



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

IZABEL RIZZI MAÇÃO

**GENEALOGIA E LITERATURA MENOR EM
HERCULINE BARBIN**
(1838-1868)

VITÓRIA
2022

IZABEL RIZZI MAÇÃO

**GENEALOGIA E LITERATURA MENOR EM
HERCULINE BARBIN**

(1838 – 1868)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de doutorado em História.

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Bentivoglio
Coorientador: Prof. Dr. Alessandro Rodrigues

VITÓRIA
2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

R627g Rizzi Mação, Izabel, 1989-
Genealogia e literatura menor em Herculine Barbin (1838
1868) / Izabel Rizzi Mação. - 2022.
161 f.

Orientador: Júlio César Bentivoglio.

Coorientador: Alexsandro Rodrigues.

Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. genealogia. 2. literatura menor. 3. sexualidade. 4. gênero.
I. César Bentivoglio, Júlio. II. Rodrigues, Alexsandro. III.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 93/99

IZABEL RIZZI MAÇÃO

GENEALOGIA E LITERATURA MENOR EM HERCULINE BARBIN

(1838 –1868)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de doutorado em História.

Aprovada em 18 de outubro de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Júlio César Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Alessandro Rodrigues
Universidade Federal do Espírito Santo
Coorientador

Prof. Dr. Jorge Leite Júnior
Universidade Federal de São Carlos

Prof.^a. Dr.^a Livia de Azevedo Silveira Rangel
Instituto Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Jésio Zamboni
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof.^a. Dr.^a Maria Beatriz Nader
Universidade Federal do Espírito Santo

*E o que chamais de mundo, isso deve ser criado
primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem,
vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se
tornar!*

Friedrich Wilhelm Nietzsche

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha alma gêmea, Davis Alvim; aos meus orientadores, Julio Bentivoglio e Alessandro Rodrigues; à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES); e aos membros da banca, composta por Jorge Leite Júnior, Livia Rangel, Jésio Zamboni e Beatriz Nader. Muito obrigada por estarem comigo e por tornarem essa tese possível.

RESUMO

Adèlaïde Herculine Barbin foi uma professora francesa diagnosticada como hermafrodita masculino aos 21 anos de idade. Após ter seu status civil retificado, passou a se chamar Abel Barbin. Em 1868, já vivendo como homem, Herculine cometeu suicídio. Ao lado de seu corpo, foi encontrado o manuscrito *Mes Souvenirs (Minhas Memórias)*, no qual ela narrou as desventuras e alegrias de sua breve existência. Reencontrado por Michel Foucault no final dos anos 1970, o documento foi publicado, em conjunto com outras fontes, sob o título (*Herculine Barbin dite Alexina B.*) *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. A análise dessa obra demonstra que uma pergunta foi, insistentemente, endereçada a Herculine: qual era o seu verdadeiro sexo? Ela, contudo, desarticulou e devolveu a questão ao dispositivo de sexualidade, interrogando-o da seguinte maneira: realmente precisamos de um verdadeiro sexo? Seguindo essa pequena questão aberta por Herculine, dedicamo-nos a elucidar a obstinação dos saberes médicos, marcadamente aqueles desenvolvidos no final do século 19 na Europa, por desvendar qual seria o verdadeiro sexo dos indivíduos considerados incertos. Também atentamos, igualmente, para as potencialidades expressas por Herculine para escapar aos ditames da distinção sexual unívoca e aos dispositivos de poder que buscaram domar a sua diferença. Para realizar essa investigação, utilizamos diversas ferramentas metodológicas, com destaque para a genealogia – conforme a pensaram Friedrich Wilhelm Nietzsche, Gilles Deleuze e Michel Foucault – e para a literatura menor, segundo a proposta de Deleuze e Félix Guattari.

Palavras-chave: genealogia; literatura menor; sexualidade; gênero

ABSTRACT

Adèlaïde Herculine Barbin was a French teacher diagnosed as a male hermaphrodite at the age of 21. After having her civil status rectified, she was renamed Abel Barbin. In 1868, already living as a man, Herculine committed suicide. Beside her body, the manuscript *My Memories* was found, in which she narrated the misadventures and joys of her brief existence. Rediscovered by Michel Foucault in the late 1970s, the document was published, together with other sources, under the title *Herculine Barbin dite Alexina B.* The analysis of this work demonstrates that a question was insistently addressed to Herculine: what was her true sex? She, however, disarticulated and returned the question to the sexuality device, asking it as follows: do we really need a true sex? Following this small question raised by Herculine, we are dedicated to elucidating the obstinacy of medical knowledge, especially those developed at the end of the 19th century in Europe, for revealing the true sex of individuals considered uncertain. We also pay attention to the potentialities expressed by Herculine to escape the dictates of univocal sexual distinction and the power devices that sought to tame her difference. To carry out this investigation, we used several methodological tools, with emphasis on genealogy – as thought by Friedrich Wilhelm Nietzsche, Gilles Deleuze and Michel Foucault – and on minor literature, according to Deleuze and Félix Guattari's proposal.

Keywords: genealogy; minor literature; sexuality; genre

RESUMEN

Adélaïde Herculine Barbin era una profesora francesa que fue diagnosticada hermafrodita masculino a los 21 años de edad. Comenzó a llamarse Abel Barbin después de la rectificación registral civil. Viviendo como un hombre, Herculine se suicida en el año 1868. Se halló el manuscrito *Memorias* al lado de su cuerpo, en el cual narró las desventuras y las alegrías de su breve existencia. A finales del año 1970, Michel Foucault se reencuentra con este documento, que fue publicado en conjunto con otras fuentes, con el título *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* El análisis de esa obra demuestra que, insistentemente, una pregunta fue dirigida a Herculine: ¿cuál era su verdadero sexo? Sin embargo, ella desarticuló y devolvió ese cuestionamiento al dispositivo de la sexualidad, interrogándolo de la siguiente manera: ¿realmente precisamos de un verdadero sexo? Siguiendo la pregunta abierta por Herculine, nos dedicamos a dilucidar la obstinación de los saberes médicos, particularmente aquellos desarrollados a finales del siglo 19 en Europa, por desvendar cual sería el sexo verdadero de los individuos considerados inciertos. Nuestra atención se dirigió, igualmente, a las expresas potencialidades de Herculine para escapar de los dictámenes de la distinción sexual unívoca y de los dispositivos de poder que buscaron domar su diferencia. Para realizar esta investigación, utilizamos diversas herramientas metodológicas, destacando las operaciones de la genealogía –según Friedrich Wilhelm Nietzsche, Gilles Deleuze y Michel Foucault- y de la literatura menor, de acuerdo con la propuesta de Deleuze y Félix Guattari.

Palabras clave: genealogía; literatura menor; sexualidad; género.

SUMÁRIO

Introdução	10
Genealogia & História	22
Herculine Barbin	40
Foucault, Panizza e Herculine	67
Sexo biológico, gênero e feminismos	96
Invenções heterotópicas	123
Minhas Menoridades	134
Inconclusão	150
Referências	157

Introdução

As hienas, dizem, mudam de sexo periodicamente: o macho se torna fêmea e vice-versa. Ora, como uma hiena repreendia uma raposa por rejeitar sua corte, a raposa respondeu: “Não é por mim, mas por tua natureza, pois não posso saber se me tomarás como um amante ou como uma amante”. Cuidado com o homem ambíguo.

(A hiena e a raposa, Esopo, século V a.C.)

As noções de *natural* e *natureza* tornaram-se imperativos importantes nas buscas por despatologizar ou combater o preconceito contra as sexualidades e as identidades de gênero dissidentes. Para reforçar que uma sexualidade é normal – ou *natural* – procuraram-se, por exemplo, semelhanças no comportamento sexual de gorilas, leões, golfinhos e plantas; enfim, na natureza não-humana tomada como sinônimo de normalidade. O mundo dos não-humanos também nomeia sexualidades ou certos comportamentos sexuais: homens gays denominam a si mesmos *viados*, enquanto algumas mulheres lésbicas se identificam como *sapas*; um homem que fica com muitas mulheres pode ser chamado *garanhão* e uma mulher que fica com muitas pessoas seria uma *piranha*.

Em meio aos devaneios animais alguns seres parecem, porém, um tanto deslocadas, como se não houvesse lugar certo para encaixá-las. Em fábulas, mitos ou nas histórias que contamos uns sobre os outros, elas irrompem sob o signo da advertência: são aqueles e aquelas dos quais devemos nos aproximar com cautela, pois a sua natureza seria, inicialmente, confusa e problemática. As hienas – conforme alerta Esopo, na fábula *A hiena e a raposa* – figuram entre esses seres duvidosos, cuja natureza feminina ou masculina não pode ser pronunciada em um primeiro olhar. Sua história é marcada por um aviso, uma espécie de lição de moral: “cuidado com o homem ambíguo”. Assim como as hienas, os seres ambíguos, os andróginos, os hermafroditas¹ são tratados como essas criaturas sobre as quais a única certeza que temos é de sua prejudicial ambivalência.

Essas criaturas expatriadas de seus verdadeiros sexos tomam corpo e se manifestam em imagens cercadas por misticismos e alertas. São figuras menino-menina que despertam

¹ O termo *hermafrodita*, atualmente, é considerado por algumas pessoas como ofensivo. Essa forma de nomear os corpos “ambíguos” aparece ao longo dessa tese devido a sua utilização durante o século 19 e, também, pelo compromisso firmado aqui com os modos pelos quais as ambivalências sexuais foram pensadas, sistematizadas e aprendidas ao longo da história. É importante salientar, no entanto, que quando se trata de pessoas cujo corpo não se adéqua ao que foi naturalizado como feminino ou masculino, a palavra *intersexo* tende a ser considerada mais ajustada e representativa. Para mais informações, consulte: AYUSO, Barbara. “*Sou intersexual, não hermafrodita*”: as pessoas que não se encaixam na atribuição tradicional do sexo pedem maior visibilidade, sem clichês ou desinformação. Disponível em: <http://bit.ly/3cT7HTn>. Acesso em: 12 mar. 2020.

medos, violências, conflitos e, igualmente, ataçam nossos desejos. Uma intensa produção discursiva procura apreendê-las, colocá-las sob um manto de verdades únicas e consoantes, para naturalizá-las e enquadrá-las nas noções de normalidade. Os corpos e os desejos são, todavia, matérias amplamente dissonantes, escapando e vazando, daqui e dali, num fluxo que foge das normas que buscam regê-los.

A palavra “criatura” é derivada do latim *creatura* e indica a criação de algo ou alguém por outrem. Criaturas são, portanto, criações e invenções possuídas por um paradoxo fundamental: criadas pelas mãos de outros, elas quase nunca são dóceis. Tendem, ao contrário, a se sublevar contra os seus criadores. A literatura é repleta de criaturas desse tipo. Podemos observar algo assim na mitologia cristã, onde Lúcifer, criatura de Deus, torna-se o desafiador das hierarquias divinas. Também encontramos esses traços no monstro do Dr. Frankenstein e na face horrorizada do próprio Dr., quando ele se viu diante da possibilidade de sua sacrílega criação povoar o mundo com uma descendência não-humana. Podemos, enfim, seguir seus passos de embriaguez quando Dr. Jekyll fica viciado em sua fórmula experimental, tornando-se, ao mesmo tempo, criador e criatura destrutiva.

Essas criaturas são como nós. Em certo sentido, elas refletem um aspeto daqueles poderes positivos e interventores sobre os quais elas mesmas tiveram pouco ou nenhum controle. O mais importante sobre elas, contudo, é que as criaturas também são parte daquilo que escapa a esses mecanismos de poder. Seus desejos e intensidades provocam irregularidades, disparam alarmes. Inventivas e afirmativas, elas são criadoras de novos territórios subjetivos e de outras vidas possíveis. Isso porque elas estão sempre dispostas a assombrar seus criadores.

Das muitas histórias nas quais se sobressaem as criaturas, os prodígios e as maravilhas, há uma literatura que nos parece diferente das outras. Trata-se do diário ou, melhor, das memórias de Herculine Barbin, uma professora² francesa do final do século 19. Criada como uma menina e tendo passado grande parte de sua vida em lugares quase exclusivamente femininos, Herculine³ foi reconhecida como um homem aos vinte um anos. Após retificar oficialmente seu

² Em suas *Memórias*, Herculine Barbin refere-se a si mesma hora no masculino, hora no feminino. Os pronomes tendem a se confundir ou se sobrepor ao longo do texto. Ainda assim, é notável que o uso de pronomes femininos comparece com maior frequência, mesmo quando se trata da experiência vivida como homem. Herculine também adota para si um pseudônimo – Camille –, nome que aparece diversas vezes em seu texto, fazendo “supor que ela considerava a possibilidade de ter eventuais leitores” (FOUCAULT, 1983, p. 111). “Camille” é um nome ambíguo, podendo ser destinado tanto aos homens quanto às mulheres, como sugere a fala do médico de Herculine. “Francamente’, me disse o bom doutor, “sua madrinha foi muito feliz na escolha do nome Camille” (BARBIN, 1983, p. 76). Do mesmo modo, os pronomes utilizados para se referir a Camille alternam entre femininos e masculinos. Podemos supor que Herculine tem, para com ela mesma, a noção de um gênero incerto, como a escolha de seu pseudônimo ressalta. No entanto, por motivos de conveniência da escrita, pela persistência e maior regularidade do uso de pronomes femininos no *Minhas Memórias* e, talvez, por outras razões um pouco mais inexplicáveis, escolhemos adotar o pronome feminino como tratamento para Herculine.

³ Compreendemos que a maneira mais adequada de se referir a Herculine seria utilizando seu último sobrenome, Barbin. Optamos, todavia, por usar seu sobrenome materno. Encontramos um precedente dessa opção no artigo

status civil, decidiu escrever as memórias daquilo que nomeou como sua “dupla e estranha existência” (BARBIN, 1983, p. 92). Há, de fato, um punhado de coisas que confere ao manuscrito de Herculine, intitulado *Minhas Memórias*, uma potência singular. As memórias de Herculine são um documento raro e possivelmente o único no qual uma pessoa hermafrodita do século 19 narra os acontecimentos de sua vida desde o seu próprio ponto de vista (DREGER, 1998). Como fruto do século 19, a narrativa é marcada pela atuação incisiva de pontos de emissão discursiva que contribuiriam para fundar a noção de *verdadeiro sexo*, atrelando-a a uma verdade mais profunda sobre os sujeitos. Conforme Michel Foucault (1983), as *Memórias*⁴ de Herculine nos permitem acompanhar as experiências de alguém sobre quem a medicina e a justiça se perguntaram obstinadamente acerca do verdadeiro sexo e podem revelar a atuação de certos mecanismos fundamentais aos poderes que, naquela época, fizeram do sexo um sistema de verdades. Apesar disso ou, talvez, justamente por isso, Herculine ousou viver uma vida repleta de linhas de deriva particulares a um *devoir hermafrodita*.

Criada como uma moça entre tantas outras moças, Herculine constantemente se apaixonava por suas colegas, ou melhor, amava a diferença que existia entre ela e as outras mulheres. Nesse processo, ela foi capaz de fazer da diferença uma espécie de alegria. Essa felicidade, no entanto, foi extinta por intermédio da ciência, da religião e da sua adequação ao masculino, a um mundo no qual, finalmente, ela estaria entre seus semelhantes. Trata-se de uma história carregada de alegrias e tristezas, certezas e confusões, movimentos e estagnações. Herculine, grande inventora de si mesma, é arrastada pelas promessas de uma aposta no desejo e levada por um força nômade cuja intenção era explorar regiões parcialmente desconhecidas ou supostamente inacessíveis. “Eu estava tão feliz no meu presente. Para que me atirar num futuro que era no mínimo incerto? Unicamente porque eu acreditava estar envolvido com ele. Bela razão quando se trata de interesses sérios” (BARBIN, 1983, p. 104).

Acompanhadas por essa singular heroína, propomos um encontro com aquilo que, durante séculos, foi considerado sinal de decadência, abominação, pecado, maldição e, principalmente, de monstruosidade. Trataremos da ambivalência sexual e dos problemas que ela causou aos poderes de uma determinada época e questionaremos os meios pelos quais a ambiguidade sexual se tornou alvo prioritário do dispositivo de sexualidade. Partimos, então, das seguintes questões: através de quais mecanismos de poder o dispositivo de sexualidade opera? Como esse dispositivo engendrou um princípio de inteligibilidade no qual a diferença sexual se tornou

de Méliſse Lafrance, *Uncertain Erotic: a foucauldian reading of Herculine Barbin dite Alexina B* – publicado em 2010 pelo *The Journal of Twentieth-Century/Contemporary French Studies revue d'études français* – no qual a autora também utiliza o sobrenome Herculine ao invés de Barbin.

⁴ Eventualmente utilizaremos essa abreviação para nos referirmos à narrativa de Herculine.

uma parâmetro fundamental para definir o verdadeiro e o natural? Como, enfim, o dispositivo de sexualidade se colou ao corpos considerados sexualmente ambíguos para elaborar um esquema bem orquestrado de verdades sexuais unitárias?

Essas questões, que compõem o princípio desta tese, também são, paradoxalmente, apenas secundárias e ficam empalidecidas diante daquilo que, com efeito, nos interessa. Desejamos, aqui, seguir pelos desvios abertos por pessoas como Herculine. Isso nos leva a questões totalmente diferentes das anteriores. Como a mistura e a ambivalência sexual forçaram a aparição de problemas e disfunções que são, de todo modo, inseparáveis do dispositivo de sexualidade? Como o hermafroditismo colocou em questão os sujeitos instituídos pelo sistema sexo/gênero? É possível que experimentações, como aquelas vividas por Herculine, nos coloquem diante de outros mundos, que nos contemplem com a possibilidade de inventar novos modos de viver uma vida? O que, afinal, Herculine pode nos contar sobre o que aconteceu e sobre o que poderia acontecer de uma forma diferente?

Essa tese trata, a princípio, de realizar uma aproximação com linhas do desejo e intensidades que extrapolam ou borram as fronteiras movediças da diferença sexual. O que está em jogo é certo nomadismo. Falamos com criaturas que transitam entre o pertencimento e a deserção, que não são nem de um lugar nem de outro. Encontramo-nos, então, com as regiões de fronteira, com zonas heterotópicas e com todo tipo de adjacência ou vizinhança que assombra a demarcação categórica do sexo e do gênero em sua faceta dual e impermeável. Nosso objetivo é escapar da natureza bipartida e polarizada do sistema sexo/gênero para circular livremente por outras regiões, povoadas pela ambivalência e pelo movimento.



Para desemaranhar a trama discursiva que instituiu o sexo como verdade, para perseguir as linhas fugidias e movediças que escapam tanto ao dispositivo de sexualidade quanto ao sistema sexo/gênero, escolhemos adotar as ciências menores ou, como as definem Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997), as ciências nômades. Tentamos produzir uma tese que estivesse desatrelada das ciências de Estado. Para tanto, optamos por organizar nossa pesquisa na forma de platôs, estabelecendo com eles uma conexão rizomática e descentrada. Por isso, seguiremos dois procedimentos de análise impossíveis de serem sintetizados em um método único: a *genealogia* – com enfoque nas propostas de Friedrich W. Nietzsche, Deleuze e Foucault – e a *literatura menor*, tal como foi elaborada por Deleuze e Guattari.

Um platô “está sempre no meio, [não tem] nem início nem fim” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33), ou seja, essa tese funciona como uma tipo de estrutura de papel altamente modulável. Ela pode ser revirada, dobrada ao meio ou ganhar outras formas. Um rizoma, por

sua vez, é feito de platôs. Como explicam Deleuze e Guattari (1995), Gregory Bateson usou a palavra *platô* para nomear uma região contínua de intensidades, que vibra sobre si mesma. Ela se desenvolve evitando “toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33). Para entender essa ideia, tomemos como exemplo o livro, da maneira como nós o conhecemos, estruturado por capítulos. A *forma-capítulo* exige do livro que ele tenha pontos de introdução e pontos culminantes, ligados a uma haste central – ou um *problema* – da qual esses pontos derivam e da qual eles dependem, como a árvore depende do tronco e como as folhas dependem do galho. “Contrariamente, o que acontece a um livro feito de ‘platôs’ que se comunicam uns com os outros através de microfendas, como num cérebro?” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33). E, por conseguinte, o que acontece a uma pesquisa feita de platôs? Ocorre que essa tese é escrita como um rizoma e foi composta por platôs. Não há capítulos, mas sim círculos de convergência que podem ser desacoplados, lidos separadamente e em qualquer ordem. Eles também podem ser colocados numa relação que não obedeça a sua organização numérica. A numeração não passa de uma formalidade inevitável. Nosso lema é nunca “fazer raiz, nem plantar, se bem que seja difícil não recair nos velhos procedimentos” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 34).

Mover-se pelas linhas de um método nômade, antes do método histórico, não foi uma tarefa fácil. Isso ocorreu por uma questão de hábito e de perspectiva. É difícil, especialmente para as formas instituídas de produção e pensamento acadêmico, aceitarem que pode ser possível começar as coisas pelo meio, de baixo para cima, da esquerda para direita ou vice-versa. Porém, “tentem e verão que tudo muda”, embora continue sendo difícil ver a “erva nas coisas e nas palavras”, ver como elas fazem rizoma, uma infinidade de agenciamentos que fazem com que uma coisa seja isto, para depois ser aquilo e, finalmente, outra coisa totalmente diferente (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 35). O isto e, depois, o aquilo, a fina arte da *interpretação* que pesa, nas coisas e nas palavras, os seus valores, é uma experiência que investe na *Nomadologia* ou em proposições contrárias à história como ciência. Não faremos somente uma *história do sexo*, mas, antes, uma *genealogia das forças* envolvidas na distinção sexual e das suas respectivas relações.

Em um livro, como em uma pesquisa ou em qualquer outra coisa, há linhas de articulação, de segmentaridade, estratos e territorialidades bem definidas. Mas, em todas essas coisas, também existem “linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 11). Todo esse conjunto, quer dizer, as linhas endurecidas e as linhas fugidias, os estratos territorializados e os desterritorializados, suas velocidades de escoamento e de direcionamento para dentro e para o fora, são o que compõem os agenciamentos de uma pesquisa, dessa pesquisa. Um platô, portanto, não é um modelo a ser seguido, mas

um modo de *agenciamento* cujas pontas se ligam, prioritariamente, aos fluxos desejantes. Esse agenciamento também vai, todavia, conectar-se com as territorialidades rígidas, compondo um tipo de organismo, de organização ou totalidade significativa. Essa estagnação é o resultado do peso da carga cultural que se abate, inevitavelmente, sobre a pesquisa. Trata-se de saber fazer dessa carga cultural um uso ativo, “de esquecimento e não de memória, de subdesenvolvimento e não de progresso a ser desenvolvido, de nomadismo e não de sedentarismo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 36).

As pontas dos agenciamentos vão, eventualmente, se enrijecer, tomar corpo e adquirir coesão. Mas essas linhas podem, igualmente, voltar-se para um *corpo sem órgãos*, isto é, para as intensidades que não cessam de desfazer os organismos, as organizações e as territorialidades duras. Se a árvore é um modelo de filiação (da raiz com o tronco, dos galhos com as folhas) o agenciamento rizomático é uma *aliança*: move-se entre as coisas e desliza entre as palavras. Ele não começa, nem conclui, encontra-se sempre no meio, *intermezzo*. E esse meio não é uma média, mas um lugar em que as coisas adquirem velocidade.

Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói as duas margens e adquire velocidade no meio (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37).

O que significa agenciamento? Quer dizer que a máquina de pesquisa já está conectada a tantas outras máquinas. Máquinas de amor, máquinas de guerra, máquinas nômade, máquinas menores, máquinas históricas e com uma *máquina abstrata* que a arrasta. Logo, os objetos que aqui tocamos também se ligam a muitas outras máquinas, formando um *continuum* de intensidades reversíveis. Certamente, eles estão em comunhão com linhas duras e ocupam territórios bem definidos. Herculine se debate com seus sexos, seus conflitos edipianos, suas relações familiares e com o peso da sua própria cultura. Podemos nomear esses pontos de estratificação da linha contínua como *contexto*. O contexto histórico, flagrante e inescapável, integra as linhas rígidas de nossa pesquisa, ele compõe as cronologias, as temporalidades, as longas e lentas durações dos períodos históricos a serem tratados. Por outro lado, Herculine também é atravessada por linhas fugidias, velocidades, todo um conjunto de devires desterritorializados e desterritorializantes. Nossa incumbência é seguir a trama tecida pelas linhas de fuga abertas em *Minhas Memórias*, na medida em que elas não param de remeter uma à outra e de enredar-se a tantas outras tramas.

Trabalhar com *Minhas Memórias*, estar na companhia de Herculine, significa, *a priori*, assumir um compromisso com objetos de análise que contém aspectos arriscados. Eles escapam

a própria análise, cuja intenção era apreendê-los. Por isso, buscamos seguir as conexões que Herculine estabelece com outros agenciamentos. Partimos de pequenas questões cuja formulação tem como tarefa nos distanciar das grandes, daquelas que pretendem encontrar o que, afinal de contas, um sujeito quis dizer, os significados ou significantes das suas palavras, os seus núcleos e fantasmas. Seguimos nada mais que rastros de intensidades, sujeitos sem nome ou de muitos nomes, pois escrever e pesquisar não tem a ver com significar e sim com experimentar e agrimensar regiões ainda por vir (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Daremos, então, preferência a uma máquina literária, dotada de múltiplas entradas e saídas, em detrimento da chamada máquina histórica, estabelecida por ordem cronológica e atestados de veracidade. Tensionamos uma escrita rizoma, que possa encontrar Herculine em sua “relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício [...]: todo tipo de ‘devires’” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33). Isso não significa um tipo de pesquisa necessariamente menor ou revolucionária. Trata-se, diferentemente, de perseguir aquilo que é menor e devém revolucionário em uma escrita, as linhas que preferem as deserções aos territórios fixados, voltando-se para fora mais do que para dentro, direcionando-se, enfim, para o coletivo em seu aspecto político.

Desejamos conectar a nossa máquina de escrita com a máquina literária de Herculine, seguir as suas linhas de fuga e os seus movimentos de desterritorialização, por um lado, e, por outro, as territorialidades duras e as organizações que ela compõe. Com quais outros corpos sem órgãos se conecta a máquina literária de Herculine? E, igualmente, quais agenciamentos a povoam com organizações e significados? Qual o seu contexto, mas, também, o que nela escapa e parece estranho ao próprio contexto? Nas *Memórias* se insinua uma curva e uma velocidade, ou, ao contrário, um ponto e uma reta? Como, afinal, Herculine faz rizoma com o mundo e o que nela volta-se para o sujeito-objeto e para as suas formas exclusivas? Essas são algumas das questões das quais iremos nos servir. Em sua complexidade, elas não podem ser respondidas por meros dualismos, como as oposições entre o bem e o mal, a essência e a aparência, o natural e o artificial, o corpo e a consciência. Nossas questões operam como pulsões, enquanto Herculine funciona, por sua vez, como um objeto de risco.

Os objetos de risco são como os rizomas. Eles são cabeludos e se opõem aos objetos calvos ou quase sem riscos, “têm numerosas conexões, tentáculos, pseudópodes, que os religam de mil maneiras a seres também pouco seguros como eles” (LATOURE, 2019, p. 47). Por isso, é impossível operar com uma análise que proponha a separação entre o mundo social e o político, por um lado, e o mundo da objetividade e da materialidade, por outro. As experimentações da personagem Herculine, por exemplo, são do campo da subjetividade, ou seja, ligadas ao amor, ao político, aos devires revolucionários, às alianças coletivas, às estratificações de uma época e

de uma cultura, aos ditames do sistema sexo/gênero e às linhas que, inadvertidamente, escorrem para fora de suas grades de inteligibilidade. Tudo isso está conectado ao próprio mundo, um *devir mundo*, uma materialidade insuportável, sendo impossível discernir onde começa Herculine como sujeito e onde começam as tecnologias socioculturais que, efetivamente, a *produziram* como sujeito. De modo contrário aos objetos sem risco, nos quais há contornos nítidos e essências bem definidas, essas experimentações e seus agenciamentos proliferam vínculos de risco nos quais não há separação entre um núcleo duro e seu entorno. Herculine arrisca-se em relação ao mundo, forçando nele suas formas singulares de viver a vida e, conseqüentemente, é retorcida e opera uma torção no próprio mundo.

