbio sexual, Herculine passa a usar a linguagem da apropriação e do triunfo, declarando abertamente que Sara é sua propriedade eterna ao observar: “daquele momento em diante, Sara me perverteu...!!!”. (51) Por que então Foucault resistiria ao próprio texto que quer usar para fazer sua asserção? Na única entrevista que deu sobre a homossexualidade, James O’Higgins, o entrevistador, observou que “há uma tendência crescente nos círculos intelectuais americanos, particularmente entre as feministas radicais, a fazer distinção entre as homossexualidades masculina e feminina”, posição, argumentou ele, que afirma que coisas fisicamente muito diferentes acontecem nos dois tipos de encontro, e que as lésbicas tendem a preferir a monogamia e coisas similares, ao passo que os homens gays em geral não fazem. Foucault responde com uma gargalhada, sugerida pelos colchetes [“risos”], e diz: “Tudo o que posso fazer é explodir numa gargalhada.”<sup>2</sup> Essa mesma risada explosiva, podemos lembrar, também ocorreu após a leitura de Borges por Foucault, relatada no prefácio de *Les mots et les choses* [“As palavras e as coisas”]:

Este livro nasceu de uma passagem de Borges, da gargalhada que abalou, quando li a passagem, todos os marcos familiares de meu pensamento... rompendo todas as superfícies ordenadas e todos os planos com que estamos acostumados a domesticar a selvagem profusão das coisas existentes, continuando muito tempo depois a perturbar e ameaçar de colapso nossas velhas distinções entre o Mesmo e o Outro.<sup>3</sup>

Naturalmente a passagem é da enciclopédia chinesa, que confunde a distinção aristotélica entre as categorias universais e os casos particulares. Mas há também a gargalhada corrosiva de Pierre Rivière, cuja destruição assassina de sua família, ou talvez, para Foucault, *da* família, parece negar literalmente as categorias do parentesco, e por extensão, do sexo<sup>4</sup>. E há, claro, a gargalhada agora famosa de Bataille, a qual, como nos conta Derrida, em “*Escritura e Diferença*”, designa o excesso que escapa ao domínio

conceitual da dialética hegeliana<sup>5</sup>. Foucault parece rir precisamente porque a questão instaura o próprio binário que ele busca afastar, esse lúgubre binário do Mesmo e do Outro que tem perturbado não só o legado da dialética, mas igualmente a dialética do sexo. E depois, decerto, rompe a plácida superfície constituída pelo olhar petrificante, deixando claro que a dialética do Mesmo e do Outro se dá em conformidade com o eixo da diferença sexual<sup>6</sup>. Num gesto que ecoa timidamente a história da Medusa, a/o própria/o Herculine escreve sobre “a fria fixidez do meu olhar [que] parece congelar” (105) os que encontram.

Mas há, é claro, Irigaray, que denuncia a dialética do Mesmo e do Outro como um falso binário, a ilusão de uma diferença simétrica consolida a economia metafísica do falocentrismo, a economia do Mesmo. Em seu ponto de vista, tanto o Mesmo quanto o Outro são marcados como masculinos; o outro é apenas uma elaboração negativa do sujeito masculino, com o resultado de que o sexo feminino é irrepresentável - ou seja, é o sexo que, nessa economia significativa, não o é. Mas também não o é também no sentido de que escapa à significação unívoca característica do Simbólico, e de que não é uma identidade substantiva, mas sempre e somente uma relação indeterminada de diferença na economia que o representa como ausente. Trata-se do sexo que não é “um” no sentido de que é múltiplo e difuso em seus prazeres e em seu modo de significação. De fato, talvez os prazeres aparentemente múltiplos de Herculine se qualificassem como a marca do feminino, em sua polivalência e sua recusa a se submeter aos esforços reprodutivos de significação unívoca.