Há outra característica dos objetos de risco que merece destaque. Seus produtores ou inventores não são invisíveis nem agem por meio dos nebulosos trâmites das ideologias (LATOUR, 2019). De todo modo, “não existe nem nunca existiu ideologia” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 12). As produções próprias ao sistema sexo/gênero ou ao dispositivo de sexualidade aparecem à luz do dia, estão envolvidas, controvertidas, implicadas, complicadas e operam em conjunto com os objetos que produzem. Os objetos de risco, enfim, não caem em um mundo que é exterior ao seu, diferente do seu, causando conseqüências inesperadas. Ao contrário, tais objetos não podem ser desvinculados das conseqüências que desencadeiam, mesmo que essas ocorram num mundo muito longe deles, em uma outra temporalidade ou, ainda, em um mundo incomensurável e cuja possibilidade é apenas virtual (LATOUR, 2019). Se tratamos a literatura de Herculine como objeto de risco é, principalmente, por reconhecermos suas conseqüências, para tirar dela ensinamentos, para tornar visível as políticas que, por um lado, ela põe em movimento e que, por outro, a afetam profundamente.

Seguindo a intuição de Bruno Latour (2019), entre o amianto – a expressão por excelência dos objetos sem risco, um *magic material*, inerte, eficaz, rentável, cujas conseqüências se abateram sobre um mundo *diferente* do dele – e os príons da “vaca louca” – esses quase objetos, sem informações genéticas e que se proliferam por meio de mutações –, estaremos sempre numa relação arriscada com os nossos objetos, com nossos agenciamentos e devires, pois um rizoma comporta, nele mesmo, formas muito diversas umas das outras. Ele contém pseudópodes, mas pode vir a formar tubérculos e até raízes. Há “o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15). Entre essas diferentes formas não existe imitação ou mesmo semelhança, apenas séries de heterogeneidades; uma conseqüência ou um desenvolvimento *a-paralelo* de seres que podem não ter nada a ver um com o outro, mas que estabelecem, uns com os outros e com o mundo que os cerca, conjuntos de relações, conexões, agenciamentos, entradas e saídas, impondo a sua própria conjunção: “e... e... e...” (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

Tudo isso pode parecer demasiadamente confuso. Temos a sensação de que não receberemos muita confiança se não desenharmos ao menos um esboço do que ocorre nesse encontro com Herculine. Primeiro, foi Herculine quem nos escolheu. Ela se ligou a nós de tal maneira que foi capaz de transformar essa pesquisa em algo diferente. Nesse movimento, Herculine produziu em nós o desejo de estar com ela, de levar essa pesquisa a outros limiares, nos perguntando sobre o que essa tese poderia vir a ser. De certa forma, nós somos sua criatura e o que desenvolvemos aqui só foi possível porque ela nos acompanhou. Herculine caiu em nosso mundo, trazendo deliciosas consequências.

Também escolhemos estar com Herculine por motivos menos românticos e mais ligados às nossas intenções acadêmicas. Em primeiro lugar, salientamos a data em que ela escreveu suas memórias. No período em que Herculine viveu, o século 19 na Europa, houve uma intensa perseguição ao verdadeiro sexo e, ao mesmo tempo, a ascensão de outro regime de poder/saber sobre os corpos ambíguos. Nesse momento, a ideia de qualquer justaposição entre os sexos em um mesmo corpo passou a ser considerada inverídica por certos saberes médicos. A autópsia de Herculine apresenta indícios dessa nova forma de tratar os corpos hermafroditas e as ambivalências sexuais em geral, como indica este trecho escrito pelo médico responsável pelo procedimento:

Desse conjunto de observações poderíamos também concluir claramente, caso fosse ainda necessário demonstrar, que o hermafroditismo não existe no homem ou nos animais superiores (GOUJON, 1983, p. 128).

Em segundo lugar, o caso de Herculine é singular pelo que indica a riqueza de detalhes com a qual seu corpo é descrito. Isso é motivo de orgulho para E. Goujon, que sistematizou e documentou as impressões dos médicos e cirurgiões que vieram a lidar com o corpo de Herculine.

A observação que vou aqui relatar, é uma das mais completas que a ciência já possuiu do gênero, uma vez que o indivíduo que é seu objeto pôde ser acompanhado, por assim dizer, desde o nascimento até a morte, e o exame de seu cadáver, bem como a autópsia, puderam ser feitos com todos os cuidados necessários (GOUJON, 1983, p. 120).

Ânus, uretra, pelos, pênis, membros superiores e inferiores, protuberâncias, todas as entradas, os canais e desvios do corpo hermafrodita de Herculine foram descritos de maneira clínica e muito detalhada. Como indica Foucault (2010, p. 60), é na segunda metade do século

19 que vemos aparecer, “e ao mesmo tempo se teorizar, a necessidade de um discurso científico sobre a sexualidade e, em todo caso, sobre a organização anatômica da sexualidade”. O discurso médico parecia, até ali, impermeável a esse tipo de discussão. O caso de Herculine nos mostra que a partir do século 19 há uma inversão dessa lógica. É preciso descrever, de maneira minuciosa, os erros e as imperfeições da natureza para categorizá-las, inseri-las em uma grade de inteligibilidade e, conseqüentemente, gerenciá-las de maneira ótima.

Finalmente, e mais importante, escolhemos o caso de Herculine porque, nesse caso em particular, não há verdadeiro sexo. Há, antes, certa potência indiscernível, uma mistura difícil de separar, um *devir hermafrodita* que a impele em direção a territórios distantes daqueles ocupados pelos sujeitos humanos. Seu corpo físico é uma mescla tão intrincada que era difícil determinar a natureza de seu sexo. No corpo de Herculine não havia apenas uma mistura entre os sexos, mas uma das mais astuciosas.

Não trataremos, porém, apenas das irregularidades anatômicas que escondiam o *verdadeiro sexo* de Herculine. Isso é o menos interessante sobre ela. As *Memórias* nos permitem perceber que Herculine não tinha uma noção precisa sobre o sexo ao qual pertencia. Isso fica explícito em sua narrativa, especialmente na maneira como pronomes masculinos e femininos se embaralham ao longo da escrita, encavalando-se uns nos outros por conta própria. Herculine talvez não fosse um homem nem uma mulher, mas uma criatura que permaneceu transitando entre os sexos, transgredindo suas estimadas fronteiras e operando uma movimentação precária e constante capaz de arrastá-la para terras estrangeiras.

Há, na literatura Herculine, elementos que fornecem indícios para os saberes de uma determinada época. Sua escrita se coaduna ao contexto de uma sociedade, de um período, de uma cultura e de certa produção discursiva que vai ter como alvo específico os corpos considerados sexualmente ambíguos. As *Memórias* são uma expressão viva dos limites que a distinção sexual nos impõe, das mazelas produzidas por intermédio de sua aparente rigidez e das tristezas próprias daqueles que vivem confinados a um regime de verdades sexuais unívocas. Herculine também fala, apesar disso, dos amores, alegrias, alianças, enfim, da abertura de uma multidão de linhas de fuga dispersas e incalculáveis nas equações binárias do dispositivo de sexualidade.

Para acompanhar essas experimentações, foi preciso entrar e sair das *Memórias*. Sendo assim, Herculine não está presente em todos os momentos dessa tese. Em algumas ocasiões tivemos a necessidade de nos afastarmos dela para retornar com o olhar mais tranquilo. Isso ocorre em dois momentos particulares: no platô 1, “Genealogia & História” e no platô 4, “Sexo biológico, gênero e feminismos”. Essas partes da pesquisa foram dedicadas a uma discussão

teórica, na qual deslizamos entre o aprendizado da genealogia dos valores e a aplicação do método nietzschiano aos debates feministas acerca dos conceitos de sexo biológico e de gênero.

Nos demais momentos da tese, nos ligamos a diversas Herculines. Uma delas aparece no platô 2, “Herculine Barbin”, que é composto por duas linhas de investigação entrelaçadas. Na primeira, acompanhamos como a medicina do final do século 19 estava obstinada em desvendar o verdadeiro sexo dos indivíduos incertos e, particularmente, como certos saberes procuraram formular uma verdade sobre o sexo de nossa heroína. Na segunda, seguimos por algumas potencialidades das *Memórias* para transtornar a interrogação dirigida à Herculine, que devolve ao dispositivo de sexualidade uma questão enérgica: nós realmente precisamos de um verdadeiro sexo?

No platô 3, “Foucault, Panizza e Alexina”, tratamos da interface textual escolhida por Foucault ao publicar os relatos de Herculine. O livro *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita* é composto pelas *Memórias*, uma série de documentos oficiais, publicações científicas, reportagens da imprensa e o conto “Um escândalo no convento”, escrito por Leopold Hermann Oskar Panizza e inspirado pelo caso de Herculine. Tendo em vista a pluralidade da obra, acompanhamos tanto a perspectiva dos saberes médicos acerca da distinção sexual quanto as potencialidades das narrativas de Herculine e Panizza, as disposições dessas literaturas para funcionarem como pontos de contra-ataque aos saberes instituídos pelos mecanismos de poder. Seguimos, assim, pelas *possibilidades táticas* expressas nesses escritos *infames*, realçando as *estratégias* elaboradas por um campo de poder/saber que buscou domesticar sua diferença. A intenção desse encontro é rascunhar possibilidades de aprender com essas personagens, de acompanhar suas táticas de perversão das normas, de captar seus passos vacilantes rumo à construção de saberes nômades e transformações políticas, modestas e decisivas, para uma multidão de experimentadores e *hackers* de gênero da atualidade.

“Invenções heterotópicas”, platô de número 5, é um ensaio. Nele realizamos uma análise do filme *Mystère Alexina*, película lançada em 1985, na qual René Féret, inspirado pela autobiografia de Herculine, criou a personagem Alexina, professora recém-chegada ao internado feminino de uma pequena cidade do interior. Rapidamente, ela se apaixona por Sara, a filha da proprietária, e esse amor é correspondido. No desenrolar desse romance, percebemos que Alexina habita e inventa realidades *heterotópicas*, desbravando lugares absolutamente outros nos quais se justapõem funções que são, ou deveriam ser, incompatíveis. Acompanhamos, portanto, o desenrolar de certa inconveniência produzida pelo amor entre Sara e Alexina, seguindo por suas possibilidades de forjar heterotopias do amor e da diferença.

“Minhas Menoridades” é o último platô dessa tese. Ele foi dedicado a um encontro entre as *Memórias* e o conceito de *literatura menor*, desenvolvido por Deleuze e Guattari, com o

objetivo de melhor apreender as ligações entre a literatura de Herculine e os espaços da desrazão, do informe e do inumano. Compreendemos que as *Memórias* contêm enrijecimentos, linhas duras e molares, mas, igualmente, criações e linhas de fuga, pois Herculine foi arrastada por uma experimentação desterritorializadora. Sua autobiografia comporta, então, traços comuns às chamadas literaturas menores, uma escrita minoritária que exprime desejos e intensidades capazes de desfazer as regularidades do dispositivo de sexualidade e de desenvolver, no seio mesmo da língua maior, uma outra linguagem. Herculine foi uma autocobaia que promoveu seus experimentos com os sexos, os gêneros e os agenciamentos do desejo. Por isso, ao longo desse último platô, buscamos nos instalar nesse extrato experimental, encontrando, aqui e ali, certas conjunções de fluxo que fizeram de Herculine uma criatura singular.

Genealogia & história

Friedrich Wilhelm Nietzsche esperava muitas coisas da genealogia. Com esse *método* ele ambicionava “uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro” (DELEUZE, 2018, p. 11). Trata-se de um ousado projeto cujo objetivo é a elaboração de uma verdadeira *filosofia dos valores*. “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral. [...] Para mim, tratava-se do *valor* da moral” (NIETZSCHE, 1998, p. 11). Os problemas de Nietzsche – ou *os nossos problemas* – são o da criação dos valores e o das condições implicadas em seus desdobramentos. Para resolvê-los, a genealogia conduz uma história efetiva da moral, que transita entre a interpretação da essência dos valores (*o valor dos valores*) e a avaliação das forças que determinam a precedência e o seguimento dos próprio valores (*o sentido dos valores*).

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conjunto como até hoje nunca existiu nem foi desejado (NIETZSCHE, 1998, p. 12).

Genealogia da moral: uma polêmica, de 1887, talvez seja o livro mais sistemático de Nietzsche. Para Gilles Deleuze (2018), trata-se de uma obra guiada por um duplo interesse. Por um lado, ela serve como chave para a *interpretação* dos aforismos e para a *avaliação* dos poemas. Por outro, analisa detalhadamente o tipo reativo e a maneira pela qual as forças reativas triunfam. Sua primeira dissertação trata do *ressentimento*, a segunda da *má consciência* e a terceira do *ideal ascético*. Utilizando-se desses conceitos, Nietzsche analisa três figuras envolvidas na vitória das forças reativas e nas formas de niilismo, colocando-se a seguinte questão: *como as forças reativas triunfam?*

Para responder a essa pergunta, Nietzsche (1998) segue por uma avaliação dos pares “bom/mau” e “bom/ruim”, afasta-se das questões essencialistas – “o que é o bem?” ou “o que é o mau?” – e apresenta outra forma de interrogação, partindo da pergunta sofista “quem?”. Quer dizer:

sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São

indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 1998, p. 9).

Nietzsche (1998) afere as condições de surgimento do “bom” enquanto valor, opondo-se aos que o consideram do ponto de vista da utilidade e universalidade. Para esses, o bom teria surgido, “‘originalmente’ – assim eles decretam” (NIETZSCHE, 1998, p. 18), como o louvor pelas ações não egoístas, entendidas como essencialmente boas, merecedoras e, portanto, úteis por si mesmas. Essa origem foi esquecida pela humanidade, “e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom” (NIETZSCHE, 1998, p. 18). Trata-se, porém, de uma hipótese historicamente insustentável e que sofre de um contrassenso fundamental. “A utilidade da ação não egoísta seria a causa da sua aprovação, e esta causa teria sido *esquecida* – como é *possível* tal esquecimento? A utilidade dessas ações teria deixado de existir?” (NIETZSCHE, 1998, p. 20).

Talvez seria mais razoável supor que o juízo do bom seja universal, possuindo sentido e valor por si mesmo, designando aquilo que sempre foi “valioso no mais alto grau” ou “valioso em si” (NIETZSCHE, 1998, p. 20). Bom, então, como o que é útil em si e, por isso, inesquecível, bom enquanto experiência inesquecível da humanidade e, por isso, oposto ao que é ruim, esquecível e inconveniente. Mas essa via de explicação também se equivoca. Não foi por meio da utilidade nem da memória que o bom adquiriu a forma de oposto àquele que é “mau”, mas sim por intermédio da ficção, da inversão e da transformação na nuance das forças que o determinam. *Ficção* de uma força separada do que ela pode e de um mundo suprassensível em oposição a este mundo; *inversão* dos valores e *transformação* da força ativa em reativa: esses são os procedimentos envolvidos na constituição do bom como valor aparentemente útil e universal.

Como ocorre esse processo? Para compreendê-lo, é preciso traçar uma breve etimologia dos termos bom e ruim. Que “significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas?” (NIETZSCHE, 1998, p. 20-21). Nietzsche (1998) nota que essas apontam, com certa frequência, para a mesma transformação conceitual, a saber: nobre e aristocrático, no sentido social, torna-se bom, no sentido de espiritualmente bem-nascido ou privilegiado. Esse desenvolvimento ocorre paralelo àquele que transforma o baixo, plebeu e comum em “ruim”.

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, os poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, e vulgar e plebeu. Desse *phatos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores: que lhes importava a utilidade! (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

Na maioria dos casos, os termos apresentados por Nietzsche (1998) remetiam à superioridade da nobreza em termos hierárquicos e eram usados para se referir aos poderosos, aos possuidores ou aos senhores. Os diferentes usos do termo nobre resguardam, ainda, uma ligação com certo traço *típico* da aristocracia – “e é este o caso que aqui nos interessa” (NIETZSCHE, 1998, p. 22). Há uma fase de transformação conceitual na qual o bom assumiu “inteiramente o sentido de ‘nobre’, para diferenciação perante o homem comum mentiroso” (NIETZSCHE, 1998, p. 22). “Bom” significa, então, senhor, nobre, alegre, verdadeiro e justo. Já o “ruim” está ligado ao escravo, à plebe, a tudo que é negativo, passivo e infeliz (DELEUZE, 2018).

Para os bons, os felizes, os bem-nascidos, o ruim é apenas um contraste empalidecido e posterior. Os valores morais da nobreza nascem de um triunfante dizer *sim* a si mesmo, por isso, o fato “dos outros serem maus, na medida em que não afirmam, não agem, não gozam, é apenas uma consequência secundária” (DELEUZE, 2018, p. 156). Nenhuma comparação intertém a princípio, nenhum juízo de valor aparece como ato criador dessa distinção. O nobre diz de si: “Eu sou bom, *portanto*, você é ruim”. Seu *portanto* introduz uma conclusão negativa. O que é negativo nesta fala é a conclusão. Ela só aparece e, nesse caso, só pode aparecer, como consequência de uma afirmação que a precede e a determina (DELEUZE, 2018).

Todo o positivo, para o senhor, está nas premissas. Ele precisa das premissas da ação, da afirmação e do gozo para concluir uma coisa negativa – “que não é o essencial e quase não tem importância” (DELEUZE, 2018, p. 156). Por esse motivo, a sua diferença em relação ao outro é motivadora de alegria e contentamento. Em seu modo de valoração, a nobreza “age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão” (NIETZSCHE, 1998, p. 29). Mesmo quando faz inimigos, trata de estabelecer com eles uma ponte para esse amor na diferença. “Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! [...] Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar!” (NIETZSCHE, 1998, p. 31). Nessa distância própria, nesse olhar de cima para baixo, há demasiada negligência, desatenção e impaciência para que o outro seja transformado em monstro e caricaturado.

A palavra “bom” será, no entanto, deslocada daqueles que a aplicavam a si mesmos para ser apreendida pelos escravos, “que a tiravam da boca de seus senhores, a respeito de quem diziam, ao contrário: ‘são maus’” (DELEUZE, 2018, p. 99). Enquanto o *phatos* de distância da nobreza nasce de um sublime dizer sim a si mesma, “já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, 1998, p. 29). A moral escrava inventa valores que lhe são particulares, mas “que valores estranhos!” (DELEUZE, 2018, p. 157). Seu *leitmotiv* se assemelha ao do ponto de vista nobre (“eu sou bom, portanto, você é ruim”), mas é uma semelhança apenas aparente e invertida. Nessa concepção,

a determinação ética do bom e ruim é, de fato, substituída pelo julgamento moral e acompanhada de uma conclusão negativa.

Para Nietzsche (1998, p. 29), a moral escrava necessita de um mundo oposto e exterior para nascer, “para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação”. Ela coloca, como seu próprio princípio, a existência de um *não-eu* contra o qual é preciso se opor, para, em seguida, poder afirmar-se como si. A formulação nobre é, então, retorcida até ser transformada em negação: “você é mau, *portanto*, eu sou bom”. Percebam que o negativo não é mais uma conclusão posterior e descolorida. Ao contrário, ele passou para o lado das premissas. Essa inversão, onde o negativo aparece como princípio e o positivo como conclusão de axiomas negativos, é o ato fundador da moral escrava, a sua verdadeira proeza, criação e *força*.

A moral escrava começa caracterizando o outro como mau. Quem é mau? Mau é, precisamente, o bom da moral anterior, são os nobres, os poderosos, os dominadores, agora pintados de outra cor, interpretados e vistos de um outro ângulo (NIETZSCHE, 1998). *O que era bom agora é dito mau*. Sob essa ótica distorcida nasceram esses valores novos, absolutamente distintos do par precedente – “como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom’” (NIETZSCHE, 1998, p. 32). Enquanto o par bom/ruim é fruto da *afirmação*, o bom/mau é derivado da neutralização e da *negação*. Neutralização da força ativa, negação da ação a ela correspondente. Assim foi inventado o bom infeliz e fraco, o bom passivo e reativo. Assim a impotência que não acerta as contas assumiu a roupagem de virtude abnegada, a baixaza medrosa foi moldada em humildade e a submissão àqueles que se odeia transformada em obediência. Essa foi a melhor *vingança* dos fracos contra os fortes e os felizes.

“E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda a maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, os humildes, os justos – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: ‘nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*’” (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

Essa é a *inversão dos valores* da qual falávamos a princípio, o grande feito e o fundamento da moral escrava. Bom passa a nomear aquele que, por um lado, nega a natureza reativa de sua própria força e, por outro, ressentir-se da força que não possui. A questão é de todo complexa, por isso, vamos colocá-la de novo. Como, afinal, os valores são invertidos? Suponhamos, como Nietzsche (1998), a existência de ovelhas lógicas. O que as pobres ovelhinhas diriam das aves de rapina? Elas diriam: as “aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” (NIETZSCHE, 1998, p. 36). Ou, ainda:

“as aves de rapina são más [...]”; ora, eu sou o contrário de uma ave de rapina; portanto eu sou bom” (DELEUZE, 2018, p. 158). É preciso analisar essas colocações com cautela. Nelas reside a verdadeira criação da moral escrava. Por um lado, as ovelhas consideram a ave de rapina pelo que ela é, quer dizer, uma força inseparável de seus efeitos e de suas manifestações. Por outro lado, acreditam que a ave predadora pode escolher não se manifestar como força, controlando os seus efeitos e neutralizando sua ação. Ela é má, justamente, porque opta pelo inverso, porque não se contém e não contém a própria força. Para as ovelhas, mau é aquele que age, que não se impede de agir e, portanto, não considera as ações do ponto de vista de um terceiro. Bom, ao contrário, é quem não age e se impede de agir, que experimenta, suporta ou observa as consequências da ação (DELEUZE, 2018).

O que esse modo de valoração inventa? Primeiro, considera-se que há um mesmo tipo de força atravessando a ovelha e a ave de rapina, pressupõe-se uma linha de força de igual valor e qualidade indo de uma à outra. Em segundo lugar, julga-se essa força como meritória (boa) quando não age ou como culpada (má) caso ela aja. Por consequência, imagina-se ser necessário mais força (abstrata) para se conter do que para agir. O *paralogismo* ou o falso raciocínio essencial da moral escrava é o seguinte: o forte é livre para ser fraco, por isso, a ave de rapina é livre para ser ovelha – como se a fraqueza mesma dos fracos, a sua irremovível realidade, fosse algo desejado, escolhido e, de alguma maneira, *superior* (DELEUZE, 2018).

O que essa lógica sustenta? Muitas coisas e, entre elas, a ideia de um sujeito indiferente e livre para escolher, de um ser por trás do fazer, de um agente responsável pelo curso da ação – mas não existe tal substrato.

O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por ter possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito* (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

É o sujeito, portanto, que deve ser removido da proposição. Tudo mudou. Suponhamos, ao contrário das ovelhas, que não haja ser por trás do fazer, que não haja outra expressão para a ave de rapina além da agressividade típica do predador. O sujeito se torna uma ficção acrescentada à ação. A ação é tudo. Por consequência, exigir da ave de rapina que ela não se delicie com as tenras ovelhinhas equivale a exigir de uma força dominante que ela neutralize sua ação, que ela deixe de ser “um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos” (NIETZSCHE, 1998, p. 160). Não é o “menos forte” que Nietzsche denomina fraco, inferior ou escravo, mas sim aquele que, independentemente de qual seja a sua força, ela está adoecida, voltada contra si mesma e separada do que ela pode.

Até aqui, tratamos os pares bom/ruim e bom/mau como formas de valoração ocupadas, em certo sentido, por forças que lhes são correlatas: ativas ou nobres em um caso, reativas ou escravas no outro. É preciso, contudo, livra-se das disposições psicológicas e ir um pouco mais fundo na terminologia nietzschiana para acompanhar a coerência sistemática de sua genealogia dos valores. A moral escrava projeta uma imagem neutralizada da força, separando-a daquilo que ela pode. Ora, o que *pode* uma força? Pode comandar ou obedecer, dominar ou ser dominada e, enfim, tender para a ação ou reação. A relação da força com a força, tal como ela é apresentada por Nietzsche (1998), é a da dominação. Entre duas forças postas em relação, uma é dominante, a outra é dominada. Ao mesmo tempo, compreende-se que toda força é dotada de uma espécie de energia, algo como um querer interno, uma vontade – a sua *vontade de potência* (DELEUZE, 2018).

A vontade de potência deve ser considerada [...] como elemento genealógico da força e das forças [...] é sempre pela vontade de potência que uma força prevalece sobre outras, as domina ou as comanda. Além disso, é ainda a vontade de potência que faz com que uma força obedeça numa relação; é pela vontade de potência que ela obedece (DELEUZE, 2018, p. 69).

Como explica Deleuze (2018), *a força é o que pode, a vontade de potência é o que quer*; é ela *quem* quer na força e a responsável por determinar a sua qualidade e quantidade correspondentes. A vontade de potência é o *elemento genealógico* e o *elemento diferencial* das forças. Quer dizer, ela é o elemento diferencial das forças porque está envolvida na produção da diferença de quantidade entre duas ou mais forças em relação; e é, igualmente, o elemento genealógico das forças, pois produz a qualidade que cabe a cada força em relação. Para determinar o valor dos valores é preciso, inicialmente, colocar a questão “*o que essa vontade quer?*” O que quer “quem diz isso, quem pensa ou experimenta aquilo?” (DELEUZE, 2018, p. 103). Uma vontade só pode querer uma entre duas coisas: afirmar a sua diferença ou negar o que dela difere. Ela deseja *qualidades* – o pesado, o leve –, ela quer a sua própria qualidade e a qualidade das forças correspondentes.

Segundo as diferenças de *qualidade* da vontade de potência, as forças são ditas *ativas* ou *reativas*. Segundo a sua diferença de *quantidade*, são nomeadas como *dominantes* ou *dominadas*. Ativo e reativo designam as qualidades originais da força, enquanto afirmativo e negativo indicam as qualidades primordiais da vontade de potência. Do mesmo modo, *alto* e *nobre* são termos que marcam a superioridade das forças ativas, seu avizinhamo com a afirmação, a sua tendência para subir e a sua leveza. *Baixo* e *vil* indicam, por sua vez, o triunfo das forças reativas, sua afinidade com o negativo e seu peso. Existe, por conseguinte, vontade de potência

na força ativa como existe na força reativa. E, assim como as forças reativas também são forças, a vontade negativa, o niilismo são vontade de potência.

esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!.. E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...* (NIETZSCHE, 1998, p. 149).

Dispostos assim, de forma ligeira e pouco elaborada, os conceitos nietzschianos podem parecer complicados, demasiadamente intrincados ou até meio místicos. Porém, quando mergulhamos neles, podemos atentar para a sistematicidade genealógica, sua racionalidade e forma particular de análise. Ela se baseia na seguinte dinâmica: *uma força está sempre e de todo modo em relação com outras forças*, seja para comandar ou para obedecer. Quando entram em relação, as forças ativas não anulam as reativas, pois obedecer é uma propriedade da força tanto quanto comandar. Nenhuma força renúncia voluntariamente a própria potência (NIETZSCHE, 1998). As reações, entretanto, só podem ser apreendidas como forças se endereçadas a forças quantitativamente superiores, que são de outro *tipo*. Reativo “é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada como tal em relação com o ativo, a partir do ativo” (DELEUZE, 2018, p. 59). Sendo o ativo e o reativo propriedades das forças há, conseqüentemente, estágios de saúde das forças reativas ou estágios de adoecimento das forças ativas. É a isto que Nietzsche (1998) nomeia como o *grande feito* da moral escrava: ela é responsável por adoecer as forças ativas, por voltá-las contra si mesmas e inverter a sua potência.

Segundo Deleuze (2018), no seu estágio normal ou de saúde, as forças reativas desempenham a função de limitar a ação. Elas a dividem, retardam ou a impedem em função de uma outra ação cujos efeitos sofremos. Ser ativo, diferentemente, é tender para a potência, é apropriar-se, apoderar-se, subjugar, impor e inventar formas explorando as circunstâncias. A força ativa, o princípio mesmo da ação, a responsável por fazer “eclozir a criação: precipitam-na num instante escolhido, num momento favorável, numa direção determinada, para uma tarefa de adaptação rápida e precisa” (DELEUZE, 2018, p. 145). Nesse sentido, o tipo ativo não é aquele que contém exclusivamente forças ativas, antes, *ativo* designa a relação *normal* entre a ação e a reação, na qual a reação retarda a ação e a ação precipita a reação. O tipo ativo engloba forças reativas que se encontram definidas pela potência de obedecer ou de serem agidas, ele expressa uma “relação tal entre as forças ativas e as forças reativas que essas últimas são elas próprias agidas” (DELEUZE, 2018, p. 145). Isso permite a Nietzsche (1998) falar no *tipo* do senhor ou

em um traço *típico* da classe aristocrática. Somente o tipo nobre sabe *re-agir*, justamente, porque ele age as suas reações.

Há, no entanto, tipos onde as forças reativas preponderam sobre as forças ativas, e elas só podem preponderar deixando de ser agidas. No tipo reativo a reação deixa de ser agida para se tornar algo sentido, as reações se tornam, então, ressentimento. As consequências disso são imensas: “não podendo mais agir uma reação, as forças ativas são privadas das suas condições materiais de exercício, não têm mais a oportunidade de exercerem sua atividade, *são separadas do que elas podem*” (DELEUZE, 2018, p. 148). Essa dinâmica das forças nos conduz a uma conclusão desoladora. Quando a força reativa separa a força ativa do que ela pode, esta última se torna reativa. “*As forças ativas tornam-se reativas*” (DELEUZE, 2018, p. 84). A partir daí, o devir das forças aparece como devir-reativo. Tudo se passa entre forças reativas, “umas impedem as outras de serem agidas, umas destroem as outras” (DELEUZE, 2018, p. 148).

Mas, uma vez que as forças ativas são quantitativa e qualitativamente superiores, resta a pergunta: como elas poderiam se transformar em forças reativas? Ou, melhor, como as forças ativas se tornam reativas? Para que isso ocorra não basta que as forças reativas simplesmente se esquivem da atividade. É necessário que “elas revertam a relação das forças, que se oponham às forças ativas e se apresentem como superiores” (DELEUZE, 2018, p. 159). É o processo de acusação que cumpre esse desígnio. As forças reativas projetam a imagem abstrata e neutralizada da força, tornam a força culpada pela ação que ela exerce. *Mau* é o senhor, *bom* é o escravo. Trata-se de valores que *invertem* a relação de forças. Eles são criados *estranhamente*: não agindo, mas se contendo de agir; não começam afirmando, mas negando. “Por isso são ditos não criados, divinos, transcendentos, superiores a vida” (DELEUZE, 2018, p. 158). Com eles, as diferenças de qualidade (bom/ruim, forte/fraco) são substituídas pela oposição moral entre as forças substancializadas (bom/mau, senhor/escravo). Moralizada, a força é submetida a uma dimensão psicológica, aos ditames de um sujeito considerado livre para escolher – a ave de rapina é livre para ser ovelha ou vice-versa. Quando as forças são projetadas nesse sujeito fictício, ele se mostra culpado caso a força ativa exerça a atividade que ela tem e meritório se a força reativa não exercer a atividade que ela... não tem (DELEUZE, 2018).

São, portanto, três momentos. *Primeiro, a força é separada do que ela pode; segundo, inverte-se a relação de forças; e, enfim, projeta-se uma imagem reativa da própria força.*

Já dispomos dos meios necessários para compreender que as forças são inseparáveis de seu elemento diferencial, genético e genealógico – a sua vontade de potência –, do qual deriva a sua qualidade – ativa ou reativa. Reativo é tudo aquilo que separa uma força daquilo que ela pode. Também é reativo o estado de uma força separada do que ela pode. É ativa, ao contrário, a força que vai até o limite de sua potência. As forças reativas dão, porém, uma imagem

invertida dessa diferença qualitativa. Vista pelo ângulo da reação, a diferença se torna oposição das forças ativas às forças reativas. Basta, então, uma oportunidade e as forças reativas passam a projetar e desenvolver essa imagem. Junto aos mecanismos que lhes permite escapar da atividades, as forças reativas encontram uma maneira de inverter a relação de forças e os valores a ela correspondentes (DELEUZE, 2018).

Deixando de ser agidas, as forças reativas *projetam* a imagem invertida. É essa projeção reativa que Nietzsche chama de *ficção: ficção* de um mundo suprassensível em oposição com este mundo, ficção de um Deus em contradição com a vida. É ela que Nietzsche distingue da potência ativa do sonho e mesmo da imagem positiva de deuses que afirmam e glorificam a vida (DELEUZE, 2018, p. 161, *grifos nossos*).

Para Deleuze (2018), essa ficção rege as operações através das quais a força ativa é, ao mesmo tempo, separada do que ela pode (falsificação), acusada e tratada como culpada (depreciação) e os valores invertidos (negação). É, igualmente, por seu intermédio que as forças reativas adquirem a capacidade de se apresentar como superiores. *Ficção, inversão, projeção*. Esses são os procedimentos que arrastam as forças ativas em direção ao niilismo, que as atira à uma vontade de nada e as introjeta. É assim que ocorre o adoecimento do tipo ativo, a sua transformação em tipo reativo. E, de fato, nós conhecemos apenas o devir-reativo das forças. Não constatamos apenas a existência das forças reativas, mas descobrimos, em toda parte, o seu triunfo (DELEUZE, 2018,).

Como elas triunfaram? É preciso adiantar que, ao se aglutinarem, as forças reativas não formam uma força maior, “ativa” a seu próprio modo. O “escravo não deixa de ser escravo ao triunfar” (DELEUZE, 2018, p. 78). Os fracos alcançam a vitória de maneira distinta. As forças reativas subtraem da força ativa uma parte ou quase todo seu poder. Assim procedendo, fazem com que a força ativa se junte a elas e se torne, ela própria, reativa num novo sentido. Nietzsche analisa longamente as figuras envolvidas no triunfo do reativo no mundo humano – o ressentimento, a má consciência, o ideal ascético. Ele concluiu que as forças reativas se fazem vitoriosas ao separar a força ativa daquilo que ela pode e, em cada caso, essa separação repousa em uma ficção, mistificação e falsificação. Quem é o artista dessa ficção? A vontade de nada. É pela vontade de nada que as forças reativas triunfam, através da cumplicidade entre reação e negação – sendo a negação uma qualidade da vontade de potência tal como a reação é uma propriedade da força (DELEUZE, 2018).

Ação e reação estão em uma relação de coexistência na própria origem que determina os valores. Existe, na origem da relação de forças, cumplicidade das forças ativas com a afirmação e das forças reativas com a negação – uma afinidade, uma intimidade profunda, “mas nenhuma confusão” (DELEUZE, 2018, p. 72). É inegável que haja afirmação em toda ação e negação em

toda reação. Por outro lado, ação e reação são meios ou os instrumentos da vontade de potência que afirma ou nega. “A ação e a reação necessitam da afirmação e da negação como algo que as ultrapassa, mas que é necessário para que realizem seus próprios objetivos” (DELEUZE, 2018, p. 73). A afirmação e a negação extrapolam a ação e a reação porque são qualidades imediatas do devir, a *afirmação* é a potência de se tornar ativo, o *devir ativo* em pessoa; e a *negação* é, por sua vez, a possibilidade de se tornar reativo, as condições do *devir-reativo* (DELEUZE, 2018).

O negativo está sempre ao lado da reação, ele é, desde o princípio, possuído pelo espírito da negação, pela vontade de negar a própria diferença e negar a si mesmo como força. Inversamente, só a força ativa se afirma. Ela afirma sua diferença e sabe fazer da diferença objeto de gozo e afirmação. É próprio das forças reativas negarem, já na origem, a diferença que as constitui. Mas algo além disso também acontece na origem. Vista pelos olhos da negação, a vontade de potência também aparece invertida. O *sim* das forças ativas se transforma no *não* das forças reativas; aquilo que era afirmação de si se transforma em negação do outro. *O que era bom agora é dito mau*. As forças reativas invertem e, ao mesmo tempo, produzem uma imagem deformada da vontade de potência. “*Diferença engendra ódio*”; por isso, as forças reativas teimam em não se compreender como forças, preferindo voltar-se contra si mesmas a aceitarem a sua diferença (DELEUZE, 2018, p. 75).

Há, portanto, uma imagem invertida das forças que também já está presente na origem. “A genealogia é a arte da diferença ou da distinção, a arte da nobreza, mas se vê invertida no espelho das forças reativas” (DELEUZE, 2018, p. 75). Por que ela se vê dessa maneira? Porque os valores foram invertidos. Pronto, saímos da origem. A partir daí, não se trata mais da imagem invertida, mas, antes, do desenvolvimento desta imagem, da inversão dos valores correspondentes – o “baixo se pôs no alto, as forças reativas triunfaram” (DELEUZE, 2018, p. 76). Se elas triunfaram foi por intermédio da vontade negativa, da vontade de nada, da aproximação com o niilismo, da projeção de uma imagem que já não é mais imaginária. A proximidade entre vontade de potência e negação é responsável pelo devir-reativo das forças – mas não somente. O devir-reativo, niilista, é o que está essencialmente compreendido na relação da força com a força. Separadas da potência de afirmar, as forças ativas nada podem além de tornarem-se reativas ou de se voltarem contra si mesmas. De modo inverso, as forças reativas souberam encontrar o aliado que as conduziria a vitória: a potência de negar, a vontade de nada, o niilismo. Por isso elas são vitoriosas, por isso a sua vitória conduz ao devir-reativo da relação de forças, a um devir-reativo universal que determina não apenas o valor da moral como também a verdadeira *essência* do homem (DELEUZE, 2018).

Existe um outro devir? Como sugere Deleuze (2018), talvez tudo nos convide a pensá-lo, mas não podemos responder a essa questão ainda. Para isso, seria necessária outra

sensibilidade, uma maneira de sentir que escapa aos fundamentos humanos. Entretanto, já avançamos o suficiente na dinâmica das forças para vislumbrar o traço essencial da genealogia de Nietzsche: o seu pluralismo vital. Um mesmo objeto, palavra ou fenômeno muda de sentido de acordo com as qualidades das forças e da vontade de potência que o compõe. “Todo fenômeno expressa relações de forças, qualidades de força e de potência, nuances dessas qualidades, em suma, um tipo de forças e de querer” (DELEUZE, 2018, p. 111). Nós nunca seremos capazes de conhecer o *sentido* de uma coisa – seja um fenômeno humano, biológico ou mesmo físico –, se não determinarmos o tipo de força que dela se apropria ou a explora. Para o genealogista, todos

os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assehorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é [...] a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... (NIETZSCHE, 1998, p. 66).

Do mesmo modo, a noção de valor perde todo o seu significado se não vemos ali receptáculos “que é preciso perfurar, estátuas que é preciso quebrar para encontrar o que contém de mais nobre ou de mais baixo” (DELEUZE, 2018, p. 74). Todo valor sempre possui uma genealogia da qual depende a nobreza ou a baixeza daquilo que ele nos convida a acreditar, a sentir e a pensar. Por isso, é necessário referir os valores a vontade de potência, fazer deles o sintoma de uma vontade sem a qual eles não poderiam sequer ser imaginados. A genealogia está apta a realizar a verdadeira crítica dos valores pois ela os revela em seus “indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida” ou, ao contrário, em sua plenitude, força, coragem e vontade da vida (NIETZSCHE, 1998, p. 9).

Este é o projeto mais geral da filosofia dos valores: introduzir os conceitos de *sentido* e *valor* (DELEUZE, 2018). Genealogia, em Nietzsche, significa a arte da interpretação e da avaliação. *Avaliar* é determinar a força que dá sentido à coisa. *Interpretar* é estabelecer a qualidade da vontade de potência que doa um valor à coisa. A genealogia avalia, estipula a qualidade das forças expressas na coisa, questionando se elas são ativas ou reativas e quais são os seus graus de aproximação ou afastamento do niilismo. Ao mesmo tempo, a genealogia interpreta, determina a qualidade da vontade de potência que se exprime na coisa; ela pergunta: “a vontade de potência é afirmativa ou negativa, e de que nuance?” (DELEUZE, 2018, p. 73). Por esse motivo, o genealogista é médico (interpreta os sintomas), artista (modela os tipos) e legislador

(determina as posições, a genealogia). Ele é guiado por uma percepção extremamente fina, “do gênero daquela que se acha nos corpos químicos”, pois a interpretação e a avaliação se deparam com todo tipo de dificuldades e de problemas delicados (DELEUZE, 2018, p. 72). A percepção dessa espécie de *filósofo do futuro* é uma

sintomatologia, visto que interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas cujo sentido é preciso procurar nas forças que os produzem. Uma *tipologia*, visto que interpreta as próprias forças do ponto de vista da sua qualidade, ativo ou reativo. Uma *genealogia*, visto que avalia a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou baixeza, visto que encontra a ascendência delas na vontade de potência e na qualidade dessa vontade (DELEUZE, 2018, p. 99).

A genealogia não é um método, mas sim um procedimento crítico que, em um só lance, pretende atuar como elemento destrutivo e criador. Sua função para a história se encontra bem delineada na Segunda Intempestiva, “Da utilidade e do inconveniente da história para a vida”, de 1874. Segundo Nietzsche (2008, p. 31), a história serve à vida em três aspectos: ela pertence ao ser vivo porque ele “é ativo e aspira, porque ele conserva e venera, porque ele sofre e necessita de libertação”. Essa trindade repercute em três tipos de história: um ponto de vista *monumental*, um ponto de vista *antiquado* e um ponto de vista *crítico*. Todos eles exercem uma finalidade reativa, mas, ainda assim, elementar para a vida. No entanto, quando as forças reativas presentes nesses pontos de vista se tornam descomedidas, quando elas conjuram a atividade que as determina, arrisca-se arruinar não somente a vida como também a própria história.

Para Nietzsche (2008), precisamos da história para viver e para agir, para estabelecer com a vida uma relação afirmativa. Existem, no entanto, maneiras de fazer história nas quais a vida adocece. É necessário, portanto, uma percepção fina, um olhar genealógico para determinar a partir de quais graus de ruminação ocorre degeneração da vida e, por seu intermédio, “os limites onde o passado deve ser esquecido sob a pena de tornar-se o coveiro do presente” (NIETZSCHE, 2008, p. 22). Esses limites só podem ser traçados quando o historiador está atento tanto para o que é histórico quanto para o que não é histórico. Nesse sentido, Nietzsche nos convida a conhecer a *força plástica* de um povo, de um sujeito ou uma civilização, essa força que “permite desenvolver-se fora de si mesmo, de uma forma que lhe é própria, que permite transformar e incorporar as coisas do passado, curar e cicatrizar feridas, substituir o que foi perdido, refazer por si mesmo formas rompidas” (NIETZSCHE, 2008, p. 22). O que interessa à Nietzsche é o problema da *passagem*, da relação sintética do instante consigo mesmo – e com outros instantes – enquanto presente, passado e porvir (DELEUZE, 2018).

E aqui está precisamente a proposição que o leitor é convidado a considerar: *o ponto de vista histórico, bem como o ponto de vista não-histórico, são necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo, de uma civilização* (NIETZSCHE, 2008, p. 23).

Como essa proposição funciona? Vamos começar pelo ponto de vista monumental. Para Nietzsche (2008), a história monumental cativa aqueles que, tendo a necessidade de mestres, não podem encontrá-los no presente. Eles se voltam, então, para o passado, contemplando a glória do que existiu uma vez. Isso reanima seu espírito de luta, afasta as incertezas e faz recuar a resignação. A história lhes serve como antídoto para a resignação, afinal, se no passado houve semelhantes glórias, se elas foram possíveis, ainda que apenas uma vez, elas o poderiam ser novamente. Assim, o que há de elevado nos eventos passados torna-se, mais uma vez, grande, digno de admiração e vivificado por quem contempla. Quando a história monumental é acompanhada da saúde de uma força ativa, ela busca alcançar o sublime, procura uma felicidade que não é propriamente a do sujeito que contempla, mas a felicidade de um povo ou, quem sabe, da humanidade inteira.

A história monumental é, entretanto, a que sofre o maior risco de se tornar genérica, universal e reativa em relação a toda novidade. Seu olhar para o passado, quando desacompanhado de uma ação que se precipita, liga-se ao desejo de retorno do passado glorioso, anseia a sua repetição no presente. Porém, tudo o que é vivo, todas as forças pulsantes logo lhe gritam: o “que é monumental não deve ter o direito de se formar” (NIETZSCHE, 2008, 32). Absorvida em sua contemplação divinatória do passado, a história monumental tende a ser tornar impermeável às mudanças das coisas, reconhecendo nelas apenas os restos do passado. A glória a ser apreciada transforma-se em fé na homogeneidade e na continuidade daquilo que é – e sempre foi – sublime em todos os tempos, logo, uma espécie de protesto contra as mudanças nas espécies e contra toda instabilidade (NIETZSCHE, 2008).

Em tudo o que existe a história monumental encontra um vestígio do passado capaz de revelar sua origem, sua essência ou verdadeira utilidade, ansiosa que está pelo retorno daquele passado grandioso onde as coisas faziam sentido por si só, tinham uma única definição e eram estáveis e pouco afetadas às turbulências que, agora, encontra-se no presente. Mas, em nome do retorno ao passado universal e ao homogêneo, quantas irregularidades e quantas inconsistências precisam ser negligenciadas?

A individualidade de outrora deveria ser deformada e violentamente generalizada, desembaraçada de suas asperezas e de suas linhas precisas, em favor de uma concordância artificial. No fundo, o que foi possível outrora não poderia se reproduzir uma segunda vez, a menos que os pitagóricos tivessem razão em acreditar que uma mesma constelação de corpos celestes produzisse até nos mínimos detalhes os mesmos acontecimentos na terra, de modo que, quando as estrelas ocuparem a mesma posição uma com relação às outras, um estoico se uniria a um epicurista, César seria assassinado

e, de novo, em outras condições, Colombo descobriria a América (NIETZSCHE, 2008, p. 34-35).

Nietzsche (2008) fornece um exemplo de como a história monumental pode se tornar reativa. Ele sugere que nos ponhamos a pensar as naturezas pouco artísticas ou não artísticas de todo, armadas com ideias da história da arte. Contra quem essas naturezas dirigem suas armas? Contra os temperamentos artísticos fortemente dotados. E do que eles dispõem para se apresentar como superiores? Dos cânones. Ao considerá-los como medidas da arte, o ponto de vista monumental usa-os com a intenção de se dirigir às artes germinais, dizendo: “Vejam, essa é a arte verdadeira e verídica. Que lhes importa aqueles que ainda são prisioneiros do devir e do querer?” (NIETZSCHE, 2008, p. 37). Quando a história monumental não consegue alcançar o sublime em seu próprio mundo e encontrar a felicidade, a não ser pelas vias do passado, ela se torna reativa a toda novidade. Seu “método é afirmar: ‘Vejam, o que é grande já existe’”, mas o que é considerado glorioso no passado passa a ter tão pouco efeito sobre a história quanto aquele algo que está prestes a se formar (NIETZSCHE, 2008, p. 38).

Primeira lição de Nietzsche para a história: quando se quer criar algo grande, pede-se conselhos ao passado, apoderando-se da história a partir do ponto de vista monumental. Mas o passado deve ser um amigo para alcançarmos aquilo que há de sublime na vida ou, ainda, um impulso para uma ação.

A vida tem necessidade da história monumental porque ela é ativa e aspira, sonha com outros mundos possíveis. Mas ela também precisa de uma força que conserva e venera, e isso ela encontra na história antiquada. Tal ponto de vista exerce uma devoção para com o passado, uma fidelidade e um amor que, com mãos delicadas, cultiva as condições nas quais nascemos para os que virão depois de nós. Por meio do cuidado e da minúcia com o passado, o antiquário serve à vida que ainda vem. Em suas mãos, tudo o “que é pequeno, restrito, envelhecido, prestes a se tornar pó, mantém seu caráter de dignidade, de intangibilidade pelo fato de que a alma conservadora do antigo homem se transfere para lá e ali estabelece seu domicílio” (NIETZSCHE, 2008, p. 41). Nessa ligação com o passado, o historiador encontra e descobre a sua força, porque “é bom viver; aqui vamos nos deixar viver, pois somos tenazes e não nos vão abater numa noite” (NIETZSCHE, 2008, p. 41). Quando posta a serviço da vida, a história antiquada é capaz de construir um nós para além da alma individual, em nome do lar, da etnia, da cidade ou do povo.

Responsável por conservar e arar o solo para um futuro que anseia por condições para germinar, a história antiquada também possui riscos próprios. Contrária à caça febril que nos impele ao estrangeiro e à novidade, o antiquário preza pelo prazer que liga uma árvore às suas raízes, um povo à sua terra, um nascimento a uma linhagem. Nessa perspectiva, a felicidade, a

verdadeira felicidade humana, é a descoberta da filiação com o passado, do que prova que não somos frutos do acaso. O antiquário invoca o que Nietzsche (2008) chama de *sentido histórico*, ou seja, a sensação de que somos, antes de tudo, herdeiros, florescimentos, frutos da árvore do passado. Esse sentimento se encontra, porém, limitado por um horizonte deveras restrito, pois o ponto de vista antiquado é o da própria árvore.

Para nos servirmos de uma imagem um pouco audaciosa, diríamos que a árvore *sente* suas raízes antes de vê-las, mas esse sentimento deve avaliar a dimensão das raízes segundo a dimensão e a força dos ramos que são visíveis. E se, nessa avaliação, a árvore pode se enganar, quanto mais se enganará se quiser julgar a floresta inteira que a cerca, essa floresta que não conhece e só sente enquanto ela a barra ou a faz avançar – e não de outra forma (NIETZSCHE, 2008, p. 43).

Operando com essa perspectiva arbórea e limitada, o antiquário torna-se “incapaz de se manter dentro das medidas e por causa disso confere a tudo igual importância e a cada detalhe uma importância grande demais” (NIETZSCHE, 2008, p. 43). Com esse tipo de desmedida, as coisas do passado perdem as diferenças de valor, as proporções não existem mais, de modo que as medidas e as avaliações das coisas são feitas sempre com relação ao povo ou ao indivíduo que deseja olhar para trás. O nós, aqui, torna-se uma fixação e passa a ocupar centralidade em toda a análise. Não se trata do cultivo de um solo fértil, mas sim de uma árvore cujas raízes se estendem desmesuradamente pelo próprio solo, tornando-o infértil para tudo aquilo que não se assemelha a ela. O passado, seja ele o de um povo ou o de um sujeito, transforma-se em nada mais que uma coleção de quinquilharias aparentemente dotadas do mesmo valor e qualidade, e, por isso, tidas como sendo uniformemente veneráveis. Tudo aquilo que teima em não reconhecer o caráter venerável das coisas de outrora, portanto, tudo o que é novo, tudo aquilo que está em seu devir, vira objeto de rejeição e combate. Preocupada que está em conservar a vida e, de igual maneira, em limitar o horizonte histórico a ser considerado, a história antiquada já não tem espaço para a gestação de novos possíveis.

Quando funciona por meio dessa aproximação entre reação e negação, a história antiquada torna-se impermeável ao que ainda vem, ao que é acaso na história. Sua árvore degenera e morre sob o peso da própria copa.

Quando o sentido de um povo se endurece realmente, quando a história serve à vida passada a ponto de minar a vida presente e especialmente a vida superior, quando o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica, é então que a árvore morre e morre de uma forma que não é natural, começando pelos ramos para descer até a raiz, de modo que a raiz acaba também por perecer. Ocorre o mesmo com a *história antiquada* que também degenera, a partir do momento em que o ar vivificador do presente não a anima e não a inspira mais (NIETZSCHE, 2008, p. 44).

Há, assim, algo de venerável no passado, mas nem tudo é objeto de veneração. Ao contrário, para Nietzsche (2008), certas heranças do passado – como os velhos costumes, as crenças religiosas e privilégios hereditários – devem ser conhecidas apenas para que se possa destruí-las. É necessária, portanto, outra perspectiva ou um ponto de vista *crítico*. A história crítica é responsável por colocar o que se passou diante da justiça, por apelar severamente contra o passado para, finalmente, decidir por sua condenação. E, nesses casos, não é a justiça quem julga. É a vida, com toda sua injustiça, a responsável por colocar o passado no banco dos réus; é “unicamente a vida, essa potência obscura que impele e que é insaciável em se desejar a si mesma” (NIETZSCHE, 2008, p. 45).

Apesar de sua importância, a história crítica pode revelar uma face tão perigosa para a vida quanto as demais, enveredando-se por um *nilismo reativo*. Na pressa em julgar o que veio antes de nós, ela conclui que tudo aquilo que vive merece padecer. O mundo é injusto, a vida é injusta e sem justiça não vale a pena viver. Por isso, o melhor seria que nada mais nascesse. O próprio mundo, para aquele que se tornou juiz de tribunal, só foi parido como o fruto bastardo de um esquecimento divino. Caso o bom Deus tivesse realmente pesado todos os “argumentos de grosso calibre”, não teria criado o mundo (NIETZSCHE, 2008). Isso é o que se vê quando a crítica se torna não uma ação criadora, mas um fruto da árvore do ressentimento. Essa linha crítica pode, como no ponto de vista monumental, desembocar numa compreensão genérica da história, especialmente na medida em que tende a universalizar o passado ou a julgar os valores sem estar implicada na criação de valores para o presente e o futuro.

Há, por fim, outro processo arriscado na história crítica. Para Nietzsche (2008), a partir do momento em que entendemos que somos fruto das gerações passadas, cabe reconhecer que também somos os resultados de seus erros, desvios, suas paixões e seus crimes. Seria possível livrarmo-nos dessa corrente? “Se condenamos esses desvios, pensando que nos desembaraçamos deles, o fato de que a eles auferimos nossas origens não se suprime” (NIETZSCHE, 2008, p. 46). Logo, o máximo que poderíamos fazer seria chegar a um embate entre a nossa natureza – transmitida e deixada de herança – e o nosso conhecimento. Para esse problema, Nietzsche propõe uma solução enérgica. Pela via do conhecimento, podemos chegar a um movimento de luta contra nossas próprias origens, contra aquilo que nos foi deixado como maliciosa herança, instalando, em nós mesmos, uma segunda natureza. “Para poder viver, o homem deve possuir a força de romper com o passado e de aniquilá-lo e é necessário que empregue essa força de tempos em tempos” (NIETZSCHE, 2008, p. 45).

Este é um dos procedimentos mais arriscados da história crítica: ao ceifar as raízes que nos ligam às nossas origens, ela pretende prescindir do sujeito tal como ele foi concebido, ou melhor, de seu entendimento como fruto de um legado passado. Embora Nietzsche tenha, de

certa forma, reprovado essa estratégia – pois ela arrisca nos desligar das fontes reais e sacrificar o movimento da vida em nome da preocupação exclusiva com a verdade –, Michel Foucault (2005) assinala que, em escritos mais tardios, ele retoma esse problema sob uma nova ótica. A finalidade da crítica se torna, então, totalmente diversa. Aquilo que, uma vez, foi apresentado como sendo arriscado se torna imperativo para que haja criação.

Não se trata mais de usar a crítica para julgar e condenar o passado, em nome de uma verdade que o presente seria o único a possuir; mas, antes, “de arriscar a destruição do sujeito do conhecimento na vontade, infinitamente desdobrada, de saber” (FOUCAULT, 2005, p. 281). A crítica já não aparece mais como um tipo de verdade que o sujeito detém, mas sim como um movimento errático de destruição do próprio sujeito pelas injustiças da vontade de saber.

Não seria esse o problema da atualidade? Saber o que somos, saber quem somos nós e o que faz com que continuemos sendo nós mesmos? “Quem sou *eu, eu*, porque Descartes é todo mundo, em qualquer lugar e em qualquer momento” (FOUCAULT, 2014, p. 127). Sob a perspectiva crítica, esse problema se inverte. Para Michel Foucault (2014), já não se trata mais de descobrir quem somos, mas sim de recusar o que somos e imaginar o que poderíamos ser; de nos livrarmos da dupla imposição dos poderes modernos que, ao mesmo tempo, individualizam e totalizam. Nesse sentido, a crítica pode se tornar uma importante aliada para promover novas formas de subjetividade e para recusar o tipo de individualidade imposta a nós por vários séculos (FOUCAULT, 2014). Ela depende de um movimento duplo: a instauração da crítica no cerne mesmo do que nos torna sujeitos do conhecimento, estabelecida pela via da recusa do passado como origem; e a invenção de novos valores, novas formas de saber, que estejam desatreladas do sujeito como *locus* da verdade.

Segunda lição de Nietzsche para a história: a vida tem necessidade do esquecimento, pois uma memória prodigiosa padece em sofrimento e torna-se reativa. Porém, vez ou outra, é preciso deixar de lado o esquecimento, atacar as raízes do passado com um machado e cortar todas as venerações de uma única vez. Trata-se, então, “de dar-se conta de como é injusta a existência de uma coisa, por exemplo, de um privilégio, de uma casta, de uma dinastia, de dar-se conta até que ponto essa coisa merece desaparecer” (NIETZSCHE, 2008, p. 46). Em uma palavra: venerar o passado e, ao mesmo tempo, destruir o passado em nome dos valores do futuro.

Para evitar mal-entendidos, é preciso deixar explícito que Nietzsche não nos convida a conclamar qualquer superioridade de uma linha histórica sobre outra. História monumental e história antiquada e história crítica: tal é a *conjunção* que aparece na Segunda Intempestiva. É uma questão de pesagem, medidas e valores. São três linhas históricas que degeneram e morrem quando são retiradas do solo que propicia o nascimento da vida, no exato limite em que olhar para trás quer dizer não olhar mais para o lado, para frente ou para fora.