Não nos esqueçamos, porém, da relação de Herculine com a gargalhada, que parece se manifestar duas vezes, primeiro, no medo de ser *objeto* de risadas (23) e depois como a gargalhada de desdém que ela/ele dirige contra o médico, por quem ela/ele perde o respeito depois que ele não consegue contar às autoridades apropriadas as irregularidades naturais que lhe tinham sido reveladas. (71) Para Herculine, portanto, gargalhada parece designar humilhação ou desdém, duas posições inequivocamente ligadas a uma lei condenatória, estando a ela sujeitas como seu instrumento ou objeto. Herculine não esta fora da jurisdição dessa lei; até mesmo seu exílio é compreendido à luz do modelo da punição. Logo na primeira página, ela/ele relata que seu “lugar não foi marcado [*pás marquéé*] neste mundo que me evitou”. E ela/ele articula o sentido inicial de abjeção que depois é sancionado, primeiro como filha ou amante dedicada, a ser assemelhada a um “cão” ou um “escravo”, e depois finalmente em forma plena e fatal, quando ela/ele é expulsa e se expulsa do âmbito de todos os seres humanos. A partir deste isolamento pré-

suicida, ela/ele afirma elevar-se acima de ambos os sexos, mas seu ódio se volta mais plenamente contra os homens, cujo “direito” ela/ele tentou usurpar em sua intimidade com Sara, e aos quais ela/ele agora culpa sem restrições como aqueles que de algum modo proibiram a ela/ele a possibilidade do amor.

No começo da narrativa, ela/ele apresenta dois parágrafos de só uma frase, “paralelos” um ao outro e sugestivos de uma incorporação melancólica dopai perdido, de um adiamento do ódio ao abandono pela instauração estrutural dessa negatividade em sua identidade e seu desejo. Antes de nos dizer que foi muito cedo abandonada/o pela mãe, e sem aviso prévio, ela/ele nos conta que, por razões não declaradas, passou alguns anos num lar para crianças abandonadas e órfãs. Ela/ele se refere às “pobres criaturas privadas de seu perco e do amor de mãe”. Na sentença seguinte, ela/ele faz referência a essa instituição como um “refúgio [*asile*] de sofrimento e aflição” e na frase a seguir, fala do pai, “que a morte súbita arrancou... da terna afeição de minha mãe”. (4) Ainda que seu próprio abandono seja aqui duas vezes desviado pela piedade por outros que subitamente se viram sem mãe, ela/ele estabelece uma identificação por intermédio desse desvio, que reaparece posteriormente como a triste situação conjunta de pai e filha, arrancados às carícias maternas. Os desvios do desejo são semanticamente compostos, por assim dizer, à medida que Herculine vai em frente, enchendo-se de paixão por “mãe” após “mãe”, e então apaixonando-se por várias “filhas” de mães, o que escandaliza todas as mães. Sem dúvida, ela/ele vacila ter ser um objeto de adoração e excitação de todos e um objeto de repúdio e abandono, consequência cindida de uma estrutura melancólica deixada a alimentar-se de si mesma, sem intervenção. Se a melancolia envolve auto-recriminação, como argumenta Freud, e se essa recriminação é uma espécie de narcisismo negativo (que se volta para o eu, mesmo que somente sob a forma de recriminá-lo), então pode-se entender que Herculine cai constantemente na oposição entre os narcisismos negativo e positivo, declarando-se a um só tempo a criatura mais abandonada e negligenciada do mundo e alguém com a capacidade de encantar a todos que dela/dele se aproximam; alguém que, para todas as mulheres, é melhor do que qualquer “homem”. (107)

Ela/ele menciona o hospital para crianças órfãs como o primeiro “refúgio de sofrimento”, um lar que ela/ele reencontra figurativamente no fechamento da narrativa, no que chama de o “refúgio do túmulo”. Exatamente como esse primeiro refúgio proporciona uma comunhão e identificação mágicas com o fantasma do pai, assim o túmulo da morte já está ocupado pelo próprio pai, que ela/ele espera que a morte permita encontrar: “A visão

da tumba me reconcilia com a vida”, escreve ela/ele. “Faz-me sentir uma ternura indefinível por aquele cujos ossos repousam a meus pés [*là à mes pieds*].” (109) Mas esse amor, formulando como uma espécie de solidariedade contra a mãe abandonadora, não é absolutamente purificado do ódio ao abandono: O pai “a [seus] pés” é anteriormente engrandecido, de modo a tornar-se a totalidade dos homens acima de quem ela/ele eleva e a quem afirma dominar (107), e contra os quais dirige sua gargalhada de desdém. No começo, ela/ele observa sobre o médico que descobriu sua condição anômala: “Queria que ele estivesse 30 metros debaixo da terra!” (69)