O crítico sem angústia, o antiquado sem compaixão, aquele que conhece o sublime sem poder realizar o sublime: essas são plantas que se tornaram estranhas a seu solo nativo e que, por causa disso, degeneraram e se transformaram em joio (NIETZSCHE, 2008, p. 39).

Então, o que resta fazer? *Resta fazer história para a vida.*

A genealogia é, para a história, uma saúde. Ela nos ensina a reconhecer os elementos reativos presentes nos pontos de vista monumental, antiquado e crítico, em nome de uma movimentação destrutiva e, ao mesmo tempo, criativa. Com ela, a crítica se torna o ponto mais ativo da história. Afinal, não basta condenar, conservar ou admirar o passado. É preciso saber interpretar o que se passou em sua própria dispersão. Estabelecida essa relação com a história, a crítica desponta como o que há de mais positivo. Ela não é mais uma *reação* à injustiça, mas sim uma *ação* através da qual nos arrogamos ao direito de determinar os valores para o futuro, de forjar outra forma de percepção não do passado, mas do instante em seu próprio devir.

Uma outra percepção, uma outra sensibilidade. Seriam elas percepções e sensibilidades humanas ou “do homem”? Nietzsche responderia: não o homem, mas sim o além-homem; não o humano, mas sim o inumano; não a história, mas sim o não-histórico.

Esses são os problemas, *os nossos problemas*: a superação do homem, a superação da humanidade, a superação, enfim, do sentido histórico e do niilismo que o acompanha.

Herculine Barbin

Dois dias depois eu estava em L... Prevenida da minha chegada, Sara me esperava. Depois dos primeiros abraços, percebeu a gravidade de minha fisionomia. E como me perguntasse, sentei à beira da cama e olhei para ela condoída. “Minha bem-amada”, disse-lhe eu, “é chegada a hora de nos separarmos”, e contei a ela em linhas gerais o que tinha acabado de se passar em B... Vejo ainda seu rosto doce e querido envolto numa tristeza sombria. Não disse nada, mas seu olhar parecia me reprovar pelo fato de ter tomado essa decisão sem ela. “Se você quisesse”, dizia o seu olhar, “podíamos ter sido felizes ainda por muito tempo. Mas eu já não lhe satisfazia mais; você tem sede de uma experiência livre e independente que eu não posso lhe oferecer” [...].

Quem poderia, nos vendo assim abraçadas, descobrir o misterioso drama daquelas duas jovens existências aparentemente tão calmas e tão doces?

O verdadeiro por mais exorbitante que seja não ultrapassa às vezes todas as concepções do ideal? As metamorfoses de Ovídio não estariam próximas disso?

Minhas Memórias (Mes Souvenirs). Adèlaïde/Alexina/Abel/Camille Herculine Barbin, 1868.

No inverno de 1886, Sophie V., uma governanta belga de 24 anos, foi ao consultório do professor Michaux procurando ajuda para resolver um problema específico. Recém-casada, ela alegava que seu marido não teve sucesso nas tentativas de consumir a união. Não foi possível, para ele, penetrar sua vagina. Sophie desejava saber as possíveis razões para isso ter acontecido e encontrar soluções para o problema. Depois de examiná-la, Michaux pensou ter descoberto uma explicação. Sophie – a despeito do que sua família, seu marido e ela mesma pensavam – era, na opinião profissional de Michaux, um homem. Esse relato, publicado pelo médico-cirurgião Dandois e reproduzido por Alice Domurat Dreger (1998), desperta diversas interrogações, tais como: quais fatores levaram Michaux a concluir que aquela jovem moça era, na verdade, um homem? O que Sophie pensava sobre a situação? Como foi a resolução desse evento? Dreger (1998, p. 2, *tradução livre*) deixa algumas pistas sobre o que ocorreu no insólito encontro entre Michaux e Sophie:

Michaux afirmava, repetidamente, para a incrédula Sophie que o problema não era a sua anatomia, mas a sua compreensão sobre a anatomia. Ele dizia, insistentemente, que sabia a verdade da carne e dos ossos e que ela deveria enfrentar os fatos. Sophie não conseguia acreditar naquilo que estava ouvindo. Ainda assim, Michaux repetia para a sua atordoada paciente: “Mas, minha cara mulher, você é um homem!”⁵.

⁵ “Again and again, Michaux insisted to the incredulous Sophie that the problem was not her anatomy but her understanding of her anatomy. He insisted that he knew the truth of her flesh and bones and that she ought to face facts. Sophie could not believe what she was hearing. Still, Michaux repeated to his stunned patient, ‘But my good woman, you are a man!’”.

Dreger (1998) também relata que, durante o exame, Michaux encontrou ao menos um testículo presente no corpo de Sophie e concluiu que seu marido não havia conseguido penetrar a sua vagina porque ela, simplesmente, não tinha uma. Apesar de seus trajés e modos femininos, a verdade anatômica foi revelada. A presença desse testículo solitário provava que Sophie era e, para todos os efeitos, sempre tinha sido, um homem – ela apenas não sabia disso ainda. Todavia, para Sophie, a verdade também era bastante simples. Ela se sentia mulher, vestia-se como mulher, via-se e se comportava como uma mulher, era amada e amava seu marido como uma mulher ama a um homem. Em outras palavras: Sophie era uma mulher. O médico deveria estar errado, ser louco ou cruel. Ademais, ela não tinha qualquer interesse em, subitamente, tornar-se um homem. Na mente de Michaux, contudo, a questão não envolvia qualquer dúvida. Do ponto de vista médico, a anatomia genital de Sophie constatava que ela era homem. Mas Sophie não via as coisas dessa maneira. Por isso, decidiu voltar para a cidade onde morava e continuar a viver como uma mulher. Para Michaux, ela optou por ignorar a verdade de sua própria carne, renegando a realidade latente de seu verdadeiro sexo.

Algumas décadas antes de Sophie adentrar o consultório médico de Michaux, ocorreu, na França, um caso semelhante, mas com um desfecho diferente. Em 1860, uma moça chamada Adèlaïde Herculine Barbin procurou o dr. Chesnet, médico da cidade de La Rochelle, para uma consulta, relatando certo inconveniente pelo qual ela havia passado. Sofrendo com fortes dores no lado esquerdo da virilha, Herculine permitiu que a diretora do internato feminino onde trabalhava como professora e administradora convocasse um médico para examiná-la. Nessa ocasião, ela notou que, ao observar seu corpo, o médico ficou confuso, aturdido e relutante em contar suas impressões. Como narrou o dr. Chesnet (1983, p. 116), depois desse episódio, Herculine ficou “preocupada com uma espécie de mistério de que entrevia ser objeto, e com algumas palavras escapadas da boca do médico durante a visita”. Por esses motivos, ela “começou a prestar mais atenção a si própria do que costumava” e uma nuvem de incertezas tumultuava sua mente.

Ao avaliar Herculine, Chesnet (1983, p. 118) constatou que as dúvidas, e as dores, que ela sentia foram ocasionadas pelo fato de ela ser um homem ou, mais especificamente, um “homem hermafrodita sem dúvida, mas com evidente predominância do sexo masculino”. As aflições que a levaram a procurar o primeiro médico foram disparadas pela passagem tardia de um corpo globuloso através do canal inguinal, corpo que, para Chesnet (1983, p. 117), não parecia “ser outra coisa além do testículo”. Quando esse “testemunho do sexo” (CHESNET, 1983, p. 117) foi revelado, ele se convenceu da masculinidade de Herculine e um processo civil foi aberto para que houvesse a devida apuração do caso. Em 21 de junho de 1860, o tribunal civil de Saint-Jean d’Angély julgou que Adèlaïde Herculine Barbin era uma pessoa do sexo

masculino. Seu primeiro nome foi substituído por “Abel” e sua certidão de nascimento retificada. A partir daí, tudo estava feito e, conforme narra Herculine (1983, p. 85),

o estado civil me obrigaria a fazer parte daquela metade da raça humana a que chamamos de sexo forte. Eu, criado até os vinte e um anos de idade entre as moças tímidas das casas religiosas, iria como Aquiles deixar longe, bem longe de mim, um passado delicioso, para entrar na arena, armada apenas de minha fraqueza e de minha profunda inexperiência dos homens e das coisas!

Embora alguns anos separem a consulta de Herculine daquela realizada por Sophie, há, entre os seus casos, uma série de semelhanças. Em primeiro lugar, trata-se da “descoberta” tardia daquilo que, hoje, chamaríamos intersexualidade⁶, ou seja, a presença de características sexuais – primárias ou secundárias – que não se enquadram perfeitamente ao que é naturalizado como masculino ou feminino. Em segundo lugar, Herculine e Sophie foram pessoas que viveram até a idade adulta como mulheres e, repentinamente, viram-se sendo redefinidas como homens a partir do olhar de médicos, juristas e outros especialistas. Ambas, enfim, tornaram-se objetos de ávidas e curiosas investigações⁷, de aclamados debates, de consensos e de muitos dissensos. Mas, para além disso, o que nós sabemos sobre as impressões de Sophie e Herculine acerca da situação vivida por elas? O que sabemos sobre Sophie se resume àquilo que Michaux e Dandois decidiram contar. Quanto a Herculine, as coisas são diferentes.

Após ter seu status civil retificado, Herculine se viu obrigada a abandonar o interior onde cresceu, mudou-se para Paris e, após completar vinte e cinco anos, dedicou-se à escrita de sua autobiografia, intitulada *Minhas Memórias (Mes Souvenirs)*, na qual ela narrou os prazeres, as alegrias, os desejos e os infortúnios do que nomeia como sua “dupla e estranha existência” (BARBIN, 1983, p. 92). O manuscrito *Minhas Memórias* foi encontrado em seu quarto, ao lado de seu corpo sem vida, em fevereiro de 1868. Herculine cometeu suicídio e, por isso, um médico-legista, dr. Régnier, suspeitou que aquele corpo pertencia a alguém que sofria de sífilis e se propôs a realizar um exame mais detalhado. Ao iniciá-lo, viu “imediatamente uma grande anomalia dos órgãos genitais externos e reconheceu um caso de hermafroditismo masculino dos mais caracterizados” (GOUJON, 1983, p. 120). Diante de tal descoberta, Régnier logo informou outros médicos sobre o caso. Com receio de que “tal observação fosse perdida pela ciência”, os doutores E. Goujon e Duplomb, colegas de Régnier, pediram que ele “usasse de toda a sua influência junto ao comissário de polícia, a fim de que nos fosse permitido fazer a

⁶ Para mais informações sobre as definições de intersexualidade, consulte: <https://ihra.org.au/>; <https://interactadvocates.org/>; <https://brujulaintersexual.org/> e <https://www.facebook.com/abraintersex/>.

⁷ Para mais referências sobre a polêmica aberta na comunidade científica pelo caso de Sophie, consulte: DREGER, Alice Domurat. *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

autópsia e retirar as diferentes partes afetadas pela anomalia” (GOUJON, 1983, p. 120). O procedimento foi autorizado e realizado por Goujon.

O relatório derivado da autópsia foi publicado por E. Goujon, no *Journal de l'anatomie et de la physiologie de l'homme*, em 1869. Auguste Ambroise Tardieu, um eminente médico forense da época, ficou encarregado de guardar o manuscrito *Minhas Memórias*. Em 1874, Tardieu reuniu uma parte⁸ das *Memórias* aos relatórios feitos por Goujon e Chesnet, publicand-os juntos na obra *Question médico-legale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*. Essa documentação foi recuperada por Michel Foucault, que republicou o manuscrito com outros arquivos que ele encontrou sobre o caso, incluindo, entre eles, o conto “Um escândalo no convento” (*Ein Skandalöser Fall*) – escrito por Oskar Panizza e inspirado em Herculine – e a breve introdução “O verdadeiro sexo”. Esse conjunto compõe o livro *Herculine Barbin dite Alexina B.*, lançado em 1978, na França.

As *Memórias* de Herculine não são as únicas de seu tipo. Como explica Foucault (2003), ao longo do século 19 houve, na Europa, um profundo interesse em todo tipo de relato pessoal e confessional. Também se presencia aí a emergência de um minucioso aparato de saber/poder que se desdobra, especialmente, nas questões relacionadas ao verdadeiro sexo dos chamados hermafroditas⁹, o que contribuiu para despertar certo entusiasmo pela divulgação e análise de relatos como os de Herculine. Apesar disso, *Minhas Memórias* é um dos poucos, se não o único, documento produzido no século 19 no qual uma pessoa hermafrodita narra suas experiências de seu ponto de vista (DREGER, 1998). Isso confere ao texto de Herculine certa intensidade que faz com que ele se sobressaia.

A autobiografia *Minhas Memórias* – e os demais documentos reunidos por Foucault no livro *Herculine Barbin dite Alexina B.* – nos levam de encontro a diversos indícios e pistas do que podemos chamar de uma *história do verdadeiro sexo*. Trata-se de uma história marcada por desavenças, contradições e ambiguidades, onde as características que serviam como guia para

⁸ Alguns trechos das *Memórias* de Herculine, especialmente aqueles nos quais ela narrou a sua experiência com o “mundo dos homens” e os anos finais de sua vida, foram descartados por Tardieu e nunca chegaram a ser publicados. “Tardieu parece ter recebido o manuscrito completo das mãos do médico, doutor Régnier, que atestou o óbito e fez a autópsia. Entretanto, guardou consigo o manuscrito, publicando apenas o que lhe parecia importante [...]. Apesar das buscas, não foi possível encontrar o manuscrito que A. Tardieu tinha em mãos” (FOUCAULT, 1983, p. 109).

⁹ O uso dos termos *intersexo* e *intersexualidade* é impreciso para o contexto do século 19, pois tais expressões só aparecem no século 20. Além disso, há uma diferença crucial entre os conceitos de hermafrodita e intersexo. O hermafrodita personificava a sobreposição dos dois sexos em um único indivíduo, enquanto, por outro lado, o termo intersexo foi pensado a partir de uma nova grade conceitual, para a qual não há mais confluência dos sexos em um único corpo, e sim uma série de possíveis variantes sexuais que se manifestam de forma única em cada pessoa. Por isso, as palavras hermafrodita e hermafroditismo são entendidas, na atualidade, como pouco adequadas para designar as pessoas intersexo em sua multiplicidade. Todavia, os termos *hermafrodita* e *hermafroditismo* aparecem neste texto dada a natureza do material analisado e ao contexto no qual Herculine escreveu suas *Memórias*. Para mais informações, consulte: *Manifesto intersexo* (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE INTERSEXOS, 2020).

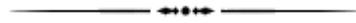
a definição sexual dos corpos ditos incertos iam muito além da aparência dos genitais. No final do século 19, entretanto, presenciou-se o aparecimento do que Dreger (1998) nomeia *Era das gônadas*, período em que houve um relativo consenso em torno da ideia de que as gônadas – os ovários e testículos – seriam as características mais eficazes para a determinação do verdadeiro sexo dos indivíduos duvidosos. Isso ocorreu em um contexto no qual um conjunto de saberes se esforçava para remendar as barragens que sustentavam a distinção sexual binária. Por expressarem uma diferença irreconciliável nos termos desse binarismo, vidas como as de Herculine emergiram como foco problemático para a rígida divisão entre homens e mulheres e, ainda, como um objeto privilegiado para os mecanismos de poder/saber da época.

A partir dessas considerações, a primeira linha de investigação deste platô será dedicada a acompanhar, ainda que de forma breve, essa história do sexo, profundamente marcada pelo tema das dubiedades sexuais e pelas ambiguidades sobre o entendimento do que ditaria, de fato, o verdadeiro sexo de cada um. Esse trabalho será realizado junto às *Memórias* de Herculine, recorrendo, também, aos documentos e relatórios produzidos sobre o seu caso. Na companhia de Herculine, veremos que, na Europa do fim do século 19, a ideia segundo a qual cada um de nós deve ter um verdadeiro sexo, definido sobretudo pelas gônadas, era defendida com afinco. Ao mesmo tempo, essa ideia ainda não havia impregnado totalmente certos espaços, permitindo uma compreensão múltipla sobre a realidade do sexo e a necessidade – ou não – de adequação aos ditames das gônadas.

Os pontos mais intensos da narrativa de Herculine não estão, contudo, nessa primeira linha investigativa. O que torna a sua história singular é, antes, a maneira como ela escapa ao próprio contexto histórico. Vivendo e escrevendo nesse sistema de verdades sexuais aparentemente unitárias, Herculine aflora como uma dessas heroínas cuja situação, apesar de pessoal, está amplamente conectada aos aspectos coletivos. Afinal, quantos de nós já nos sentimos vivendo sob um gênero ao qual não pertencemos? Quantos de nós foram violentamente inseridos nesse sistema binário de classificação sexual? E quantos já desejaram desertar a terra árida do sistema sexo/gênero¹⁰? A segunda linha de investigação é instigada por interrogações como

¹⁰ O conceito do sistema sexo/gênero foi elaborado por Gayle Rubin e apresentado no ensaio “*The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex*”, de 1974. Para Rubin (2017), o sistema sexo/gênero seria composto por um conjunto de intervenções humanas sobre os aspectos biológicos e naturais do sexo e da reprodução. Tal intervenção os transforma em seus correlatos culturais, ou seja, as sexualidades e os gêneros. O conceito, porém, já foi alvo de diversas críticas e reformulações. A própria Rubin se dedicou, em inúmeras ocasiões, a repensá-lo, como, por exemplo, no ensaio “*Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality*”, de 1984, no qual sugeriu abandonar o conceito; e, mais recentemente, em uma entrevista realizada na companhia da filósofa Judith Butler. Partilhando dessas críticas, sugerimos outro entendimento possível: o sistema sexo/gênero remete aos mecanismos de poder por meio dos quais os corpos são inseridos em um esquema de interdependência mútua entre o sexo e o gênero. O funcionamento ótimo desse sistema depende da coerência entre esses elementos, ou seja, da coincidência entre a aparência do sexo e os comportamentos sociais do gênero. Nessa nova proposição, o corpo não deve ser encarado como a matéria-prima, natural e biológica, *sobre a qual* atuam as tecnologias de gênero e

essas. Nela, seguimos certos elementos das *Memórias* que fogem às capturas da fixação sexual e constroem uma narrativa na qual o sexo quase não conta mais. Lendo Herculine a contrapelo, acompanharemos os aspectos das *Memórias* em que ela expressa as singularidades de uma vida parcialmente alheia ao verdadeiro sexo, atravessada pelos mais diversos problemas e permeada por invenções que, de certo modo, ligam-se ao presente e a todos nós.



Durante a segunda metade do século 19 ocorreu, na Europa, uma profusão de discursos voltados para a descoberta do verdadeiro sexo. Como explica Foucault (1983, p. 1), o Ocidente moderno tratou de situar o sexo “numa ordem de coisas onde se podia imaginar que só contavam a realidade dos corpos e a intensidade dos prazeres”. Mas, como ele mesmo questiona, seria realmente possível sustentar que cada um de nós tem *um verdadeiro sexo*? Como enunciar a veracidade do sexo quando ele está oculto por irregularidades anatômicas? (FOUCAULT, 2014). Trata-se de questões com as quais os homens da ciência, como os nomeia Dreger (1998), também se debatiam. A literatura médica do período, na qual se produziu um extenso debate sobre o fenômeno chamado hermafroditismo, revela que não havia uma única opinião, coerente e unificada, sobre os aspectos essenciais para determinar o verdadeiro sexo dos corpos considerados incertos. Em última análise, os saberes científicos sobre a realidade do sexo estavam, eles mesmos, mergulhados em ambiguidades (DREGER, 1998).

Um exemplo disso pode ser encontrado em um caso analisado por Dreger (1998)¹¹. No dia 25 de abril de 1888, Francourt Barnes (ginecologista do *Chelsea Hospital for Women*, do *British Lying-in Hospital* e da *Royal Maternity Charity*) afirmou ter se encontrado com um *espécime vivo de hermafrodita*: um indivíduo criado até os 19 anos como mulher, mas que, para Barnes, pertencia ao sexo masculino. O diagnóstico foi motivado por certas características físicas do paciente, como o formato do crânio, o timbre da voz, a aparência dos genitais, a ausência de menstruação e de qualquer coisa semelhante a um ovário ou útero, além da presença de espessos pelos nas coxas e de corpos ovoides que aparentavam ser testículos. No entanto, se Barnes acreditou que sua impressão seria recebida sem muitas controvérsias pela comunidade médica, ele estava enganado.

sexualidade, mas sim como uma parte complexa desse sistema. Afinal, como afirma Anne Fausto-Sterling (2001), o corpo humano, assim como qualquer organismo biológico, produz significados e, ao mesmo tempo, é produzido por eles. Desse modo, também assumimos que o sexo, muitas vezes entendido como natural, já está, desde sempre, contaminado pelas tecnologias sociais do gênero, sendo inseparável delas. Para mais informações, consulte: *Sistemas sexo/gênero*: de Gayle Rubin a Paul B. Preciado (MAÇÃO; BENTIVOGLIO, 2019).

¹¹ Os pormenores desse debate são apresentados pela autora no capítulo “*Doubtful Sex*”, p. 13-45.

Críticas e interrogações foram abertas por todos os lados. Dreger (1998) explica que os contemporâneos de Barnes questionaram, a princípio, quais exames foram realizados e se houve uso extensivo do toque anal e abdominal para confirmar a ausência de útero e/ou ovários. Barnes realizou apenas um breve exame clínico, por isso, Charles Henry Felix Routh – consultor do *Samaritan Free Hospital* e fundador da *British Gynecological Society* – sugeriu que o paciente fosse anestesiado para a execução de um exame de toque completo em uma busca profunda por evidências. Enquanto isso não fosse feito, o diagnóstico de Barnes era, na opinião de Routh, achismo. Além disso, Routh apresentou a seguinte questão: caso fosse confirmada a ausência de útero ou ovários, seria isso uma marca inquestionável do sexo masculino? A literatura médica já havia demonstrado a existência de diversos casos de mulheres sem útero e/ou ovários, de modo que Routh não estava convencido.

Para tentar respaldar sua impressão, Barnes acrescentou que o *espécime* havia desenvolvido, nos últimos três anos, grande quantidade de pelos faciais (DREGER, 1998). Essa declaração parece ter tido efeito oposto ao esperado, suscitando ainda mais dúvidas. Routh considerava, por exemplo, que era comum entre mulheres judias o desenvolvimento de barbas e bigodes, sem que isso as tornassem homens. O médico consultor do *Chelsea Hospital for Women*, dr. James Aveling, concordava com o dr. Routh. Ele mesmo já havia visto diversas mulheres barbadas e bigodudas. O dr. Granville Bantock, do *Samaritan Free Hospital*, também apoiava Aveling. Na sua opinião, as características faciais não eram seguras para servirem de guia, especialmente quando os sujeitos usavam trajes femininos. Mesmo a aparência do genital do paciente – que, para Barnes, lembravam um pênis – não deveria ser tomada como marcador definitivo do sexo masculino. Como alguns médicos ressaltaram, era preciso mais informações antes de decidir se o órgão em questão era um pênis ou um clitóris hiperdesenvolvido. Por fim, o dr. Heywood Smith, de Londres, sugeriu que a contenda fosse encerrada. A sociedade médica deveria estar de acordo quanto a dúvida em relação ao sexo daquele indivíduo e admitir a necessidade de novas investigações. O *espécime* de Barnes voltou, porém, para a cidade onde morava, deixando um grupo de médicos bastante desconfortável com sua inabilidade para determinar qual era, afinal, o verdadeiro sexo do paciente.

Thomas Laqueur (2001) explica que, a partir da modernidade, emergiu o *modelo dimórfico* da diferença sexual. Sob a égide desse modelo, os corpos masculinos e femininos passaram a ser pensados como irremediavelmente opostos, diferindo uns dos outros até mesmo em seus aspectos microscópicos. Esse esquema dimórfico da distinção sexual é profundamente marcado pela genitalização do sexo, isto é, pela ideia segundo a qual a aparência e a funcionalidade dos genitais seriam fatores determinantes na atribuição do verdadeiro sexo. O caso do *espécime vivo* de Barnes realça, contudo, certas contradições nas quais esse modelo estava envolvido. A partir

do levantamento e da análise de diversos relatos médicos como esse, Dreger (1998) demonstra que nem sempre as gônadas ou a aparência dos genitais eram tomadas pelos especialistas como fatores decisivos para a designação sexual dos corpos incertos. A menstruação, o formato dos seios, da bacia e do crânio, os pelos faciais e a estrutura dos ossos, as inclinações amorosas e aptidões pessoais eram apenas algumas das características observadas na hora de assinalar o verdadeiro sexo dos corpos considerados confusos.

O sexo se manifestava em regiões minúsculas e obscuras dos corpos, de modo que muitos elementos poderiam levar à desconfiança ou fortalecer o pertencimento dos indivíduos ao seu verdadeiro sexo. Isso incluía os aspectos físicos, mas, igualmente, os gostos individuais, os comportamentos, a atração afetiva e sexual, entre outros. Esses *fatores atenuantes* – quer dizer, os elementos do sexo espalhados para além da fisiologia das gônadas e dos genitais – são importantes pois demonstram que o discurso sobre o dimorfismo sexual era unitário apenas na superfície, uma vez que comportava desacordos e era permeado por uma enorme flexibilidade. “Assim, o sexo era tecnicamente dual, mas sua natureza multifacetada foi aceita por muitos”¹² (DREGER, 1998, p. 106, *tradução livre*).

Essas múltiplas e contraditórias maneiras de compreender a realidade do sexo ocuparam um papel fundamental nos encontros entre médicos e hermafroditas do final do século 19. As memórias de Herculine fornecem, nesse sentido, alguns indicativos dessa desarmonia e demonstram que nem sempre os médicos atuavam da mesma maneira quando se deparavam com corpos cujo sexo era considerado como incerto. Ao mesmo tempo, *Minhas Memórias* evidencia que as reações daqueles que conviviam com pessoas cujo sexo se tornou alvo de suspeitas poderiam ser bem inusitadas. Herculine relata dois de seus encontros com médicos, cujos desfechos são bem distintos. O primeiro deles é narrado por ela da seguinte maneira:

as dores que eu costumava sentir começaram a ficar mais frequentes e intensas. Sara¹³ se inquietava com isso e insistia sempre que a deixasse chamar o médico. Por nada desse mundo eu consentia; mas a violência da dor foi tanta que tive que me resignar a isso.

Prevenida por sua filha, a senhora P... chamou o doutor T... Nunca mais esqueci aquela visita; seus menores detalhes estão ainda presentes em meu espírito [...].

As respostas que eu dava às suas perguntas eram para ele [o médico] enigmáticas, ao invés de esclarecedoras. Mas ele continuava a perguntar. Sabemos que, diante da doença, um médico goza de certos privilégios que ninguém pensa em contestar. Mas eu o ouvia suspirar, como se não estivesse satisfeito com seu exame. A senhora P... estava lá, esperando uma resposta.

Eu esperava também, mas com uma disposição bem diferente.

¹² “*Thus, sex was technically dual but its multilayered nature was accepted by many*”.

¹³ A filha da senhora P..., Sara, era amiga íntima de Herculine. Frequentemente, as duas dividiam a mesma cama, trocavam carícias e chamavam uma à outra por nomes afetuosos. Conforme relata Herculine, ela e Sara mantinham uma espécie de namoro às escondidas. Esse relacionamento, porém, não passava despercebido. As duas eram alvo de uma intensa vigilância por parte da senhora P..., das alunas e dos outros funcionários do internato, situação que se agravou após a visita do médico.

De pé ao lado da minha cama, o doutor me considerava com muita atenção. *Exclamações quase inaudíveis escapavam de sua boca... “Meu Deus, será que isso é possível!?” [...]* Imediatamente escorregou a mão por sob o lençol e parou no lugar sensível. Apertou-o diversas vezes, como se estivesse tentando encontrar a solução de um problema difícil. Não ficou lá!!! E encontrou a explicação que procurava! *Mas era fácil de se ver que ela ultrapassava todas as suas previsões!* O pobre homem ficou terrivelmente atordoado! *Frases entrecortadas escapavam de sua boca, como se ele tivesse medo de as pronunciar. Eu queria que ele estivesse bem longe de mim!!!* (BARBIN, 1983, p. 67-68, *grifos nossos*).

O que ocorreu depois desse encontro? Poderíamos imaginar que a primeira reação do médico fosse contar a Herculine o que causava as dores que tanto a afligiam. Também poderíamos acreditar que o dr. T... estivesse ansioso para discutir sua descoberta com outros médicos. A resolução foi, porém, bem diferente disso. Ele não disse uma palavra a Herculine. A senhora P..., diretora do internato, foi a única para quem o médico expressou, de modo bastante tangencial, alguns motivos de seu atordoamento. Ela, por sua vez, não deixou a dúvida criar raízes em sua mente. Herculine era uma moça educada e bem qualificada para a função que exercia. Não havia motivos para transtornar o funcionamento do internato ou atrair olhares e comentários externos.

Repito que ele [o dr. T...] tinha o dever de se comportar de uma outra forma. Numa circunstância como aquela, a indecisão não era permitida; era uma falta grave, não só em termos morais como também em termos legais. *Apavorado com o segredo que o havia surpreendido, preferiu enterrá-lo para sempre! [...]* Uma obstinação cega não permitiu que ele tomasse a iniciativa que impunham o título e a fé de um homem honesto; ao contrário, contentou-se em sugerir que ela [a senhora P...] me afastasse de sua casa o mais rápido possível, acreditando se livrar assim de toda a responsabilidade (BARBIN, 1983, p. 68-69, *grifos nossos*).

Para Aurora Laybourn-Candlish (2014), esse trecho das *Memórias* ilustra a inabilidade dos saberes médicos da época para desvendar a verdadeira identidade dos corpos considerados confusos. De certa forma, a medicina não estava preparada para lidar com a diferença expressa por vidas e anatomias como as de Herculine. Sua experiência indica como esses saberes eram limitados em suas capacidades de visualizar e de organizar, no campo da linguagem, as diversas possibilidades sexuais dos corpos. Como analisa J. St. Jacques (2014), a verdade sobre o sexo de Herculine era impronunciável pelo dr. T..., pois ele não dispunha de uma categoria para a encaixar ou de um aparato linguístico que lhe permitisse, de maneira efetiva, nomear o sexo daquele sujeito. Seu silêncio é, ainda, permeado por outras questões. Na expressão de surpresa do médico e na sua mudez diante do caso, há algo além da dificuldade para encontrar os termos apropriados (LAYBOURN-CANDLISH, 2014). Considerando o contexto, o mais provável é que o termo *hermafrodita* já estivesse na ponta da língua do dr. T..., no entanto, havia naquela situação algo de indizível. A expressão atônita do médico não foi apenas um sintoma da

inaptidão dos saberes médico-científicos para lidarem com a diversidade da anatomia sexual humana. Nesse balbucio vacilante é possível perceber a força da diferença expressa por Herculine e a ameaça que a sua existência contraditória representava ao modelo dimórfico da distinção sexual. A severidade dessa ameaça impediu o dr. T... de trazer *a verdade* para o campo do dizível, restando, para ele, apenas o desconforto, o assombro e um silêncio cínico.

Durante os passeios que fazia com Sara, frequentemente encontrava o doutor T... Passava por nós e me cumprimentava com um sorriso! O que pensava nos vendo rir, sempre juntas?!!! Estranha situação!... Seu silêncio, sua atitude, me pareciam revoltantes!

Diversas vezes tive vontade de lhe pedir uma explicação, mostrando-lhe a falsidade de uma situação da qual eu precisava sair a qualquer preço. Sara repudiava toda e qualquer atitude do gênero. Para ela não se tratava de uma questão de reparação, mas de vergonha e maledicência que a perseguiriam por toda a vida! Ah, mas e eu! Eu a compreendia (BARBIN, 1983, p. 69-70).

O silêncio manifestado pelo médico, liga-se, de maneira dúbia, ao tipo de doutrina presente nos conventos e internatos femininos onde Herculine cresceu. Nesses ambientes a *discrissão* ocupava um papel importante, especialmente na *direção da consciência*, pois era requisitado dos que ali se encontravam uma constante e ininterrupta avaliação de si mesmos, além de um firme compromisso com a confissão. Aliando a prática da confissão a um rigoroso e indiscreto exame da consciência, os indivíduos deveriam medir seus atos, corrigir seus desvios e se arrepender de seus pecados. A direção da consciência necessitava, ainda, de outro tipo de moderação, diferente daquela operada pelo confessor. Esse caráter *indiscreto* do exame de si e da confissão era acompanhado de uma rígida *discrissão* em relação a tudo aquilo que se passava naqueles espaços. Assim, a direção da consciência era mediada por esse limite entre *contar tudo e não dizer nada*; e, igualmente, pela diferença entre as pessoas para quem era preciso contar – o padre, o bispo, a madre superiora e, algumas vezes, o professor, o médico – e aquelas diante das quais se devia calar (HAKODA, 2015).

Por isso, a visita do dr. T..., acompanhada de várias questões desconcertantes, tornou-se um inconveniente. O médico representava alguém que parecia não reconhecer a importância crucial de manter vivo esse delicado balanço entre *dizer tudo e não dizer nada sobre certas coisas*.

Durante o jantar, notei que a senhora P... estava mais séria do que de costume. Ela não sabia dissimular seus sentimentos; sua preocupação e seu embaraço eram visíveis. Quando terminou a refeição fui me aquecer um pouco na cozinha. “Senhorita Camille¹⁴”, me disse ela, “mandei comprar os remédios prescritos pelo doutor. Mas ele não tornará a voltar aqui, pois eu me opus categoricamente” [...]

¹⁴ Camille é o pseudônimo que Herculine usou para falar de si mesma em suas *Memórias*. Foucault (1983) indica que isso talvez ocorra porque ela contava com a possibilidade de ter leitores. Também é interessante ressaltar que, na França, o nome Camille pode ser usado tanto para mulheres quanto para homens.

Soube mais tarde que aquele homem, sem se explicar claramente à senhora P..., fez uma série de perguntas muito delicadas a meu respeito, as quais ela mal respondeu, não podendo acreditar no pensamento que as motivava. A suspeita não tinha lugar em sua alma; ele tinha sido violento e ela o repudiou energicamente (BARBIN, 1983, p. 69-70).

Foi, também, por esse compromisso com a confissão e com a direção da própria consciência, que, antes mesmo da visita do dr. T..., Herculine já havia procurado o auxílio do abade H..., da cidade de La Rochelle, e de um missionário desconhecido, com quem se encontrou em um retiro religioso. Nessas ocasiões, ela relatou as incertezas despertadas por sua relação com Sara, as sensações que experimentava ao estar com ela e as suas dúvidas quanto ao papel que ela mesma ocupava na ordem das coisas.

A percepção da própria dificuldade na qual se encontrava levou Herculine a procurar o abade H..., afinal, enquanto católica fervorosa, ela

não podia esconder a verdade daquele que tem na terra o lugar de Deus, isto é, o confessor; e ele por sua vez deveria escutar todas aquelas barbaridades sem romper o silêncio que lhe é imposto pelo caráter sagrado (BARBIN, 1983, p. 57).

Mas, ao invés de direção ou de perdão, o abade lhe ofertou apenas “injúria e desprezo. Secura, era tudo o que havia em seu coração!”, por isso, ela preferiu “deixar aquele guia cuja moral inqualificável só servia para distanciar do bem as naturezas mais fracas ou ignorantes” (BARBIN, 1983, p. 57).

Alguns meses depois, em um retiro do Convento das Ursulinas¹⁵, Herculine pensou ter encontrado um confessor que, talvez, lhe fosse mais favorável. A sua impressão se mostrou, no entanto, bem distante da realidade.

Era o momento, talvez, de colocar uma barreira intransponível entre o passado e o futuro, e eu precisava me recolher diante de Deus!!!

Decidi me abrir com toda franqueza àquele confessor desconhecido, e esperar seu julgamento! Já é de se supor o espanto, a estupefação que lhe causou minha estranha confissão!!!

Terminei a confissão! Ele ficou em silêncio, absorto em seus pensamentos. Meus pecados, minhas misérias, não lhe incitaram mais do que uma doce comiseração [...]

Eis o conselho que me deu o abade: “Não direi – disse ele – o que você sabe tanto quanto eu, isto é, que você pode, se quiser, receber o título de homem a que tem direito. É claro que você poderia, mas como vai obtê-lo? Ao preço de maiores escândalos, talvez. Por outro lado, você não pode continuar nessa situação, pois que também é perigosa. Então, o conselho que eu lhe dou é o seguinte: retire-se do mundo e torne-se religiosa, mas não revele nunca a ninguém a confissão que me fez, pois um convento de mulheres não a admitiria. Essa é a única saída que eu vejo, e creia-me, aceite-a”.

Me retirei sem nada prometer, pois não estava preparada para tal resultado (BARBIN, 1983, p. 62-63).

¹⁵ Herculine passou boa parte de sua adolescência vivendo e estudando no Convento das Ursulinas de Chavagnes, na cidade de Saint-Jean-d’Angély.

Mais de uma vez Herculine se viu diante desse ensurdecedor silêncio ou de uma espécie de acordo inesperado entre as mais discrepantes figuras: dois clérigos, uma diretora e o dr. T.... Nenhum deles parecia disposto, como sugere Foucault (1983), a participar desse duro *jogo da verdade* que culminaria em sua adequação ao sexo masculino. Herculine tratou, porém, de buscar os meios de forjar as chaves de acesso para um mundo que ela, ao mesmo tempo, temia e desejava. “Um sentimento mais forte me puxava; eu estava disposta a tudo, mas não queria sufocá-lo [...] Me resignei a levar tudo adiante. Quanto mais a crise se aproximava, mais eu sentia aumentar minhas forças!” (BARBIN, 1983, p. 64).

Para St. Jacques (2014), Herculine nunca se conformou em ser um *objeto* sobre o qual se fala, enfrentando abertamente o silêncio cínico daqueles que a circundavam. Suas confissões – para os párocos e o médico – expressam certa insistência em ser ouvida. Elas desenham um movimento de resistência contrário à discrição e ao silêncio que, supostamente, deveriam ter lhe servido como guias. Em mais de uma ocasião, Herculine se recusou a seguir os conselhos dos seus confessores porque não tinha qualquer intenção de fazer o que pediam: calar-se, afastar-se e cair no esquecimento. Suas confissões não são atos penitência nem expressam uma busca por redenção, perdão ou aceitação. Ao contrário, elas são eventos nos quais ela lança sua incômoda verdade como uma bomba projetada para desestabilizar a tudo e a todos.

As confissões de Herculine remetem a *parresía*. Segundo Foucault (2011), a *parresía* é um conceito aranha encontrado em diferentes momentos históricos e nas mais distintas linhas de pensamento. De modo geral, podemos compreendê-lo como *dizer-a-verdade* ou *falar francamente*. Não se trata, todavia, de qualquer verdade e não se faz *parresía* de qualquer maneira. Ela é uma verdade lançada ao interlocutor de maneira abrupta, inconveniente, cortante e definitiva. Diante da violência da *parresía* o interlocutor nada pode fazer além de se calar ou sufocar de furor. Este é o caso do dr. T..., com sua mudez acuada e riso cínico; ou do primeiro confessor de Herculine, em sua incapacidade de suportar a verdade insólita disparada por ela; e da senhora P..., cujo silêncio culpado tinha diversas razões, “e todas eram más” (BARBIN, 1983, p. 69).

Independente da forma de *parresía* em questão, ela implica a possibilidade de acarretar consequências custosas, talvez mortais, para quem fala francamente (FOUCAULT, 2011). O parresiasta é alguém que, perante um tirano ou déspota, levanta-se e faz uma fala franca, ainda que isso custe sua vida. A *parresía* sempre inclui um risco indeterminado para o locutor porque desencadeia uma série de efeitos possíveis e consequências desconhecidas. É, em certo sentido, isso que ocorre com Herculine. A insistência em falar sobre sua situação vai, posteriormente, levar a sua expulsão do internato, do cargo de professora e da comunidade feminina onde ela cresceu. Segundo St. Jacques (2014), sem a proteção desses espaços, Herculine foi atirada em

uma cruel situação de abjeção socioeconômica que contribuiu para o seu suicídio. Apesar de ter consciência desses perigos, Herculine estava comprometida com uma espécie de pacto consigo, firmado na vontade de fazer valer a sua liberdade como indivíduo que fala. Suas confissões são atos de coragem nos quais ela toma a palavra e assume seu lugar como alguém que fala e quer ser ouvida, independentemente do preço a ser pago. Herculine não é uma penitente buscando perdão, consolo ou redenção. Herculine é a verídica, a veraz, alguém que abraçou o risco aliado ao falar francamente.

Como parresiasta, Herculine *quer alguma coisa* com aquilo que diz. Ela deseja criar uma saída, a passagem para um novo mundo, distinto daquele em que ela se encontrava. Essa abertura se tornou possível devido ao intermédio de outro clérigo. Sentindo-se traída por todos em quem confiava e envergonhada do prolongamento de sua relação com Sara, Herculine procurou o monsenhor B..¹⁶, bispo de La Rochelle, para sua terceira confissão.

Terminada a missa acenei ao empregado da igreja e pedi-lhe que avisasse a Sua Eminência que eu ia me confessar. Ele voltou logo, dizendo que eu entrasse na sacristia. Aproximei-me sem medo, mas com uma força que se assemelhava ao desespero. Recebi a benção episcopal e me ajoelhei no genuflexório reservado aos penitentes. Minha confissão foi integral. O prelado me escutou com um assombro religioso. Sua grande alma não ficou insensível às minhas palavras, gritos de suprema aflição; seu olhar de águia mediu o abismo em que mergulhavam meus passos... A honestidade de minhas confissões falava a meu favor [...].
 “Minha pobre criança”, disse ele, “você já terminou de falar, e não sei ainda o que lhe dizer. Autorize-me a usar de seus segredos, pois embora já saiba de tudo a seu respeito, não posso julgar semelhante questão. Hoje mesmo falarei com meu médico e me entenderei com ele sobre a conduta a tomar. Volte, portanto, amanhã de manhã, e esteja em paz” (BARBIN, 1983, p. 75).

No dia seguinte, Herculine foi ao consultório do doutor H... (dr. Chesnet), que não era “exatamente o que em geral se chama de médico, mas era um homem da ciência em toda a acepção da palavra” (BARBIN, 1983, p. 75). Rapidamente, Chesnet percebeu “toda a gravidade da missão que lhe havia sido confiada. Sentia-se orgulhoso, porque seguramente era a primeira vez que via algo do gênero, e devo dizer que estava à altura do caso” (BARBIN, 1983, p. 75). Herculine estava confiante, mas desagradada com o rigor da investigação e com as perguntas violentas feitas por aquele homem da ciência.

Então ele me disse: “Aqui você não deve ver em mim apenas o médico, mas também o confessor. Se tenho necessidade de ver, tenho também de saber. O momento é grave, muito mais do que você imagina, talvez. Terei que prestar declarações precisas a seu respeito, primeiramente ao monsenhor, e em seguida à lei que sem dúvida me chamará como testemunha”. Não vou entrar aqui nos detalhes minuciosos daquele exame. Direi apenas que depois dele a ciência inclinou-se convencida.

¹⁶ Aqui Herculine se refere a J-F. Landriot, consagrado bispo de La Rochelle em 20 de junho de 1856 e, depois, arcebispo em Reims.

Restava-lhe agora reparar um erro que escapava a todas as regras comuns. Para isso seria preciso levar a julgamento a retificação do meu estado civil (BARBIN, 1983, p. 76).

Em certo momento, Chesnet se mostrou convencido da masculinidade de Herculine e, posteriormente, a justiça decidiu em favor da retificação do seu sexo. Apesar disso, diversas perguntas foram suscitadas pelo médico.

Dos fatos acima, o que concluiremos nós? Alexina¹⁷ seria uma mulher? Ela tem uma vulva, grandes lábios, e uma uretra feminina que independem de uma espécie de pênis imperfurado, não seria isso um clitóris monstruosamente desenvolvido? Existe uma vagina, bem curta na verdade, e muito estreita, mas enfim, o que poderia ser além de uma vagina? Ela tem atributos totalmente femininos, é verdade, mas nunca menstruou; externamente, seu corpo é masculino, e minhas explorações não me levaram a encontrar um útero. Seus gostos, suas inclinações a levam em direção às mulheres [...] para finalizar, podemos encontrar os corpos ovoides e o cordão de vasos espermáticos num escroto dividido (CHESNET, 1983, p. 118).

Se, depois desse exame, Herculine (1983, p. 77) se sentia “confusa demais”, com a sua “imaginação em delírio” e incapaz de se deter em algo “que fosse sério ou sensato”, a citação acima demonstra que Chesnet também não estava, ao menos a princípio, tão seguro assim de seu diagnóstico. Somente após analisar os corpos ovoides, presumivelmente testículos, que ele acreditou ter encontrado “os verdadeiros testemunhos do sexo”; logo, Herculine era “um [...] hermafrodita [...] com evidente predominância do sexo masculino” (CHESNET, 1983, p. 118). Para alguns de seus pares cientistas, entretanto, os motivos de ela ter vivido como uma mulher eram incompreensíveis, pois ela era, muito propriamente, um homem com um caso grave de hipospádia¹⁸ e não havia indícios de hermafroditismo ali (DREGER, 1998). Já E. Goujon (1983, p. 120) afirmou que “dificilmente se poderia encontrar uma mistura tão radical dos dois sexos no que diz respeito a tudo que caracteriza os órgãos genitais externos”, pois “a conformação dos órgãos genitais externos desse indivíduo lhe permitia, embora manifestadamente fosse um homem, representar indistintamente o papel [sexual] de homem ou de mulher”. Temos, desta forma, três visões profissionais diferentes sobre o caso, somadas a diversas impressões expressas pelos outros confessores, pelo dr. T... e pela diretora do internato.

O verdadeiro sexo de Herculine aparentava estar preso em um imbróglio tão paradoxal quanto toda a empreitada do século 19 para definir o que caracterizaria, sem sombra de dúvidas, a realidade do sexo de cada um. Ainda assim, o seu caso moldou – como demonstra Dreger (1998) – o tratamento biomédico dispensado aos hermafroditas da época. Os especialistas que se mostraram preocupados com um diagnóstico precoce no caso de Sophie V., por exemplo, ou

¹⁷ Alexina é um apelido dado a Herculine por aqueles que lhe eram próximos.

¹⁸ Condição congênita em que a abertura da uretra se localiza em outro lugar que não é a ponta do pênis.

com o *espécime vivo* de Barnes, recorreram ao desfecho de Herculine para alertar sobre as tristes consequências que uma retificação repentina no status civil podia acarretar. Do mesmo modo, realçava-se a necessidade de diagnósticos precoces, únicos capazes de evitar que tais situações se repetissem. Tardieu deixa essas preocupações bem explícitas:

O fato extraordinário, que passarei em seguida a relatar, representa sem dúvida o exemplo mais cruel, e a mais dolorosa das consequências fatais, que pode ocasionar um erro cometido desde o nascimento, na constituição do estado civil [...]. Não hesito em publicá-la [as *Memórias*] quase que inteiramente, para que não se perca o duplo e precioso ensinamento que encerra, por um lado do ponto de vista da influência que exerce sobre as faculdades afetivas e disposições morais a deformação dos órgãos sexuais, e por outro do ponto de vista da gravidade das consequências individuais e sociais que pode ter uma constatação errônea do sexo de um recém-nascido (RELATÓRIOS, 1983, p. 113-114).

Eventualmente, casos como o de Herculine vão se tornar cada vez mais raros. As novas tecnologias de distribuição da diferença sexual, aliadas aos avanços científicos dos séculos 20 e 21, tornaram o procedimento de atribuição sexual das pessoas intersexo bem mais discreto e eficiente. Ainda assim, o vigor alcançado pelo modelo dimórfico não foi possível sem a série de saberes sobre os corpos ditos duvidosos, que se consolidou no final do século 19 (DREGER, 1998). Mesmo com as constantes contradições e o reconhecimento da influência dos chamados fatores atenuantes, os médicos da época eram norteados por uma concepção em comum: a ideia de que havia um sexo para cada um de nós. Daí o esforço para encontrar o que determinaria a verdadeira identidade sexual dos hermafroditas e a insistência na veracidade do sexo considerado correto – como nas falas de Michaux para Sophie V. ou de Chesnet para Herculine. Mas, como o relato de Herculine demonstra, houve momentos nos quais os médicos preferiram, por vários motivos, não compartilhar com seus pacientes suas impressões nem exigir deles a retificação civil.

De todo modo, o caso de Herculine inspirava certa urgência. A publicidade à qual sua história foi exposta deixou explícita a necessidade de repensar o problema bastante comum do hermafroditismo. Ao mesmo tempo, sua vida realçava certa verdade inconveniente: os hermafroditas estavam por toda parte, invadindo, inclusive, espaços sacralizados ao feminino, como os internatos para moças e conventos nos quais Herculine viveu 21 anos de sua vida. Contudo, alguns médicos pareciam alheios às preocupações acarretadas por uma possível atribuição errônea do sexo dos indivíduos. Ou, o que era ainda pior, eles não sabiam lidar com as consequências de seu prolongamento até a idade adulta, escolhendo se calar diante dessas situações. Sempre se poderia esperar essas atitudes da parte dos mais ignorantes ou daqueles cegos para a verdade “da carne e dos ossos” (DANDOIS, 1886, p. 49 apud DREGER, 1998, p. 2). A ciência precisava, todavia, fazer mais do que isso. Por mais desafiador que fosse um caso, como parecia

ser o de Herculine, uma observação cuidadosa e um exame rigoroso eram capazes de determinar a real figura escondida no quebra-cabeças da anatomia, permitindo encontrar, como Chesnet (1983, p. 118), os “verdadeiros testemunhos do sexo”.

Um corpo = um sexo: como indica Foucault (1983), essa foi a concepção – conceitual, filosófica e clínica – que se impôs no desfecho do século 19, na Europa, por meio de uma série de acontecimentos importantes e extensamente debatidos. Herculine é um desses acontecimentos, alguém que, repetidamente, viu-se sendo questionada e se questionou quanto ao seu verdadeiro sexo. Porém, o fato de ela ter se dedicado à escrita das *Memórias* tornou o seu caso singular. Para a medicina da época, isso significou acessar, de forma minuciosa, todos os percalços da vida de Herculine Barbin, conforme afirmou Goujon (1983, p. 120) em sua apresentação do relatório da autópsia:

A observação que vou aqui relatar é uma das mais completas que a ciência já possui no gênero, uma vez que o indivíduo que é seu objeto pôde ser acompanhado, por assim dizer, desde o seu nascimento até a morte, e o exame de seu cadáver, bem como a autópsia, puderam ser feitos com todos os cuidados necessários. Essa observação é sobretudo completa pelo fato excepcional de o sujeito em questão ter nos deixado longas memórias, através das quais nos inicia em todas as sensações nele produzidas nos diferentes períodos de seu desenvolvimento físico e intelectual.

Para nós, no entanto, trata-se de algo diferente: as *Memórias* de Herculine nos levam ao encontro não apenas das ambiguidades de sua vida – e da vida como um todo –, mas, também das diversas maneiras pelas quais a realidade anatômica e as identidades são inventadas, divididas e reguladas (DREGER, 1998). Segundo Suzanne J. Kessler (1990), a “correção” – cirúrgica ou jurídica – dos intersexos não ocorre, prioritariamente, pelo fato de essa singularidade anatômica ser ameaçadora¹⁹ para a vida da pessoa, e sim porque a vida daquela pessoa é ameaçadora para uma cultura. A existência de Herculine era perigosa para o sistema sexo/gênero. Por isso, ela não parou de ser domesticada e, sucessivamente, reinserida nesse mesmo sistema. Mas, de certa forma, ela permaneceu transitando por uma zona movediça, habitada por aqueles seres que são considerados ilegíveis nos termos desse esquema dimórfico da diferença sexual.

¹⁹ Vale ressaltar que há apenas duas ocasiões em que a intersexualidade pode oferecer riscos para a vida da pessoa. A primeira delas ocorre em alguns casos de hiperplasia adrenal congênita (HAC), nos quais o corpo desenvolve um desequilíbrio eletrolítico. Por isso, quando nasce uma criança intersexo é preciso, rapidamente, descartar ou confirmar a HAC, bem como diagnosticar e tratar esse desequilíbrio – caso ele exista. Outra situação ocorre com a síndrome de insensibilidade androgênica (AIS). Atualmente, sabe-se que, em pessoas com AIS, os testículos têm probabilidades de se tornarem cancerosos ao longo da vida, de modo que um acompanhamento médico é necessário para escolher as melhores formas de intervenção se isso ocorrer. (DREGER, 1998; KESSLER, 1990) No entanto, nenhuma dessas condições requer a redesignação genital como um “tratamento” indispensável para a manutenção da saúde dos indivíduos intersexo. Para mais informações, consulte: *Global disorders of sex development update since 2006: perceptions, approach and care* (LEE et al., 2016).

Embora o “hermafroditismo” de Herculine tenha feito dela alvo de certos esquemas de poder/saber, isso é o que há de menos potente sobre ela. Para Foucault (1983), o mais notável das *Memórias* é que elas se passam em um território subjetivo além de certas capturas da identificação sexual. Apesar de Herculine ter escrito sua autobiografia depois da retificação de seu status civil, sua narrativa põe em ação outra coisa, diferente da resposta que os médicos, curiosos e obstinados, esperavam dela. Contra a verdade buscada pelos aparatos de saber/poder, ela impõe uma fragmentação e um uso circunstancial da própria identidade, de seu sexo e de sua escrita, forçando os saberes médicos a se calarem a seu respeito (ANDRADE, 2007).

Os dispositivos de poder/saber buscaram domesticar as linhas abertas pelas *Memórias*, usurpando o que Herculine escreveu e transformando a sua vida em uma maneira de validação das conclusões que os médicos lhe impuseram. Tornada um homem, é sob essa condição que ela deveria falar (ANDRADE, 2007). Essa intenção está explícita nas palavras ditas a ela, por exemplo, pelo dr. Chesnet e pelo bispo de La Rochelle:

“Me dê a mão, *senhorita*; em breve a chamaremos de outra forma, eu espero [...]. Não sei como o monsenhor vai decidir, mas duvido que ele permita que você retorne a L...²⁰ Esse lado da sua vida está perdido pois sua situação não seria tolerável [...]. Em seguida, dirigiu algumas palavras de encorajamento a minha pobre mãe, cuja perplexidade chegara ao auge. “A senhora perdeu uma filha, é verdade”, disse ele, “mas ganhou um filho que não esperava” (BARBIN, 1983, p. 76).

No dia seguinte voltei ao bispado. O monsenhor me esperava. “Estive com o doutor”, disse ele, “e já soube de tudo. Após uma longa reflexão, eis o que eu decidi: você voltará para L... por alguns dias ainda, a fim de minimizar os rumores que possam surgir com a sua partida. Com isso dou a você um voto de confiança. Não abuse dele. Faça-se substituir o mais rápido possível e volte aqui para falar comigo. Depois encontraremos um meio de lhe dar um novo lugar na sociedade” (BARBIN, 1983, p. 77).

Para St. Jacques (2014), a comunidade médico-legal da França oitocentista jamais poderia aceitar o movimento multidimensional operado por Herculine em relação a sua própria identidade (ao menos não após o seu reconhecimento como alguém do sexo masculino). Mesmo na atualidade, o sistema sexo/gênero não consegue lidar com as consequências – sociais e políticas – da permanência de um sexo incerto para além da infância (PRECIADO, 2014).

²⁰ “L...” é La Rochelle, onde ficava o internato no qual Herculine trabalhava. Ao longo de seu texto, Herculine usa a abreviatura “B...” para se referir a La Rochelle, todavia, nas páginas citadas, parece haver uma confusão entre essas duas abreviaturas. Não sabemos por que isso ocorreu, se foi um erro da autora ou daqueles que ficaram responsáveis por editar e publicar suas *Memórias*.

Assim, Herculine deveria, rapidamente, assumir seu status masculino por direito e se tornar o que sempre deveria ter sido: um homem. Erro resolvido e caso encerrado. Herculine, entretanto, não faz isso. Ela escreveu as *Memórias* “quando já havia sido descoberta e estabelecida sua ‘verdadeira’ e ‘definitiva’ identidade. Mas é óbvio que não é do ponto de vista desse sexo enfim reencontrado que ela as escreve” (FOUCAULT, 1983, p. 6).

Em Herculine se sobressai uma escrita estrangeira, uma narrativa que borra algumas fronteiras dentro das quais se constituem as identidades sexuais. Ela é inapreensível, inclusive, nos termos de identificação dos gêneros – seja ele o gênero literário ou a identidade de gênero. Segundo Robert J. Porter (2008), a narrativa de Herculine desregula até mesmo as normas tradicionais das autobiografias. Nela não há diversos elementos comuns a esse tipo de texto. Nas *Memórias* não há epifania, Herculine não mantém um único estilo de escrita e nem sequer é possível encontrar um texto unificado ou cronologicamente linear, recursos que, em geral, são usados para construir o caráter do narrador e atestar a veracidade daquela história. Até quando Herculine invoca elementos corriqueiros das autobiografias, como a distinção entre uma vida antiga e uma vida nova, ela o faz de forma zombeteira e cheia de ironias. Sua “nova vida” é uma forma devastadora de subversão da antiga e, em vez de ganho de certeza na identidade a partir do reconhecimento de seu “verdadeiro sexo”, proliferam-se incertezas e perplexidades.

De vez em quando eu me perguntava se não estava sendo o joguete de um sonho impossível.