A ambivalência de Herculine implica aqui os limites da teoria do “limbo feliz de uma não identidade”. Quase a prefigurar o lugar que assumiria aos olhos de Foucault, ela/ele imagina se não seria o “joguete de um sonho impossível”. (79) A predisposição sexual de Herculine é de ambivalência desde o começo, e, como já foi dito, sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias “irmãs” e “mães” da família ampliada do convento, e como a proibição absoluta de levar esse amor longe demais. Sua sexualidade não está fora da lei, mas é a produção ambivalente da lei, em que a própria noção de *proibição* abarca os terrenos psicanalítico e institucional. Suas confissões, assim como seus desejos, são a um só tempo sujeição e rebeldia. Em outras palavras, o amor proibido pela morte ou abandono, ou por ambos é um amor proibido de ser sua condição e seu objetivo.

Depois de submeter-se à lei, Herculine torna-se um sujeito juridicamente sancionado como “homem”, e todavia a categoria do gênero se mostra menos fluida do que sugerem suas próprias referências a *As metamorfoses*, de Ovídio. Seu discurso heteroglóssico desafia a viabilidade da noção de uma “pessoa” que se possa dizer que pré-existe ao gênero por outro. Se ela/ele não é ativamente condenada/o pelos outros, condena a si mesma/o (chamando-se até mesmo de “juiz/juíza” [106]), revelando que a lei jurídica vigente é muito maior do que a lei empírica que efetua a conversão de seu gênero. Na verdade, Herculine jamais poderá incorporar essa lei, exatamente porque não pode prover a ocasião pela qual a lei se naturaliza nas estruturas simbólicas da anatomia. Em outras palavras, a lei não é meramente uma imposição cultural feita a uma heterogeneidade de outro modo natural; ela exige a conformidade à sua própria noção de “natureza”, e ganha sua legitimidade através da naturalização binária e assimétrica de corpos em que o

Falo, embora claramente não idêntico ao pênis, ainda assim exhibe o pênis como instrumento e signos naturalizados.

Os prazeres e desejos de Herculine não correspondem de modo algum à inocência bucólica que medra e prolifera antes da imposição da lei jurídica. Tampouco esta ela/ele completamente fora da economia significativa da masculinidade. Ela está fora da lei, mas a lei abrange este “fora”, mantendo-o e seu interior. Com efeito, ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado da estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que - por fidelidade - derrotarão a si próprias e os sujeitos que, completamente submetidos, não têm alternativa, senão reiterar a lei de sua gênese.

---

<sup>1</sup> “A noção de ‘sexo’ tornou possível agrupar, numa unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, e permitiu que se usasse essa unidade fictícia como um princípio causal.” Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, p. 154.

<sup>2</sup> “Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality”, trad. James O’Higgins, publicado originalmente em *Salmagundi*, Vols. 58-59, outono de 1982 - inverno de 1983, pp. 10-24; republicado em *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, org Laurence Kritzman (New York: Routledge, 1988), p. 291.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *The Order of the Things: An Archeology of the Human Sciences* (Nova York: Vintage, 1973), p. xv.

<sup>4</sup> Michel Foucault (org). *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered my Mother, my Sister and my Brother: A case of Parricide in the 19<sup>th</sup> century*. trad. Frank Jellinek (Lincon: University of Nebraska Press, 1975), publicado originalmente como *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...* (Paris: Éditions Gallimard, 1973).

<sup>5</sup> Jacques Derrida, “From Restricted to General Economy: A Hegelianism whitout Reserve” in *Writing and Difference*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), originalmente publicado como *L’Écriture et Différance* (Paris: Sueil: 1967).

<sup>6</sup> Ver Helene Cixous, “The Laugh of Medusa” in *The New French Feminisms*.