Esse resultado inevitável que eu já tinha previsto, e até desejado, me amedrontava agora como um crime revoltante. Definitivamente eu o tinha provocado, e tive que fazê-lo, sem dúvida; mas quem sabe? Talvez eu estivesse agindo contrariamente ao meu dever. Será que essa brusca mudança que ia me colocar em evidência de um modo tão inesperado não ofenderia o pudor?

Será que o mundo tão duro e tão cego em seus julgamentos consideraria esse movimento como um movimento de lealdade, ou será que o deturparia transformando-o num crime?

Ah, mas infelizmente eu não pensei nessa possibilidade. Fui levada pelo impulso de um dever a ser cumprido. Eu não podia imaginar! (BARBIN, 1983, p. 77).

Trata-se de uma narrativa tecida por um sujeito de muitos nomes – Adèlaïde, Alexina, Abel, Camille –, que relata a si mesmo ora como ser celestial, ora como criatura monstruosa, inumana e inadequada. Com esses artifícios, Herculine demonstra que a sua intenção não é reparar sua fragmentação como sujeito, pois ela não objetiva se encontrar ou reencontrar com o ato de escrever a própria história (PORTER, 2008). Não é a partir do sexo masculino, finalmente reencontrado, que ela escreveu os seus relatos, tentando se lembrar do tempo quando ainda “não era ele mesmo” (FOUCAULT, 1983). Ao contrário, diante de sua realidade fragmentada, a escrita de Herculine se resolve de forma enérgica, indo em direção a outro tipo de

fragmentação. Tal como em seu texto, ela se torna cada vez mais decomposta e precária conforme a história se desenrola e, ao final, ela apenas se dissipa. As *Memórias* não são apenas uma maneira da narradora rememorar o passado: “em suas enormes evasões e em suas declarações de vazio, o livro é um ato de esquecimento”²¹ (PORTER, 2008, p. 131, *tradução livre*).

Em sua autobiografia, Herculine adquire um caráter efêmero e, conforme seus escritos caminham para os relatos de sua vida como Abel, eles se tornam apenas fragmentos. Isso nos faz supor que ela não se torna Abel, simplesmente. O processo envolve algo além da revelação ou da elevação ao verdadeiro sexo. Ele implica uma fuga, uma curva, um desvio ou a descoberta de um meio de acesso. “Eu era *perseguida* por uma ideia constante. Surgia o novo horizonte de um futuro que não podia mais ser adiado!!!” (BARBIN, 1983, p. 61). E, como qualquer desvio, aquele operado por Herculine é um desvio mortal. De certa forma, ela sabe morrer, ou melhor, parece ter o senso e o pressentimento dos que antecipam a morte: “Tenho vinte e cinco anos, e, embora seja ainda jovem, começo a não duvidar do termo fatal de minha existência” (BARBIN, 1983, p. 13). Para Porter (2008), ainda que a morte seja tema constante nas autobiografias – já que nelas a escrita procura afastar o perecimento do corpo pela fixação da vida em narrativa –, tal categorização não serve para Herculine. As *Memórias* são um tipo de “nota de suicídio”²² (PORTER, 2008, p. 134, *tradução livre*).

Quanto a inquietudes, posso afirmar que não tinha nenhuma.

Considero que cada dia me é dado como sendo o último de minha vida. E isso eu o faço naturalmente, sem nenhum pavor.

Para compreender tal indiferença aos vinte e nove anos, é preciso ter sido, como eu, condenado ao mais amargo dos suplícios, ao isolamento perpétuo. A ideia da morte, geralmente tão repugnante, é de inefável doçura para a minha alma dolorida.

A visão de um túmulo me reconcilia com a vida. Lá encontro não sei que ternura, para aquele cujos ossos estão sob meus pés. E todos os homens que me foram estranhos tornaram-se meus irmãos. Converso com suas almas libertas das correntes terrestres; cativo, espero ansiosamente o dia em que poderei me unir a eles.

Fico a tal ponto emocionado, que sinto meu coração dilatar-se de alegria e esperança. Chorarei, mas doces lágrimas (BARBIN, 1983, p. 100-101).

Porter (2008) assume, enfim, que não há um “Eu” que perpassasse toda a narrativa porque é impossível determinar a identidade de gênero do autor. Herculine substitui a pergunta comumente feita às autobiografias – *who speaks here?* – por outra: *how to speak?*²³. Ela escreve o mundo a partir de sua experiência hermafrodita, desatenta ao verdadeiro sexo e, em nossa realidade plenamente sexuada e generificada, temos dificuldade para acompanhá-la. Essa fragmentação da identidade de Herculine também é notada por Foucault (1983). Ele enfatiza que

²¹ “[...] in its enormous evasions, and in its declarations of emptiness, the book is an act of oblivion”.

²² “But I think this characterization of autobiography will not work for Barbin, for the Memoirs are a suicide note”.

²³ “Quem fala?” e “como falar?”.

há, nas *Memórias*, todo um jogo entre pronomes femininos e masculinos, que se misturam e sobrepõem, o que nos leva a pensar que Herculine não tinha certeza – ou, ao menos, não tanta certeza quanto os médicos e juristas – de a qual sexo pertencer.

Para Foucault (1983, p. 6), este aspecto das *Memórias* – o fato de Herculine ter, para ela mesma, uma noção incerta quanto ao seu sexo – exprime as propriedades de um mundo “de impulsos, prazeres, tristezas, tepidez, doçuras, amarguras, onde a identidade dos parceiros, e sobretudo o enigmático personagem em torno do qual tudo se desenrola, não tinha nenhuma importância”. Dentro das sociedades fechadas em que Herculine cresceu (orfanatos, conventos, escolas para mulheres), nas quais predominava uma intensa monossexualidade, seu relato serve como manifestação de prazeres e provocações produzidos por esse sujeito dissonante, sem um sexo definido, perdido entre aqueles corpos que deveriam ser semelhantes ao seu.

Habituada há muito a ter um quarto só para mim, sofri enormemente nessa espécie de comunidade. A hora de levantar, sobretudo, era um suplício para mim. Não queria que minhas amigas me vissem e tentava esconder-me. Não que desejasse afastá-las de mim, pois as amava demais para isso, mas é que ficava instintivamente envergonhada da enorme distância que fisicamente nos separava.

Justamente na idade em que se desenvolvem todas as graças femininas, meu andar e minhas roupas não eram harmoniosas. Minha pele, doentamente pálida, denotava um estado de sofrimento habitual. Meus traços visivelmente duros não passavam despercebidos. Uma leve penugem que aumentava a cada dia cobria o meu lábio superior e uma parte das bochechas. Compreende-se que essa particularidade suscitasse gracejos, os quais eu tentava evitar usando frequentemente a tesoura ao modo de uma navalha [...].

Também o meu corpo era literalmente coberto de pelos, o que me obrigava, mesmo durante o verão, a manter os braços escondidos. Quanto ao meu talhe, era ridiculamente magro. Tudo em mim chamava a atenção, e eu me apercebia disso todos os dias. Apesar disso, era *amada* por minhas professoras e companheiras e a esse amor eu correspondia, mas de um modo tímido e temeroso (BARBIN, 1983, p. 32-33).

Para Mélisce Lafrance (2010), uma das características mais instigantes das *Memórias* está no fato de elas relatarem as experiências desse indivíduo incerto, considerado monstruoso, indizível, que, porém, experimenta felicidade e júbilo ao se enamorar por aqueles corpos tão diferentes do seu. A distinção entre Herculine e as outras, da qual ela possui certa consciência, parece incitar a sua *não-identidade sexual*, pois ela é essa criatura divergente, perdida em meio àqueles corpos que deveriam ser iguais ao seu. Com isso não queremos dizer, é claro, que essas relações façam dela lésbica, bissexual ou homossexual. Ao contrário, como sublinha St. Jacques (2014), os relatos de Herculine marcam sua posição como corpo excêntrico, fazendo dela uma *queer outlaw* engajada em um processo de reescrita de si, de criação de outras relações e novos entendimentos sobre comunidade, história, cultura, gênero e sexualidade.

No entanto, do ponto de vista da medicina, como o dr. Chesnet deixou explícito, os gostos e as inclinações de Herculine a levavam em direção às mulheres. Isso foi encarado como

uma simplória coerência entre o sexo ao qual ela verdadeiramente pertencia e seus impulsos sexuais. O ponto de inflexão que Herculine produz na propagação linear do poder não diz respeito, porém, a sua condição “feminina” ou “masculina”, mas sim à produção de amor e desejo na *diferença*. Trata-se de uma dessemelhança afirmativa, que foi, constantemente, alvo de intervenções e regulações por parte do sistema sexo/gênero.

Para Foucault (1983), as práticas sexuais e os amores de Herculine se passam no território inapreensível que ela mesma ocupa e são incitados por sua incerteza quanto ao seu sexo. A amabilidade de Herculine transcende os limites da inteligibilidade, forjando ligações entre o imediatamente inteligível e o ininteligível. Ela se vê, de certa maneira, como um ser diferente dos outros que a cercavam, e essa diferença é elevada, transformando-se em amor, devoção e inusitadas conexões (LAYBOURN-CANDLISH, 2014). Tal intensidade nubla as identidades nas quais poderíamos encaixar Herculine.

Meu estado era motivo de sérias inquietudes, o que explicava o excesso de atenções das boas religiosas que me cercavam. Eu era, como Lea²⁴, objeto de cuidados constantes, e a enfermaria nos reuniu mais de uma vez.

Eu a envolvia num culto ideal e apaixonado ao mesmo tempo.

Eu era sua escrava, seu cão fiel e agradecido. Eu a amava com aquele ardor que eu colocava em todas as coisas.

Quase chorava de felicidade quando a via abaixar sobre mim seus longos e desenhados cílios, cuja expressão era doce como um carinho.

Como eu me sentia *orgulhosa* quando ela desejava encostar-se em mim no jardim.

De braços dados, nós percorríamos assim as longas alamedas cercadas de espessos roseirais.

Ela falava com aquele espírito elevado e incisivo que a caracterizava.

Sua bela cabeça loura inclinava-se sobre mim, e eu agradecia o beijo caloroso.

“Lea”, eu dizia, “Lea, eu te amo!” (BARBIN, 1983, p. 19).

Existe um contraste entre esse mundo de Herculine e a realidade da Europa do século 19, no qual se formava um gigantesco e discretíssimo aparato de poder destinado à subjetivação dos indivíduos e ao gerenciamento do verdadeiro sexo de cada um. Isso confere a ela um caráter inconveniente, provocando a sensação de estranheza que a cercava. “Como definir essa impressão estranha que inspira minha presença? Eu não saberia. Mas para mim ela é visível, incontestável” (BARBIN, 1983, p. 97). É, contudo, precisamente nessa sensação de estranheza, nessa aptidão para encurvar a linearidade inflexível do sistema sexo/gênero, que percebemos o potencial das *Memórias* para, conforme a intuição de Paul B. Preciado (2014, p. 131), borrar a “fronteira para além da qual há diferença, e aquém da qual há identidade”. Esse potencial, porém, não parou de ser apreendido, colmatado e domesticado pelo sistema sexo/gênero.

²⁴ Lea é uma das amigas de infância de Herculine, com a qual ele conviveu durante sua estadia no Convento das Ursulinas de Chavagnes.

No século 19 a noção de verdadeiro sexo apareceu e se consolidou como um fundamento e o núcleo constitutivo das subjetividades, logo, a existência desses “seres duvidosos”, como Herculine, tornou-se um problema social e científico. Como indica Lafrance (2010), já havia, no período em que ela escreveu suas *Memórias*, uma obstinação em determinar como o corpo “naturalmente” feminino deveria se parecer, trajar-se e se portar. O conjunto de saberes voltados para a identificação, caracterização e adequação dos corpos considerados incertos também já estava presente. Essas concepções afetaram Herculine e contribuíram para despertar sua atenção quanto a “estranheza” disparada por sua presença.

Fiquei terrivelmente emocionada. Sara percebeu. “Pelo amor de Deus, Camille, o que há com você? E então, não tem mais confiança na sua amiga? Não sabe que é a você que eu mais amo no mundo?”

“Sara”, respondi eu, “do fundo de minha alma, eu te amo como nunca amei ninguém na vida. Mas não sei o que está acontecendo comigo. E sinto que essa afeição não pode me satisfazer. Para isso eu precisaria de toda a tua vida! Inveja, às vezes, a sorte daquele que será seu marido” [...]

Voltamos para casa em silêncio.

Eu estava triste e confusa. Um sorriso consolador vindo de vez em quando de Sara me fazia esquecer as monstruosas aflições de minha alma!... (BARBIN, 1983, p. 52-53).

Em diversas ocasiões Herculine se refere ao próprio corpo como inadequado, doente, pálido, excessivamente peludo – e isso faz com que ela se sinta uma pária entre suas colegas (PORTER, 2008). Ao contrário da riqueza de detalhes sobre seu aspecto físico, invocada nos laudos médicos e pareceres, quando Herculine fala de si mesma ela tende a realçar aspectos de sua personalidade. Ela “é uma Aquiles deslocada, uma amante apaixonada sem companhia adequada, um monstro, uma criatura vergonhosa e repugnante, um escravo da devoção em um cenário de amor cortês”²⁵ (PORTER, 2008, p. 128, *tradução livre*). Herculine procura deixar fora de sua narrativa descrições sobre sua anatomia corporal e, exceto por breves considerações, não nos permite conhecer a sua aparência. Essa evasão parece ter sido usada como um recurso para se liberar do sistema que a acorrentou ao corpo físico, forçando em Herculine, cruelmente, uma identidade exclusiva. Não por acaso, ela dedicou alguns parágrafos de seus relatos para se dirigir aos médicos e cientistas que viriam – como abutres – tentar desvendar os possíveis segredos que se escondiam em sua anatomia.

Quando chegar esse dia [de minha morte], alguns médicos farão tumulto em torno dos meus despojos; eles virão buscar em mim uma nova luz, analisar todos os misteriosos sofrimentos que se concentram num único ser. Oh príncipes da ciência, sábios químicos, cujos nomes ecoam no mundo, analisem então, se for possível, todas as

²⁵ “She continually dramatizes herself: she is an Achilles out of place, a passionate lover with no proper mate, a monster, a shameful and repugnant creature, a slave to devotion in a courtly love scenario”.

dores que queimaram e devoraram esse coração até suas últimas fibras; todas as lágrimas ardentes que o inundaram, dessecaram em suas selvagens opressões! Descubram quantas pulsações lhe imprimiram os desprezos sangrentos, as injúrias, os escárnios infames, os sarcasmos amargos, e encontrarão o segredo impiedosamente guardado em seu túmulo!... (BARBIN, 1983, p. 96).

Para Daniel Pereira Andrade (2007) podemos ver, nas *Memórias*, a dupla maneira pela qual se buscou transformar a experiência de Herculine em sujeição à identidade. Por intermédio do exame, do diagnóstico clínico de sua condição como “hermafrodita masculino” e, enfim, da retificação de seu status civil, Herculine deveria adquirir “uma identidade normal”, a partir da qual mediria os seus desvios e procuraria corrigi-los. Há, aqui, o funcionamento de mecanismos de poder que procuraram fazer de Herculine sujeito no duplo sentido da palavra: “sujeito aos médicos, pelo controle e dependência; e sujeito à sua própria identidade, por uma consciência ou autoconhecimento. De qualquer forma, um poder que a subjuga e a sujeita” (ANDRADE, 2007, p. 243). Todavia, ela mantém, para si mesma, a noção de um sexo incerto e desarticula essa questão central elaborada pelo sistema sexo/gênero.

Enquanto os médicos curiosos perguntam a Herculine: *qual o seu verdadeiro sexo?*, ela transtorna essa questão, ou melhor, ela a inverte: afinal, *nós realmente precisamos de um verdadeiro sexo?* Trata-se de uma disposição ativa, uma forma de assenhorar-se das tecnologias envolvidas na fabricação dos gêneros e sexualidades, impossibilitando ou dificultando a propagação de sentidos unissonantes através da proliferação quase inesgotável de dissonâncias. Como indica Andrade (2007), essa resposta virtual, direcionada por Herculine ao sistema sexo/gênero, desenha nas *Memórias* um movimento de transgressão que a torna impossível de ser capturada e objetivada nos termos desse mesmo sistema. Seu sexo é, de alguma maneira, sempre impronunciável porque *ela* não é nem um homem nem uma mulher, mas sim uma hermafrodita do século 19 lidando com as penúrias e dificuldades de viver na sociedade do verdadeiro sexo.

Dessa impossibilidade de nomear o sexo de Herculine, decorre uma impossibilidade de pertencimento à raça humana. Seu impulso e velocidade confundem as fronteiras destinadas à segregação entre feminino e masculino, transgredindo, igualmente, as divisões entre humano e inumano.

Vai, maldito, cumpre o teu destino! O mundo que invocaste não foi feito para ti. Não foste feito para ele também. Nesse vasto universo onde todas as dores têm lugar, tu procurarás em vão um canto para abrigar a tua. Mas a esse canto sua dor macularia. Ela inverte todas as leis da natureza e da humanidade. As casas de família fecharam as portas para ti. Tua própria vida é um escândalo da qual se envergonharia a jovem virgem, a tímida adolescente (BARBIN, 1983, p. 92).

Como no conto “A muralha da China”, de Franz Kafka, esse corpo nômade de Herculine já era, desde o princípio, um invasor dentro dos muros descontínuos que separam o feminino e o masculino, ocupando, sucessivamente, lugares que nunca deveriam ter lhe pertencido. “Terei eu sido culpado e criminoso porque um erro grosseiro me deu um lugar no mundo que não deveria ser meu?” (BARBIN, 1983, p. 56). O que ela diz de si mesma só pode ser dito a partir desse território de indiscernibilidade e indiferenciação. Isso torna Herculine inominável para o sistema sexo/gênero. Dentro dos termos desse sistema, ela é, em certo sentido, ilegível. Mas é, precisamente, dessa condição, do limiar entre o inumano e o ininteligível, que ela escreveu suas *Memórias*.

Profundamente desgostosa de tudo e de todos, suporto, sem nenhuma emoção, as injustiças dos homens, e seus ódios hipócritas, pois não poderão jamais me atingir na fortaleza segura em que me escondo (BARBIN, 1983, p. 95).

A existência de Herculine nesse limite certamente contribuiu a fugacidade de sua própria vida. Embora suas *Memórias* narrem sua luta de vida e morte contra as atribuições sexuais normativas, Herculine não foi capaz de resistir para sempre. A fatualidade de seu corpo excêntrico impediu, virtualmente, que Herculine contasse com uma rede de apoio ou comunidade, indispensáveis para qualquer ser vivente. Ainda assim, ela resistiu tempo o suficiente para compilar uma série de relatos que continuam se contrapondo a qualquer análise apressada, mesmo muito tempo depois de sua mensageira ter partido (ST. JACQUES, 2014).

Nesse sentido, suas *Memórias* nos colocam em contato com uma “história do sexo” contada desde baixo, escrita por um desses sujeitos inomináveis que, ainda assim, encontrou uma maneira de se fazer inteligível, de forjar novas e insólitas conexões. E, como sugere Judith Butler (2018), a existência mesmo dessa batalha – dos ilegíveis, como Herculine –, contra um sistema de legitimidade paradoxal e excludente, indica a possibilidade de estarmos no limiar para desenvolver formas de convivência que nos permitam viver a vida de outras maneiras, quem sabe, mais democráticas para os corpos e desejos em conflito com as normas hegemônicas de distribuição da diferença sexual.



Ao longo dos séculos 20 e 21, presenciamos a insurgência daqueles que foram, por um longo tempo, subordinados aos saberes médicos. Intersexos, bissexuais, transexuais, travestis, pessoas em quimioterapia, hemofílicos, homossexuais, pessoas com deficiência e muitos outros tipos de “pacientes” se colocaram a contar suas próprias histórias, construindo um conjunto de saberes bem diferente daquele narrado do ponto de vista da medicina. É, em grande parte,

graças a essas lutas, que admitimos – ainda com bastante dificuldade – a possibilidade de um indivíduo adotar uma identidade de gênero que não esteja “de acordo” com sua anatomia sexual ou mesmo de uma pessoa viver sem precisar se identificar, totalmente, com um gênero ou uma sexualidade específica.

A ideia segundo a qual cada um de nós deve ter um único e verdadeiro sexo está longe, porém, de ser desfeita. Se, no desfecho do século 19 na Europa, certos especialistas buscavam a verdade nas gônadas, atualmente, os cientistas se dedicam a isolar características cerebrais dos indivíduos, afirmando que não são mais os genitais ou os cromossomos que definem as identidades de gênero, mas sim as estruturas neurais e os hormônios esteroidais (BENTO, 2017; ROHDEN, 2008). Para Foucault (1983), independentemente da opinião da biologia a esse respeito, continuamos lidando com a difusão geral da ideia segundo a qual existe, entre sexo e verdade, relações complexas, obscuras, essenciais, ditadas, em sua maioria, pela fórmula moderna *um corpo = um sexo*. Além disso, nesse modelo dimórfico da diferença sexual, onde o homem e a mulher aparecem como as únicas possibilidades verdadeiras de existência, a irregularidade sexual continua a ser vista como pertencendo ao mundo das utopias. Dreger (1998, p. 197, *tradução livre*) faz uma importante consideração sobre isso:

Apesar de todas as mudanças culturais que ocorreram [nos últimos séculos], ainda temos a regra de um-corpo-um-sexo, e essa regra continua a ser impulsionada, em grande, parte pelos mesmos mecanismos que a impulsionaram no século XIX: um interesse em manter clara a distinção entre os gêneros masculino e feminino, concomitante a um interesse em preservar uma divisão clara entre a homossexualidade e a heterossexualidade, fornecendo suporte ao que é visto como heterossexualidade. As crianças são classificadas, bem cedo, para que a “confusão de identidade de gênero” não leve a uma sexualidade “*queer*”. Vaginas são consideradas especificamente “funcionais” quando podem aceitar um pênis “típico” e pênis são “funcionais” quando podem ser encaixados em vaginas. A forma como os intersexos são tratados hoje tem muito do efeito pretendido pelo tratamento conceitual e prático dispensado ao tema no século passado [século 20]: manter os dois sexos claros e manter a noção de que a heterossexualidade é normal e a homossexualidade não.²⁶

Nesse sistema de verdades sexuais unitárias, o corpo intersexo é uma impossibilidade e, ao mesmo tempo, um desafio. Conforme assinala Anne Fausto-Sterling (2001), a manutenção dessa distinção binária e inequívoca entre os sexos depende do controle e do gerenciamento daqueles corpos que são tão refratários que chegam a apagar as fronteiras. Do ponto de vista

²⁶ “*In spite of all the cultural changes that have occurred, we still have the one-body-one-sex rule, and that rule continues to be driven largely by the same engines that drove it in the nineteenth century: an interest in keeping clear male/female gender distinctions, and a concomitant interest in retaining a clear division between heterosexuality and homosexuality and in supporting what is seen as heterosexuality. Children are sorted early lest “gender identity confusion” lead to “queer” sexuality. Vaginas are specifically “functional” when they can take a “typical” penis, and penises are specifically “functional” when they can be fit into vaginas. The way intersexuals are treated today has much of the same effect intended by the conceptual and practical treatment of the last century: to keep two clear sexes and to retain the notion that heterosexuality is normal and that homosexuality is not.*”

da medicina, o progresso no “tratamento” desses sujeitos não envolve, então, apenas o seu bem-estar. Antes, ele é motivado por uma série de preceitos morais ligados à manutenção do normal. O fim do século 19 foi um momento em que as concepções morais estavam sendo abertamente questionadas. Nesse período, ascenderam os primeiros movimentos feministas que colocaram em questão as normas de gênero, além de um grupo ainda disperso de pessoas que resistiram à dualidade intransigente produzida pelo verdadeiro sexo, como Sophie e Herculine. Trata-se de ações e de modos de viver que desafiaram a rigidez das fronteiras sexuais, provocando a reação dos saberes instituídos. Em contraste com as mudanças sociais acarretadas por tais movimentos, os homens da ciência se esforçaram para determinar qual seria o aspecto essencial que mantinha a divisão entre os sexos, concluindo que a verdade residia nas gônadas. O interesse pelos hermafroditas crescia conforme aumentava a preocupação com a manutenção dessa distinção – “normal”, “natural” e “sadia” – entre homens e mulheres (DREGER, 1998).

Embora os hermafroditas do final século 19, como Sophie V. e Herculine Barbin, não estivessem, conscientemente, buscando fragmentar o sistema de divisões sexuais, suas vidas confundiam os estereótipos que o sustenta, levantando problemas quanto à integridade, à natureza e aos limites dessa separação (DREGER, 1998). Tais existências conflitivas, acompanhadas das sérias dificuldades que elas desencadeavam na comunidade médica, forçaram a atualização dos saberes científicos. As anatomias consideradas confusas e os desejos contraditórios foram responsáveis, em certo sentido, por demonstrar como são instáveis, plásticas e estreitas as fronteiras destinadas à manutenção da distinção sexual binária e por mobilizar um conjunto de saberes explicitamente interessados em sua fixação e regulação.

Ao longo dos séculos 20 e 21, essas existências “anormais” – feministas, homossexuais, travestis, intersexos e tantas outras – vão forjar arriscadas e excêntricas alianças, cometendo o crime de falar por si mesmas, nos forçando a ouvir as suas histórias e construindo, junto a isso, novas formas de saber e outras formas de viver uma vida. Como afirma Dreger (1998), é por isso que todos nós nos assemelhamos, de certa maneira, aos hermafroditas. Suas histórias nos levam a pensar no que significa ser alguém que não se enquadra nas fronteiras do sistema sexo/gênero, nessas fronteiras que, de todo modo, estão fincadas em certos esquemas de saber/poder construídos e moduláveis. Portanto, colocar em questão os mecanismos através dos quais se desenvolveu e se estabeleceu esse sistema significa participar de um compromisso – coletivo, ético e político – em nome da relativização da suposta naturalidade dicotômica dos sexos (MACHADO, 2005). Esta reivindicação, pelo reconhecimento de que certos corpos e vidas ultrapassam esses limites impostos pelo modelo dimórfico da distinção sexual, está bem explícita no *Manifesto Intersexo: pela autonomia dos corpos*.

Somos intersexo e não masculino e nem feminino, nosso sexo biológico pouco nos importa, nossos corpos funcionam de forma única, não dá para determinar nosso sexo porque não é possível determinar o que é indeterminado, o que é único, o que é singular, e em nenhuma idade: porque cada um tem um desejo em relação ao seu corpo, um desenvolvimento único. Nós somos diversos! Então, por que não esquecer que existe sexo? Aceitem nossa diversidade corporal! (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE INTERSEXOS, 2020).

Uma “história do sexo” pode, assim, revelar a turbulência e as lutas em torno da pretensa realidade do sexo, da natureza do verdadeiro sexo, de suas regras próprias, das questões sobre o que o sexo pode ou deve significar (DREGER, 1998). Mas ela faz mais do que isso. Ela pode nos conectar às vivências de sujeitos que, assim como os intersexos da atualidade, se colocaram, de alguma maneira, contra esse sistema que, como sugere Foucault (2014, p. 86), exige “uma correspondência rigorosa entre o sexo anatômico, o sexo jurídico e o sexo social”. Se o sistema sexo/gênero ofereceu a Herculine, como sinônimo de normalidade, o território árido da distinção sexual em suas regulações normativas, ela tratou de responder a ele na forma de um bater de asas, de uma fuga e uma errância plenas em coragem. O que nos resta é aprender com ela.

Foucault, Panizza e Herculine

No quarto ao lado estava deitada Alexina. Ontem era admirada por todos, prezada por seus grandes dotes intelectuais, chamada de “Mestra” por homenagem de suas colegas. Sabia que as alunas sentiam-se honradas quando lhes dirigia a palavra. Agora era uma criatura infeliz, mortalmente ferida. Seus segredos mais íntimos estavam prestes a serem expostos ao mundo por um médico. Seria ridicularizada como a encarnação feminina de Satã; perderia Henriette, a fonte de sua vida [...].

Sabia, é claro, que era de algum modo diferente das outras meninas, como Henriette por exemplo, mas nunca havia prestado muita atenção a isso – não são todos diferentes de um modo ou de outro? Algumas meninas têm o nariz adunco, outras o têm arrebicado, e outras ainda o têm reto. Algumas têm a boca feia e grossa; outras os lábios finamente desenhados como uma escultura; algumas têm o peito achatado, outras o busto arredondado; algumas são burras, outras têm a mente refinada. A que se deve todo esse estardalhaço então, e o que eu tenho a ver com isso? Seria essa a razão por que Henriette se ria todas às vezes que... Se não era isso, então o que seria aquela dor terrível?

“Um escândalo no convento” (*Ein Skandalöser Fall*). Leopold Hermann Oskar Panizza, 1892.

O sistema sexo/gênero é um veleiro prestes a afundar? Talvez, ele já esteja destinado a isso desde o princípio. Peter Pál Pelbart (2003, p. 27) cita um intrigante diálogo entre Franz Kafka e Gustav Janouch, que pode ser remetido ao desfuncionamento do sistema sexo/gênero. Quando Janouch sugere que vivemos num mundo destruído, Kafka responde: “Não vivemos em um mundo *destruído*, vivemos em um mundo *transtornado*. Tudo racha e estala como no equipamento de um veleiro destroçado”. O sistema sexo/gênero, com suas séries hierarquizantes e dispositivos normalizadores, é também uma forma de organizar nosso medo de agravar as rachaduras, de fazer eco aos estalos do velho veleiro e deixá-lo afundar. No limite, poderíamos dizer que o poder precisa de nós, nos solicita e convoca, nos torna responsáveis por remendar, incessantemente, as fissuras inerentes ao funcionamento do sistema sexo/gênero.

Ao tratar dos mecanismos de poder é preciso sempre ter em mente a lição deixada por Michel Foucault e, antes dele, por Nicolau Maquiavel: sempre há portas de saída, linhas de fuga, deslocamentos, brechas e pontos de contra-ataque (HARDT; NEGRI, 2014). Esses pontos de contra-ataque podem aparecer, segundo a indicação de Judith Butler (2015), naquelas experiências que desfazem e deslocam os sistemas de apreensão dos sexos, gêneros e sexualidades de seus aspectos normativos. Os anormais, os ambíguos, os indefinidos, os monstruosos e tudo aquilo que escorre por entre as ranhuras das apreensões normativas do poder comportam um potencial para evidenciar a face plástica e volátil da distinção sexual.

Nesse plano, de choques e enfrentamentos contra as estratégias de poder, encontramos as experimentações de duas personagens semelhantes e distintas entre si. Uma delas é *real*, a

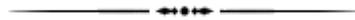
outra, *fictícia*. Herculine Barbin foi uma professora francesa que viveu no século 19. Criada como uma mulher e designada como homem aos 21 anos de idade, ela escreveu a narrativa *Minhas Memórias*, na qual relatou os prazeres, dores e conflitos de sua breve e estranha existência. Já Alexina foi criada por Leopold Hermann Oskar Panizza como personagem do conto “Um escândalo no convento”. Alexina é, igualmente, real e inventada. Tudo indica que Panizza tenha inspirado seu conto na documentação e nos relatos sobre Herculine. Prova disso é a escolha do nome de sua heroína: Alexina é um dos pseudônimos que Herculine utiliza para si nas *Memórias* e, também, apelido dado a ela pelos que lhe eram próximos. Mas Panizza recria Herculine sob seus próprios termos, transformando-a na aluna de um convento provinciano, dotada de certas peculiaridades e apaixonada por sua colega de escola, a rica e espetivada Henriette. Apesar de serem personagens, de certa forma, distantes uma da outra, encontraremos entre Herculine e Alexina zonas de proximidade e avizinhamento. Elas aparecem como encurvamentos no discurso do *verdadeiro sexo*, abrindo linhas de deriva que nos permitem interpelar criticamente o sistema sexo/gênero.

Acompanharemos essas potencialidades particulares das narrativas de Herculine e Panizza, mais precisamente, as disposições dessas literaturas para funcionarem como pontos de contra-ataque aos saberes instituídos pelos mecanismos de poder. Seguiremos, portanto, pelas *possibilidades táticas* expressas nesses escritos *infames*, realçando, ainda, as *estratégias* elaboradas por um campo de poder/saber que buscou domesticar a sua diferença. A intenção desse encontro é rascunhar algumas possibilidades de aprender com essas personagens, de acompanhar suas táticas de perversão das normas, de captar seus passos vacilantes rumo à construção de saberes nômades e transformações políticas, modestas e decisivas, para uma multidão de experimentadores e *hackers* de gênero da atualidade.

Propomos a abertura de algumas linhas de investigação que operam interligadas. Trataremos, a princípio, da abordagem escolhida por Foucault quando publicou os relatos de Herculine e o conto escrito por Panizza. Esse movimento é importante pois não há apenas aproximações entre Herculine e Alexina, mas, igualmente, entre Panizza e Herculine. Ambos foram sujeitos considerados *infames*, condenados ao esquecimento e, por isso mesmo, destinados a desaparecerem sem deixar rastros. Ao recuperar essas histórias, contadas por seres desprovidos de qualquer glória, Foucault inventa para elas um ponto de convergência, contribuindo para que os discursos produzidos por essas *vidas infames* reverberassem no presente. Ao mesmo tempo, o arranjo feito pelo organizador do livro *Herculine Barbin dite Alexina B.*, coloca-nos diante de uma interface textual que solicita uma análise do papel do sujeito nas relações de poder/saber e, mais especificamente, das *possibilidades táticas* presentes nas falas dos excluídos (ST. JACQUES, 2014).

Também trataremos de algumas considerações de Foucault em relação as possibilidades de resistência que emergem dentro dos discursos, mesmo quando consideramos o campo discursivo enquanto uma zona amplamente regulada. Esses pontos de contra-ataque aos saberes instituídos são, como as resistências, imprevisíveis, repentinos e esporádicos, estando sempre diante da ameaça de serem capturados e reorganizados pelas *estratégias discursivas* ligadas aos mecanismos de poder. Mas isso não significa que essas erupções ocasionais não produzam novas formas de conhecimento e de ligação com as subjetividades. São, justamente, nessas *guerrilhas subjetivas* contra as subjetividades reguladas pelos mecanismos de poder que as potencialidades de perturbação expressas nas literaturas de Panizza e Herculine aparecem.

Finalmente, veremos que Alexina e Herculine transitam entre duas epistemes da sexualidade – o *modelo de sexo único* e o *modelo dimórfico* da diferença sexual –, cujos termos estavam em disputa no desfecho do século 19 na Europa. De certa forma, essas personagens estão entremeadas a fórmula moderna um *corpo = um sexo*. No entanto, nos ambientes em que Herculine cresceu e no convento fictício onde vivia Alexina, o imperativo moderno do verdadeiro sexo ainda não havia se fixado totalmente, deixando em aberto margens pouco reguladas. Alexina e Herculine se aproveitaram desses espaços para forjar subterfúgios, para construir inesperados abrigos e formas de comunidade capazes de as protegerem dos ditames da distinção sexual binária.



Há diferentes Herculines. A primeira escreve suas memórias em um quarto simples do bairro Odéon, na Paris do século 19. De Adèlaïde Herculine Barbin, que passou a ser conhecida como Abel Herculine Barbin a partir dos 21 anos, restam-nos apenas os fragmentos da fase de sua vida na qual “pertencia ao sexo feminino” (BARBIN, 1983, p. 83). A essa primeira Herculine, sobrepõe-se uma segunda: Alexina, uma criatura andrógina e ardilosa que anima o conto “Um escândalo no convento”, de Oskar Panizza. Como em Herculine, trata-se de uma moça que, vivendo em um ambiente prioritariamente feminino, foi posteriormente descoberta como sendo um *hermafrodita masculino* e obrigada a se retirar. Com uma escrita que explora a imperspicácia da elite clerical – permissiva e cega quanto àquele corpo dissonante, penetrando os muros e as mocinhas do convento –, Panizza apresenta outra versão de Herculine.

[Panizza] Deu ao conjunto um certo ar de século “XVIII”, bem próximo de Diderot e *A religiosa*. Um rico convento para jovens da aristocracia; uma superiora sensual que tinha pela jovem sobrinha uma afeição equívoca; intrigas e rivalidades entre as religiosas; um abade erudito e cético; um pároco crédulo e camponeses que empunham seus forcados para caçar o diabo; há nisso toda uma libertinagem à flor da pele

e um jogo mais ou menos ingênuo de crenças não totalmente inocente (FOUCAULT, 1983, p. 8-9).

Segundo Foucault (1983), tudo indica que ele baseou o seu conto em documentos sobre o caso de Herculine, aos quais pode ter tido acesso em uma de suas viagens para a França ou mesmo em uma biblioteca alemã que possuísse o livro de Tardieu. Porém, apesar de ter mantido alguns princípios autênticos das *Memórias*, Panizza transformou a história de Herculine, modificou sua atmosfera e converteu o seu modo subjetivo de escrita em uma narrativa mais objetiva.

Entre Herculine e Alexina, contudo, não há apenas diferenciações. Existe uma zona de vizinhança qualquer e múltiplos pontos de encontro. Foucault (1983) afirma ter decidido aproximar as *Memórias* de Herculine do conto de Panizza pois ambos pertencem ao final do século 19. Nesse período, presencia-se, especialmente na Europa, uma intensa caça ao verdadeiro sexo de cada indivíduo e a noção de *sexo* desponta como aparato indispensável ao exercício do dispositivo de sexualidade. Junto a isso, constituiu-se um campo de saber médico-jurídico marcado pela temática da ambivalência sexual. Sistema sexo/gênero, dispositivo de sexualidade, assentamento das múltiplas práticas sexuais em uma instância molar: o *Sexo* vai concentrar toda uma emergência de mecanismos de poder cujo alvo prioritário são os corpos e a sua esquematização em um regime de coerências sexuais. O tema do hermafrodita, por conseguinte, instigava histórias e lendas sobre as impossibilidades de um corpo sexualmente ambíguo, alertando acerca dos tristes desfechos que equívocos na atribuição sexual poderiam causar (FOUCAULT, 1983).

Foucault (1983) também decidiu aproximar as duas narrativas por elas permitirem vislumbrar os rastros dessa pequena crônica provinciana escrita a quatro mãos – as de Herculine e as de um psiquiatra que caminhava, com seus próprios passos, em direção à loucura. Panizza abandonou a prática clínica em nome da literatura, abdicando, em 1981, de exercer a psiquiatria. Coincidentemente, nesse mesmo ano ele lançou o primeiro texto que lhe rendeu um reconhecimento entre os seus pares. Em *Genie und Wahnsinn (Gênio e loucura)*, seguiu as ideias de Cesare Lombroso, abordando “com originalidade temas como as alucinações e suas influências na origem das religiões; as psicoses; e os efeitos da maconha” (PÉREZ-RINCÓN, 2013, p. 210). Embora Panizza permaneça uma figura quase desconhecida, ele escreveu inúmeras obras literárias e gozou de alguma popularidade na época, especialmente pela peça *Das Liebeskonzil (O concílio do amor)*, publicada em 1892, em Zurique, na Suíça.

Segundo Pérez-Rincón (2013), Panizza recorreu ao uso do pseudônimo Martín – um frade espanhol de quem ele seria apenas o tradutor – para assinar *O concílio do amor*, devido aos constantes conflitos com a justiça, que se agravaram desde 1891, momento no qual a sua

temática anticatólica se tornou mais notável. Nos anos seguintes, Panizza foi preso, internado e, finalmente, em 1898, ele foi expulso da Suíça após ter sido acusado de fotografar uma garota de 14 anos nua. Adquiriu uma paranoia crônica e, em seus delírios, era constantemente perseguido pelo governo alemão, chegando a acusar o *Kaiser* Guilherme II de ter orquestrado sua expulsão da Suíça. Mudou-se, então, para Paris; porém, sofrendo com a falta de recursos, foi obrigado a retornar à Alemanha. De volta à Baviera, empreendeu sua primeira tentativa de suicídio. Finalmente, em 1905, foi internado voluntariamente em um manicômio depois de ter saído às ruas usando apenas um camisolão de dormir e ter sido apreendido pela polícia.

Em sua obra mais polêmica – *O concílio do amor*, “Tragédia celestial em cinco atos” –, Panizza apresentou a origem da sífilis, doença da qual sofria, como a vingança de Deus contra as criaturas sexualmente hiperativas, representadas na peça pelas personagens da corte papal de Alexandre VI. Essa obra foi seguida pelo escândalo e pela perseguição graças aos elementos altamente críticos e antirreligiosos que continha.

O escândalo se desencadeou não somente porque nela são mostrados com grande realismo os dissolutos costumes da corte papal, mas sobretudo porque Deus Pai aparece como um velho decrépito que exhibe uma mórbida afetividade por um querubim; Jesus, como uma espécie de idiotinha, eternamente sofrendo e com problemas de fixação edipiana óbvios; e Maria como uma mulher faminta de sexo. O primeiro ato deveria ser concluído com um fumadouro de maconha por parte dos três personagens sacros. A obra foi interdita e o seu autor acusado de ultraje à religião. O processo terminou com a sentença de um ano de prisão e com a destruição das cópias da peça teatral (PÉREZ-RINCÓN, 2013, p. 211-212).

No ano de 1892, ainda em Zurique, Panizza escreveu o pequeno conto *Ein Skandalöser Fall* (“Um escândalo no convento”). Após ter sido republicado por Foucault, esse conto rendeu ao autor algum reconhecimento na atualidade. Para Pérez-Rincón (2013, p. 212), foi “graças a Foucault, e a partir da descoberta desse romance, que o interesse por um autor, até então desprezado, tem crescido em vários lugares”.

Aqui, há mais uma aproximação possível entre Panizza e Herculine. Não fosse o interesse que despertou em Tardieu e em Foucault, provavelmente Herculine teria se perdido entre as pilhas de documentos empoeirados de um arquivo qualquer. Mas isso não significa que Herculine não tenha, de um modo ou outro, causado reverberações. Os vestígios desse pequeno evento se estenderam das memórias de sua protagonista aos saberes médicos que precisaram intervir; da imprensa de La Rochelle às fofocas dos moradores de Saint-Jean-d’Angély; chegando ao conto de Panizza e, também, além dele. Herculine, em sua aguda esperteza, não deixou de notar esse fato.

Já não era mais preciso dissimular. Já se comentava o assunto embora muito discretamente. Aquele raro acontecimento excitava a crítica e a calúnia de toda a população da pequena cidade de S...²⁷ Como sempre, inventava-se mais do que realmente era. Houve quem acusasse minha mãe de ter escondido meu verdadeiro sexo para me livrar da conspiração. Outros me pretendiam um dom Juan que espalhava por toda a parte a vergonha e a desonra, aproveitando-se de sua situação para manter secretamente intrigas amorosas com as mulheres consagradas ao Senhor. Eu sabia de tudo isso, mas não ficava absolutamente perturbado.

Em B...²⁸ foi diferente. Fui visto um belo dia na missa em trajes masculinos ao lado da senhora de R..., filha do senhor de Saint-M... Apenas duas ou três pessoas me reconheceram. Foi o bastante. A cidade inteira ecoava o burburinho.

Todas as manhãs os jornais recontavam o fato. Um deles chegou a me comparar a Aquiles fiando aos pés de Onfale; mas entre os elogios, misturavam-se insinuações pérfidas sobre mim e sobre outros. Depois da imprensa departamental, vieram os artigos mais ou menos picantes, de alguns relatores de quem não esqueço o nome, que alguns jornais de Paris rapidamente reproduziram. A alta sociedade me comentava. Eu era tema de todas as conversas nos estabelecimentos de banhos de mar. Certa vez, na praia, o prefeito, acompanhado por algumas pessoas ilustres, manifestou bem alto o seu espanto (BARBIN, 1983, p. 85-86).

Herculine sabe que se tornou objeto de fofocas, burburinhos e cochichos, discretos ou exclamados em voz alta. Sua desventura chegou a ressoar até entre os membros da alta classe parisiense. Notas são feitas pela imprensa, contos são escritos e artigos publicados. Todo esse ruído, Herculine parece saber bem, fala de muitas Herculines diferentes e ecoa, inclusive, os sons daquilo que não aconteceu. Do que foi dito sobre ela na *boca miúda*, no entanto, pouco ou nada chega até nós. Sua história só aparece, agora, no brilho surdo da palavra escrita, única que poderia ter sobrevivido aos percalços da história. São esses breves clarões, transformados em literatura, que Foucault parece ter captado, aumentando a possibilidade de eles serem refratados até o presente.

Do mesmo modo, nos parece que se não fosse pelo interesse de Foucault no conto “Um escândalo no convento”, presumivelmente ele também teria se perdido entre numerosos escritos relegados ao esquecimento. A temática anticlerical de Panizza não era novidade para a comunidade da época e sua condenação à prisão não contribuiu para que os editores se interessassem por suas obras (PÉREZ-RINCÓN, 2013). O que não quer dizer que Panizza não tenha ecoado para além de seus próprios escritos, como nos pareceres de especialistas, em documentos oficiais que previam sua prisão e nos laudos sobre seu estado de saúde. Esses resquícios aparecem em algumas ocasiões, como neste laudo clínico – citado por Pérez-Rincón (2013, p. 215) – emitido pelo Dr. Gudden, responsável pela internação de Panizza na Baviera, em 1905:

²⁷ A inicial S..., aqui, refere-se à cidade de Saint-Jean-d'Angély. Ao longo do texto, Herculine utiliza a inicial L... para designar a cidade em que cresceu. Porém, em algumas páginas do manuscrito, Saint-Jean-d'Angély é nomeada sob a sigla S... Não sabemos se isso ocorreu por inadvertência da autora ou por um erro na transcrição do manuscrito (FOUCAULT, 1983).

²⁸ B... é La Rochelle. As iniciais seguintes dessa citação (R... e Saint-M...) não puderam ser adequadamente identificadas.

O comportamento do doutor Panizza, nos últimos anos, é prova suficiente de que todas as suas ações e atividades têm sido guiadas por delírios sistematizados de perseguição. Como consequência de tais delírios ele tem mudado frequentemente de residência e transformado o seu estilo de vida em um sem-teto fixo, como um vagabundo refugiado, que com trabalhos consegue comer, que vê a todos como inimigos, e que percebe e interpreta todos os fenômenos de uma maneira patológica.

Panizza morreu na pobreza e esquecido. O escritor teve uma morte anônima em um hospício psiquiátrico alemão, próximo à cidade de Bayreuth, em 28 de setembro de 1921 (PÉREZ-RINCÓN, 2013). Também Herculine, pouco antes de seu suicídio, relata se sentir abandonada. “E agora só!... só... para sempre! Abandonado, banido do meio de meus irmãos! Eh! Mas o que estou dizendo? Será que tenho o direito de chamá-los de irmãos?” (BARBIN, 1983, p. 92). Para ambos não haveria nenhuma herança de berço, privilégio do nascimento, da fortuna ou do heroísmo que justifique a recuperação de suas escritas. Panizza e Herculine são parte do que poderíamos chamar de *vidas infames*, ou seja, do tipo que não foi alvo de qualquer admiração e não usufruiu de nenhum tipo de glória. Apesar disso ou, talvez, por isso, Foucault decidiu reunir e publicar os escritos dessas personagens vagamente conhecidas, restituindo alguma autoridade aos seus discursos.

O fato de Herculine e Panizza terem resistido ao tempo deve, porém, ser atribuído a alguma coisa além do interesse e do trabalho de Foucault. Considerando as sugestões lançadas pelo autor em “A vida dos homens infames” (2003), admitimos que foram, em primeiro plano, os conflitos dessas personagens com os mecanismos de poder que possibilitaram a iluminação de suas palavras e projeção de suas escritas no presente. Eis um caráter irônico da atuação do poder. Por um lado, ele ilumina e seduz as palavras ditas por Herculine e Panizza, se interessa em falar sobre eles e elabora diagnósticos para explicá-las. Por outro lado, quando o poder lança sobre elas a sua luz também acende a possibilidade de sobrevivência dessas vidas infames na aridez da palavra escrita. O contato com o poder foi responsável por arrancar Herculine e Panizza das sombras às quais foram condenados, fazendo com que suas palavras se materializem nesses discursos que, na desgraça ou na raiva, foram trocados com o poder. Vidas infames, como essas, que nunca foram nada para a história nem desempenharam um papel notável entre pessoas importantes, “não têm e nunca terão existência senão ao abrigo precário dessas palavras” (FOUCAULT, 2003, p. 209).

Embora Herculine não seja citada em “A vida dos homens infames”, a publicação das *Memórias* guarda certa relação com o momento genealógico²⁹ do trabalho de Foucault, no qual

²⁹ Em “O sujeito e o poder”, Foucault assume que há três momentos de seus estudos: arqueologia, genealogia e ética. A arqueologia analisa as formações de saber e como elas buscaram atingir o estatuto de ciência; a genealogia se volta para a investigação de como os indivíduos são colocados em relação às instituições e divididos (o louco e o são, o normal e o anormal); a ética, último momento de seus estudos, procura compreender como os indivíduos se tornaram sujeitos, ou seja, a maneira como lidamos com nossas subjetividades através das *técnicas de si*. Essa

seus estudos voltaram-se para a recuperação dos escritos de sujeitos sem nome, cujas palavras o poder e o acaso conservaram. Daniel Pereira Andrade (2007) explica que as recordações de Herculine inaugurariam uma coleção dedicada à publicação de arquivos médico-legais que vinham sendo exumados por Foucault desde a escrita do livro *A História da Loucura*, de 1961. Nomeada *Les Vies Parallèles* (As vidas paralelas), ela seria formada por documentos que tratavam da sexualidade e, mais especificamente, do hermafroditismo. No *Dossiê de Herculine Barbin: diário de um hermafrodita do século XIX*, Foucault (1983, p. 109) apresenta outra proposta:

Contento-me em reunir, aqui, alguns dos principais documentos que concernem a Adelaïde Herculine Barbin. A questão dos estranhos destinos, que são semelhantes ao seu, e que formularam, sobretudo a partir do século XVI, uma série de problemas para a medicina e o direito, será tratada num volume da história da sexualidade consagrado aos hermafroditas. Não se encontrará aqui, como foi o caso de Pierre Rivière, uma documentação exaustiva.

Esses projeto foram interrompidos por novos anseios. *Les Vies Parallèles*, que deveria ter sido uma coleção, resultou em apenas dois livros³⁰. O primeiro deles, de 1978, foi dedicado a Herculine. O segundo – *Le cercle amoureux d’Henry Legrand* – foi publicado em 1979. O tomo da *História da Sexualidade* destinado ao tema do hermafroditismo não foi publicado. Dessas aspirações de Foucault, resta-nos apenas a brevíssima apresentação³¹ da coleção *Les Vies Parallèles*, que deixa algumas pistas sobre os motivos que o levaram a se dedicar à recuperação das chamadas vidas infames:

Os antigos gostavam de colocar em paralelo as vidas dos homens ilustres; ouviam-se falar através dos séculos essas sombras exemplares. As paralelas, eu sei, são feitas para se juntarem no infinito. Imaginemos outras que, indefinidamente, divergem. Sem ponto de encontro, nem lugar para recolhê-las. Frequentemente, não tiveram outro eco senão o da sua condenação. Seria preciso apreendê-las na força do movimento que as separa; seria preciso reencontrar a esteira instantânea e brilhante que elas deixaram quando se precipitaram para uma obscuridade em que “isso não se conta mais” e em que toda “fama” está perdida. Seria como o inverso de Plutarco: vidas a tal ponto paralelas, que ninguém mais pode alcançá-las (FOUCAULT, 2014, p. 78).

separação costuma ser usada para nortear as pesquisas dedicadas a acompanhar o pensamento de Foucault, porém, é preciso ressaltar que ela serve apenas como guia, pois esses três momentos estão intercambiando e se entrelaçando a todo tempo, sendo inseparáveis um do outro (ALVIM, 2010).

³⁰ Em 1979, Foucault propôs à historiadora Arlette Farge examinar os manuscritos que ele havia reunido. Desse projeto, nasceu a obra *Le désordre des familles*, lançada em 1982, dedicada à publicação de cartas régias com ordens de prisão (*letters de cachet*). Essas ordens foram publicadas na maneira como Foucault as encontrou, ou seja, sem se tornarem objeto de interpretação.

³¹ Esta breve apresentação deveria servir para toda a coleção, porém, ficou restrita ao volume que tratou do caso Herculine. Ela foi publicada na edição francesa desse primeiro volume – *Herculine Barbin dite Alexina B.* Já na edição brasileira – *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita do século XIX* – esse texto foi suprimido. O motivo dessa supressão é desconhecido por nós.

Segundo Andrade (2007), o trabalho genealógico de Foucault procura inverter a tradição herdada da Antiguidade, para a qual as vidas que importam e merecem ser lembradas são aquelas consideradas ilustres, admiráveis ou povoadas por glórias. Colocar tais vidas em paralelo, mesmo sabendo que elas divergem ao longo de sua duração, é assumir que elas tendem a se encontrar no infinito, a permanecerem vivas no ponto imaginário onde habitam os dignos e admiráveis. Nessa concepção, as vidas dos homens ilustres são paralelas porque, “a despeito de sua singularidade, há um ponto, ainda que imaginário, onde se encontram, e é esse ponto que permite que sirvam de exemplo, que sejam exemplares” (ANDRADE, 2007, p. 234).

Foucault desejava, contudo, pensar outras vidas, outras paralelas. Ele procurou escutar os gritos daqueles que foram, de uma maneira ou de outra, sufocados pela atuação incisiva dos poderes (FOUCAULT, 2003). As paralelas ganharam, assim, um novo sentido. Para Andrade (2007), não se trata mais de vidas ilustres, destinadas a se encontrarem no infinito *apesar de sua singularidade*. Foucault se ocupa, antes, de vidas menores, irregulares, tão radicalmente diversas que jamais podem se encontrar e nada pode reunir. Ele se interessa por vidas inadequadas, que não cruzam com outras, por essas alteridades extremas quase incapazes de formar pontos de confluência.

Exempla, mas – diferentemente do que os eruditos recolhiam no decorrer de suas leituras – são exemplos que trazem menos lições para meditar do que breves efeitos cuja força se extingue quase instantaneamente (FOUCAULT, 2003, p. 203).

Vidas indignas de admiração, como as de Herculine e Panizza, só poderiam se precipitar para a obscuridade. Não há, para elas, ponto de convergência possível, mesmo que imaginário. Por essa razão, são dispostas em paralelo, separadas, classificadas e, em função mesmo de sua singularidade, condenadas ao abandono. Seria possível inventar para elas um ponto de encontro, apreendê-las na força do movimento que as separa? Nos parece ser este o esforço de Foucault: criar, para essas vidas paralelas, zonas de convergência. Embora seja “impossível recuperá-las nelas próprias, tais como podiam ser ‘em estado livre’”, elas deixaram um rastro, uma breve irrupção antes de saltarem para o esquecimento” (FOUCAULT, 2003, p. 208).

Algumas linhas, um punhado de páginas, aventuras e desventuras anônimas, inesperados encontros entre um psiquiatra louco e uma hermafrodita provinciana. São essas ondulações que Foucault (2003, p. 208) pretendia reverberar para reencontrá-las na potencialidade de suas “parcialidades táticas, nas mentiras imperativas supostas nos jogos de poder e nas relações com ele”. Esses estilhaços de palavra foram reunidos por Foucault com o intuito de restituir a luz que, uma vez, abateu-se sobre essas existências. Há, nisso tudo, uma forma de divertimento, se quisermos. O retorno dos esquecidos ao real – mesmo que sobre o abrigo da palavra escrita

– se dá na mesma forma pela qual eles foram banidos do mundo e dispostos em paralelo. É por serem irrecuperáveis e irreconciliáveis que Foucault decidiu agrupá-los, forjando para eles um ponto de encontro, uma antologia das vidas propriamente infames. Existe aí um tipo de revanche:

a chance que permite que essas pessoas absolutamente sem glória surjam do meio de tantos mortos, gesticulem ainda, continuem manifestando sua raiva, sua aflição ou sua invencível obstinação em divagar compensa talvez o azar que lançara sobre elas [...] o raio do poder (FOUCAULT, 2003, p. 210).

São, portanto, vidas transformadas em existências puramente verbais, quase verdadeiras, mas, ao mesmo tempo, bastante ficcionais; vidas marcadas pela atuação de poderes interessados na minúcia dos relatos, diagnósticos, pareceres e, do mesmo modo, no inexprimível, naquilo que passa sem ser visto, no espantoso e indescritível. Foucault (2003) reconhece nisso uma relação entre literatura, verdade e poder. Ao longo do século 17, a literatura foi instaurada em uma decisão de não-verdade. Nela não se supõem distinções entre o real e a fantasia, pois ela é puro artifício. Isso não significa que a literatura não esteja engajada na produção de efeitos de poder. Para Foucault, ela participa do grande sistema de coação através do qual os poderes do Ocidente obrigaram o cotidiano a se colocar em discurso, a relatar o que antes era considerado inarrável. A literatura ocupa um lugar particular nesse sistema. Ela é autorizada e solicitada a dizer o *indizível*.

obstinada em procurar o cotidiano por debaixo dele mesmo, em ultrapassar os limites, em levantar brutal ou insidiosamente os segredos, em deslocar as regras e códigos, em fazer dizer o inconfessável, ela tenderá, então, a se pôr fora da lei ou, ao menos, a ocupar-se do escândalo, da transgressão ou da revolta. Mais do que qualquer outra forma de linguagem, ela permanece no discurso da “infâmia”: cabe a ela dizer o mais indizível – o pior, o mais secreto, o mais intolerável, o descarado (FOUCAULT, 2003, p. 221).

A literatura adquire essa característica quando se instaura um dispositivo de poder bastante interessado na infâmia e em todo tipo de relato confessional (FOUCAULT, 2003). Esta é, portanto, a relação da literatura com o poder e a verdade: A propriedade literária de dizer o indizível do real aparece como o efeito de certo dispositivo de poder que atravessa a economia dos discursos e as estratégias do verdadeiro. Dotada dessa tarefa singular, a literatura escrutina os cantos mais obscuros do cotidiano com o objetivo de encontrar uma imagem mais nítida e verdadeira do real. Implicada nesse movimento, vez ou outra, ela acaba pendendo para o lado das resistências, permitindo àqueles que jamais seriam ouvidos relatarem seus clamores e angústias, seus amores e alegrias.

Esse posicionamento de Foucault em relação à literatura marca o período de seus estudos no qual ele se interessou, especialmente, por autobiografias escritas por sujeitos infames e *lettres de cachet*, enquanto abandonava a análise de obras literárias. Segundo Marco Antônio Souza Alves (2013), até o fim de 1960 e princípio de 1970, Foucault demonstrava grande entusiasmo pela literatura e pela experiência literária, encontrando nelas formas de pensar transgressoras e capazes de instaurar outro tipo de pensamento: o *pensamento do lado de fora*. Já nos anos 1970, Foucault assume um posicionamento crítico a respeito da literatura e certa rejeição por aquilo que considera como uma escrita institucionalizada traduzida sob o nome de literatura. A partir de então, os discursos anônimos interessariam mais ao autor. Também foi nesse período que Foucault elaborou uma nova percepção do poder, na qual as distinções como dentro/fora ou lei/transgressão se deslocam.

Dos anos 1970 em diante, a relação entre poderes e resistências aparece no pensamento foucaultiano com outra face: ela passa a ser tratada em termos de *estratégia e táticas*. As resistências assumem um caráter múltiplo, imprevisível, ocasional, provisório, provocando rupturas esporádicas e temporárias. São, desde essa nova perspectiva, movimentos que não cessam de começar novamente, de ganhar outras formas e serem domesticadas pelos poderes. Há, assim, um agonismo perpétuo entre as resistências e as relações de poder, pois novas táticas de resistência implicam novas estratégias de poder e instâncias de saber capazes de integrá-las, assimilá-las e, enfim, domesticá-las. Nessa dinâmica agonística, os discursos podem tanto constituir pontos de resistência como prolongar a atuação do poder, pois as forças que os formam atuam de maneira variável e historicamente localizável. As resistências presentes nos discursos – quer dizer, as suas *potencialidades táticas* – ocorrem no terreno arriscado das relações de poder e, por consequência, encontram-se sempre diante da ameaça de serem submetidas e reinseridas nas estratégias dos seus dispositivos. A literatura, por exemplo, teria sido dotada de certo potencial transgressor no passado, mas esse foi assimilado e reordenado pelos saberes institucionalizados.

Assim, a transgressão literária passou a interessar Foucault cada vez menos enquanto as possibilidades políticas dos discursos anônimos, especialmente aqueles nos quais se operava uma inversão do posicionamento tradicional ocupado pelo autor/escritor na literatura, ganhavam relevância em suas pesquisas. Ele já não buscava mais, portanto, pelos escritos daqueles sujeitos que gozaram de alguma espécie de fama, ainda que essa estivesse ligada ao caráter escandaloso ou infame de suas obras – como Marquês de Sade ou Georges Bataille, a quem Foucault dedicou diversas análises. Tratava-se, antes, dos seres desprezados, condenados, esquecidos e, por isso, parcialmente despojados de poder sobre suas falas ou sobre aquilo que deles se fala (ALVES, 2013).

Esse movimento em direção aos discursos anônimos não foi necessariamente novo no pensamento do autor. Desde a escrita da *História da loucura*, Foucault se dedicou à análise dos discursos proferidos pelos loucos, leprosos, doentes e excluídos em geral. Ao se ocupar deles, ele pretendia opor à *dinástica do saber* – a análise das relações entre os discursos e as condições históricas, econômicas e culturais de sua aparição – a *arqueologia do saber*, um método dedicado ao estudo do funcionamento de um regime discursivo específico e ao contato com os potenciais focos de resistência que ele contém. A arqueologia do saber foucaultiana procura, por um lado, explicitar a atuação positiva dos regimes de poder e de saber, demonstrando que esses incidem diretamente na modulação das subjetividades. Por outro lado, ela também realça a presença de conjuntos variáveis e multifocais de resistências articuladas de dentro do discurso e que podem ser operadas como armas de defesa e contra-ataque aos saberes induzidos pelo poder (ALVES, 2013).

Há, enfim, certa postura metodológica adotada por Foucault na publicação de *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita* que, embora não seja explícita, merece ser ressaltada. Ele se recusou a interpretar as *Memórias*, da mesma maneira que se recusou a interpretar o memorial de Pierre Rivière³², publicado em 1977. Contentou-se com uma breve introdução sobre o sexo como lugar de verdade e a reproduzir integralmente o *Minhas Memórias*, publicando-o junto ao conto de Panizza e aos demais documentos encontrados por ele. Tal perspectiva, quer dizer, a recusa de realizar interpretações, não passou ilesa aos críticos do autor. No prefácio italiano de *O queijo e os vermes*, Carlo Ginzburg, por exemplo, censura essa posição de renúncia adotada por Foucault em relação a Pierre Rivière, alegando que a sua escolha o deixou silenciado, confinado a uma contemplação estetizante e irracionalista.

Mas, observando melhor, percebe-se que o paradoxo é aparente. O que interessa sobretudo a Foucault são os gestos e os critérios da exclusão; os excluídos, um pouco menos [...]. O ponto em que se apoia a pesquisa de Foucault – disse Derrida em poucas palavras – não existe, não pode existir. A essas alturas o ambicioso projeto foucaultiano de uma “arqueologia do silêncio” transformou-se em silêncio puro e simples – por vezes acompanhado de uma muda contemplação estetizante [...]. Essa involução aparece num livro recente, que reúne ensaios redigidos por Foucault e por alguns dos seus colaboradores; além desses, traz vários documentos sobre o caso de um jovem camponês que, no início do século XVII³³, matou a mãe, a irmã e um irmão [...]. A possibilidade de interpretar esse texto foi excluída de forma explícita, porque equivaleria a alterá-lo, reduzindo-o a uma “razão” estranha a ele. Não sobra mais nada, além de “estupor” e “silêncio” – únicas reações legítimas. É no irracionalismo estetizante, portanto, que vai desembocar essa linha de pesquisa (GINZBURG, 2008, p. 16-17).

³² Referimo-nos à obra *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX*, dossiê organizado de forma coletiva e publicado originalmente em 1977, com apresentação escrita por Michel Foucault.

³³ Ginzburg comete um erro quanto ao século em que se passou o caso de Rivière. Na verdade, ele ocorre no século 19, não do século 17.

A princípio, não há novidade aqui. Foi o próprio Foucault quem explicitou a recusa em interpretar o memorial escrito por Rivière. Ele seguiu a dinâmica sugerida desde a sua participação no *Groupe d'information sur les prisons* (GIP), onde se propôs dar a palavra aos presos, criando possibilidades para eles relatarem suas experiências com o encarceramento e abrindo espaços de fala e de escuta para esses discursos comumente silenciados pelas orquestrações dos saberes instituídos. Quanto ao memorial escrito por Rivière, Foucault (2007, p. XIV) disse o seguinte:

Esse discurso de Rivière, decidimos não interpretá-lo e nem lhe impor qualquer comentário psiquiátrico ou psicanalítico. Primeiro, porque foi ele que nos serviu de ponto zero para medir a distância entre os outros discursos e as relações que entre eles se estabeleciam. Segundo, por não nos ser possível falar dele sem retomá-lo num desses discursos (médicos, judiciários, psicológicos, criminológicos), dos quais queríamos falar a partir dele. Teríamos então lhe imposto esta relação de força de que queríamos mostrar o efeito redutor e de que teríamos sido, por nosso lado, vítimas. Enfim e sobretudo, por uma espécie de veneração e talvez também de terror por um texto que devia arrastar com ele quatro mortes, não queríamos sobrepor nosso texto ao memorial de Rivière. Fomos subjugados pelo parricida dos olhos avermelhados.

Ao contrário da contemplação estetizante, sugerida por Ginzburg, a renúncia analítica de Foucault não pretende promover o silêncio. Conforme explica Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007), essa postura procura realçar o silêncio ao qual o prisioneiro é submetido e, igualmente, dedica-se a explicitar os meios pelos quais aqueles discursos concebidos do ponto de vista do poder se transformam na única enunciação valorada acerca das experiências com a prisão. Sob a ótica do poder, essas experiências singulares com o crime e o encarceramento são conformadas aos discursos que delas se apropriaram na tentativa de extrair uma verdade unívoca e de fundar *um sujeito criminoso* por excelência. A intenção de Foucault foi, justamente, a de desertar a literatura do poder, que tende a reinserir vivências ímpares em contextos totalizantes.

Para Albuquerque Júnior (2007), Foucault queria evitar que o livro sobre Rivière fosse mais um discurso da razão, capaz de apagar a força e a singularidade do que foi enunciado pelo criminoso. Isso não significa que ele tenha emudecido diante do parricida de olhos avermelhados. Mesmo tendo decidido não interpretar Rivière, Foucault não deixou de estar atento para a complexa trama discursiva que o projetou como acontecimento, para o nascente aparato do poder intensamente interessado na experiência com o crime e a prisão, para as mudanças nas relações entre saber, poder e verdade ou para a maneira pela qual a atuação do poder incita e, igualmente, gerencia as possibilidades discursivas de Rivière. Trata-se, assim, de uma postura mais ao lado da ética do que da metodologia. Foucault se recusava a alçar um discurso – o seu

discurso – ao status de verdade decisiva sobre Rivière. Se optou por publicar integralmente a documentação encontrada, foi na intenção de restabelecer o plano das batalhas entre os poderes e os discursos, para “reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de *ataque e defesa*” (FOUCAULT, 2007, p. XXII, *grifos nossos*).

Em 1978, Foucault publicou o manuscrito de Herculine e adotou exatamente a mesma postura ética: recusou-se a interpretá-la. Essa forma de lidar com os discursos anônimos ou minoritários contrasta amplamente com certas metodologias utilizadas pelos historiadores, como, por exemplo, o chamado *método indiciário* de Ginzburg. Para Albuquerque Júnior (2007), Ginzburg entende o discurso do moleiro Menocchio como um sinal, sintoma e indício do real. Ele o utiliza, portanto, no intuito de se aproximar da realidade de uma determinada época. Já Foucault considera o real como uma construção discursiva, articulada tanto no passado como no presente. Enquanto Ginzburg encontra nos discursos o sinal de um acontecimento real – ainda que esse real seja fragmentado, datado e permeado pela subjetividade do historiador –, Foucault sugere, diferentemente, que o discurso de Rivière, bem como aquilo que foi dito sobre ele, já são acontecimentos históricos em potencial.

O crime para Foucault é um acontecimento, o discurso sobre o crime é outro acontecimento, que reenviam e reinventam o outro. Tomar o discurso de Rivière como sinal de realidade de seu crime, como se através de um se pudesse chegar à realidade do outro, é uma postura descartada por Foucault. O memorial de Rivière é uma arma discursiva, é, na verdade, um segundo crime, pois o camponês toma a palavra, fala, usa a razão para explicar racionalmente uma atitude tomada como irracional, como sinal de loucura. O poder ciente disto tenta, exatamente, domar a força deste discurso, tenta reduzi-lo a seus esquemas explicativos. Ou seja, a psiquiatria ou a justiça, ao se apropriarem do discurso de Rivière, tentam enquadrá-lo dentro de suas grades conceituais, tentam apagar suas diferenças, suas singularidades e sua estranheza, tentam torná-lo compreensível e, portanto, domar sua rebeldia. É por isso que Foucault nega-se a ter a mesma postura destes discursos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 103-104).

Para Maria da Glória de Oliveira (2014), o projeto de Foucault de resgatar as vidas e as palavras de Herculine e Rivière, apresentando-as da maneira como elas foram encontradas, abre os termos dos debates da relação entre os sujeitos e a história, reacendendo problemas acerca do que ela nomeia *uso utópico das autobiografias*. Seriam duas as utopias envolvidas no uso das biografias e autobiografias entre os historiadores e nas ciências humanas de modo geral:

A primeira delas seria a da representatividade da experiência do indivíduo, investida do estatuto de ponte e espelho para a compreensão de categorias sociais mais abrangentes. Por essa via, a pesquisa biográfica resume-se a uma perspectiva de generalização em detrimento das especificidades dos destinos individuais. Não é necessário lembrar o quanto a adesão a esse pressuposto contribuiu para a escrita de uma história sem nomes ou sujeitos e desprovida de impressões digitais. A segunda utopia,

embora afastada da busca de “espelhos” individuais que reflitam o conjunto histórico, reforçaria a mesma pretensão “naturalista” de apreender uma época, dessa vez, reconstituindo cada um de seus elementos como, por exemplo, através do método propográfico, para se chegar a “categorias interpretativas plenamente aderentes à realidade empírica”. E, nesse caso, mais uma vez, trata-se da contumaz ambição de fazer do conhecimento uma cópia integral dos objetos conhecidos (OLIVEIRA, 2014, p. 8-9).

Desde um ponto de vista genealógico, porém, esses posicionamentos se tornam insustentáveis. Segundo Oliveira (2014), as palavras de Herculine e Rivière não foram usadas por Foucault para fornecerem indícios da atuação de um sujeito soberano que, através da escrita, revelaria uma verdade sobre si mesmo e sobre o mundo. A biografia e autobiografia aparecem, antes, como *práticas discursivas de subjetivação*, nas quais o sujeito atua como uma função variável e complexa, construindo-se e se desfazendo no seu relato. Para Andrade (2007), isso ocorre porque Foucault se recusava a pensar o sujeito como um ser autônomo, dotado de uma identidade linear, algo como um núcleo que o atravessaria ininterruptamente, indo dos fatos por ele vividos até a composição de seus relatos. Conforme a sugestão de Foucault, (1996b), o sujeito não abriga em si uma alma imortal. Ele é composto por muitas almas mortais e, em cada uma delas, encontramos um conjunto formado por elementos múltiplos e distintos, impossíveis de serem sintetizados em uma totalidade. Há, nesse posicionamento de Foucault, toda uma inversão do entendimento tradicional do papel do sujeito/autor. Ele compreende que não há apenas um Rivière, como sujeito fundante de seus atos e palavras, mas sim que diferentes Rivières são produzidos por cada ponto nodal da complexa trama discursiva que os envolve.

Assim, Rivière, Herculine e Panizza não aparecem, simplesmente, como sujeitos fundantes de seus atos ou de suas literaturas. Nas *Memórias* de Herculine, na Alexina de Panizza, nos pareceres médicos ou nas notas da imprensa, veremos discursos que falam de realidades das mais distintas, sendo que cada ponto nodal dessa rede já compõe um potencial acontecimento. Por isso, seguiremos o exemplo de Foucault e sua tentativa de salientar a atuação da rede discursiva que constituiu, ou buscou constituir, *o hermafrodita* como local de verdade fundamental para os saberes e os poderes de determinada época sem elevar um discurso exclusivo à condição de verdade que explicaria, por si só, a natureza do que se passou. Afinal, quanto à Herculine não há silêncio, mas uma intensa produção discursiva. A medicina a reconta em sua tristeza; a imprensa trata da experiência de Abel, esse jovem compatriota; Panizza a reconstrói em Alexina; Herculine reinventa a si mesma em narrativa; Foucault (1983, p. 8) promove um surpreendente encontro entre essa “pequena provinciana francesa de sexo incerto e a psiquiatria frenética que morreria no asilo de Bayreuth” e, finalmente, nós recriamos Herculine enquanto escrevemos com ela.

Herculine e Panizza não foram silenciados, mas, de fato, suas literaturas foram interditas por zonas de silêncio destinadas a apreender as possibilidades táticas de seus discursos e práticas. Isso fica claro, por exemplo, no entendimento de Tardieu sobre Herculine, para quem ela foi apenas a “vítima de um erro fatal”, alguém que levava “a vida com desgosto”, dando-lhe “fim com o suicídio” por não conseguir “suportar a existência miserável em seu novo sexo” (RELATÓRIOS, 198, p. 113-114). O discurso de Herculine aparece aqui como nada mais que o relato de um infeliz cujo sexo foi atribuído erroneamente, revelando e denunciando os perigos subjacentes a uma vida alheia à verdade do sexo.

As lutas e perturbações das quais foi vítima esse desafortunado, ele mesmo as descreve nas páginas que nenhuma ficção romanesca sobrepassa em interesse. Dificilmente encontraríamos história mais dolorosa, contada em tom mais sincero, e ainda que a narração em si não contivesse uma verdade impressionante, teríamos nos documentos autênticos e oficiais que aqui reúno a prova de que ela é da mais perfeita exatidão (RELATÓRIOS, 1983, p. 114).

Trata-se, em Herculine e Panizza, de falas descartadas de antemão. Não se supõe que haja nelas a presença de um sujeito-autor, mas sim de um autor-loucura, um autor-delinquência, um autor-anormalidade (ANDRADE, 2007). Quando se põem a falar, todavia, essas personagens cometem um segundo crime, uma nova contravenção. Elas forçam a entrada de seus saberes dissonantes na trama discursiva orquestrada pelo poder. Albuquerque Júnior (2007) sugere que autobiografias como de Rivière e, podemos acrescentar, a de Herculine, são melodias entoadas por criminosos da palavra e poetas do silêncio. Elas deslocam os nossos ouvidos para ouvir algo além da estridência das palavras, nos arrastando em direção as suas zonas menores, seus fluxos de intensidade, enfim, por um campo intempestivo do não-dito e do não-histórico. Para Foucault (2007), é ao voltar nossa atenção para as zonas de descontextualização e de estrangeirismo, expressas nas falas de todo tipo de excluídos, que podemos captar o poder de perturbação próprio aos discursos minoritários.



Estranheza, nomadismo, antinatureza, abertura corporal e contatos de quarto grau com realidades que não deveriam ter lhe pertencido. Herculine é um pequeno diabo travesso: desliza pelas linhas duras do verdadeiro sexo, da identidade e do amor heterossexual. Há uma monstruosidade qualquer em Herculine, um desejo ambicioso por experimentar o mundo, uma sede que a levava rumo ao desconhecido. Ela mesma o reconhece e, em sua formação cristã, culpa-se por isso.

Ocupava junto à família mais honrada do local um cargo de confiança extremamente delicado, pois, além de me conceder autoridade absoluta no que fazia, dedicava a mim uma afeição sincera, da qual eu recebia diariamente novas provas!! E era essa família que eu enganava. Aquela doce menina que se tornara minha companheira e irmã, eu transformei em *amante!!!*. [...] Amei com ardor e sinceridade uma criança que me amava com todo o ímpeto do seu coração! Objeta-se-á: “Mas se havia um equívoco por que razão não o revelou ao invés de abusar dele assim?”. Aos que assim pensam, peço que reflitam sobre a dificuldade da situação (BARBIN, 1983, p. 56).

Herculine se deita com outras moças, descobre seus segredos escondidos debaixo das ceroulas e compartilha com elas de seu próprio segredo. *Anormalidade* dessa Aquiles magricela que, perambulando entre os muros dos conventos e escolas para moças, imprime nesses territórios gravemente monossexuais sua ambivalência e esquisitice. Fragilidade desse corpo ininterruptamente adoecido, cujos pesares são inexplicáveis para os médicos.

Embora ninguém dissesse nada, eu percebia que meu estado causava inquietações. A ciência não sabia explicar uma *certa ausência* e atribuí-a a ela, muito naturalmente, uma espécie de enfraquecimento que me consumia (BARBIN, 1983, p. 43-44).

Ao criar seu horizonte de pequenas travessuras, Panizza deixa escapar, por dentre as dobras de sua narrativa, um sopro dessa Herculine desejosa.

Quais eram exatamente as relações entre Henriette e a senhorita Alexina Besnard, verdadeira heroína de nossa narrativa? O que segue no-lo dirá, logo que tenhamos esboçado seu retrato. Esta jovem, da mesma idade que Henriette e uma das mais notáveis internas da casa, era a aluna mais estudiosa e melhor dotada, a honra do estabelecimento, no entender de muitas famílias, o modelo dos progressos que se podia fazer em Dounay. Alexina era filha de gente pobre; desde sua infância mostrara-se determinada e precoce, tendo recebido prêmios na escola da aldeia, sendo surpreendentemente dotada em matemática e línguas estrangeiras. Aprendia tudo com facilidade e com a mesma facilidade instruía as meninas mais novas. Era, com relação a isso, considerada um verdadeiro fenômeno [...]. Sua voz aguda e clara, feita para comandar jovens alunos, fazia-se notar no coro quando, às vezes, mudava brusca-mente e passava para contralto. De um modo geral, Alexina reunia em si uma infinidade de inclinações e capacidades. Sabia monopolizar à vontade a atenção de seus circundantes – verdadeiras andorinhas frente a um espelho – e deles tirar tudo que pudesse servir a seus desejos.

Foi por esta moça pobre, estranha, seca, pouco tolerante e que para fazer frente às outras pensionistas não podia pôr na balança senão seus notáveis dons intelectuais, que Henriette, a jovem aristocrata rica e refinada, se tornou objeto de amizade desde os primeiros dias de sua entrada no convento. Ao final de um ano haviam se tornado inseparáveis (PANIZZA, 1983, p. 144-145).

Adelaide Herculine Barbin era irmã, professora, colegial inquieta, religiosa fervorosa, leitora ávida, amiga confiável e profissional estimada. Mas também era Alexina, um “querubim perdido, amante, fauno correndo pela floresta, incubo que entra sorrateiramente pelos dormitórios mornos, sátiro de pernas peludas” (FOUCAULT, 1983, p. 9).

Lembro-me que, uma noite do mês de maio, consegui escapar a sua vigilância. A oração da noite já havia sido feita; ela [Senhora Marie de Gonzague, professora de Herculine] tinha acabado de descer as escadas para encontrar a madre Eleonora.

Não a escutando mais na escada, atravessei cuidadosamente o dormitório e uma grande sala que era usada pelos alunos de música. Cheguei ao vestuário pegando ao acaso o primeiro objeto que me surgiu, e de lá alcancei em silêncio o quarto de Lea. Inclinei-me sem ruídos sobre o seu leito e, abraçando-a diversas vezes, coloquei em seu pescoço uma pequena cruz de marfim, um belo trabalho em marfim que ela parecia desejar. “Tome, minha amiga”, disse-lhe eu, “aceite esse presente e use-o por mim”.

Saí apressadamente retomando o caminho por onde eu havia vindo. Mas não tinha chegado ainda à metade, quando passos conhecidos me fizeram estremecer. Minha professora estava atrás de mim e tinha me visto (BARBIN, 1983, p. 20).

“Os regulamentos do convento, Henriette, isso a que chamamos de regras de decência não podem servir nem de escada, nem de limite a nossos sentimentos. E aquilo que tivemos, carícias, beijos proibidos, abraços, efusões, aquilo que fizemos em segredo, tudo isso não é nada, na verdade! Não é o que desejávamos realmente. Não passavam de símbolos, já que não nos podíamos exprimir por palavras – assim como o gesto das mãos unidas não é senão o símbolo do que se passa em nossos corações. Se esconde por trás de todas essas coisas algo muito diferente, inexprimível! E, comparado com isso, o que fazemos juntas e que contraria as regras do convento é totalmente secundário, não é senão uma forma de expressão, uma explosão que se poderia manifestar de outro modo e que se manifesta assim por acaso. Seu amor, Henriette, é tudo para mim. Se você está segura dele, então aconchegue-se a mim, eu a protegerei...” (PANIZZA, 1983, p. 164-165).

Herculine e Alexina estão entremeadas uma à outra. Ainda assim, a perspectiva evocada em cada uma dessas literaturas muda quase tudo. A autobiografia *Minhas Memórias* é austera, escrita em um francês polido. Ela exprime as dúvidas e certezas, delícias e desgostos da fugaz existência de Herculine. Já Alexina é transpassada pela visão que Panizza produziu de Herculine e está conectada aos perfis sob os quais os outros, e ele mesmo, a viram. Em “Um escândalo no convento” a ambiguidade de Herculine se transforma em uma conjunção dos sonhos, desejos e medos, inspirados por essa figura *menina-menino* sublinhada como uma espécie de demônio enigmático a ser exorcizado em toda parte (FOUCAULT, 1983).

As mulheres então afirmaram que a bela Henriette – assim a chamavam na aldeia – era uma boa moça, como se deve ser, mas que, pelo contrário, a senhorita Alexina, com seus modos altivos, seus ombros largos, sua voz profunda, suas faces encovadas e suas fartas sobrancelhas era uma pessoa bastante duvidosa – que o Senhor Deus protegesse o convento! (PANIZZA, 1983, p. 166).

Não havendo identidade possível para ela, considerando que a sua própria identidade se confundia com a de qualquer coisa antinatural e demoníaca, Alexina é marcada como uma figura obscura, duvidosa, que se dissipa ao final da narrativa, deixando apenas pálidos indícios. Adelaïde, Herculine, Alexina, Camille, Abel, o diabo. Em Panizza e nas *Memórias* de Herculine tudo se encerra com o desaparecimento dessa senhora de muitos nomes e de nome algum. Após a descoberta de seu verdadeiro sexo, a passagem de Alexina pelo convento onde estudava

permaneceria viva apenas nas canções entoadas pelas alunas. “O diabo está triste / E muito amedrontado / Sua noiva está perdida / E a Superiora apavorada” (PANIZZA, 1983, p. 168).

De forma semelhante, sabemos pouco sobre a vida de Abel. Foi ele quem escreveu as *Memórias*, no entanto, dessa experiência com o masculino restaram apenas fragmentos. Da fase da vida de Herculine como Abel, o que ela narra sobre essa parte de sua existência, conhecemos apenas aquilo que Foucault pôde recuperar da documentação guardada por Tardieu. Rarefeito e segmentado, Abel é quase nada, só um último suspiro. O seu nome sequer é mencionado nas *Memórias*. Já no conto de Panizza, nada se sabe sobre o destino de Alexina. Confirma-se apenas a infelicidade da sua situação. “É um caso bem triste, *Madame* – disse o médico com voz ensurdecida” (PANIZZA, 1983, p. 171).

Herculine se esvai da própria narrativa, deixando apenas raros vestígios sobre a realidade do sexo mesquinho que os médicos tentaram, paradoxalmente, lhe atribuir e retirar. Por um lado, a medicina investigou exaustivamente as *verdades secretas* escondidas por sua anatomia e, por outro, decidiu ocultar os relatos referentes à sua experiência com o masculino.

Alexina está com vinte e dois anos de idade, é morena e tem 1,59 de altura. *Os traços do rosto não são de modo algum bem caracterizados, e oscilam entre os do homem e da mulher. A voz é na maior parte do tempo feminina, mas algumas vezes durante a conversa ou quando tosse misturam-se a ela sons graves e masculinos.* Um ligeiro buço recobre o lábio superior; alguns pelos de barba podem ser observados no rosto, sobretudo do lado esquerdo. O peito é masculino; é reto, e não há vestígio de seios. As menstruações nunca surgiram, para o desespero de sua mãe e de um médico por ela consultado, que viu toda a sua habilidade tornar-se impotente na tentativa de obter a perda periódica de sangue. Os membros superiores nada têm das formas arredondadas que caracterizam as mulheres bem-feitas; eles são bem escuros e ligeiramente peludos (CHESNET, 1983, p. 116, *grifos nossos*).

Diante desse ser andrógino, no qual masculino e feminino se misturavam e oscilavam, os homens da ciência escolheram publicar apenas o que parecia interessante aos saberes médicos da época: pedaços de memória que confirmavam o absurdo e a tristeza provocados por um erro da designação sexual, somados a relatórios e autópsias ansiosos por retratá-lo. Para a literatura médica, Herculine foi alguém para quem o olhar clínico dos especialistas havia sido virtuoso em restituir ao verdadeiro sexo.

Este pobre infeliz criado em conventos e internatos femininos até a idade de vinte e dois anos, aceito nos exames e possuidor de um diploma de professora, teve após dramáticas e comoventes circunstâncias seu estado civil modificado por um julgamento do tribunal de La Rochelle, e não pôde suportar a existência miserável que seu novo sexo incompleto lhe impôs³⁴. Certamente, nesse caso, as aparências do sexo feminino foram levadas às últimas consequências, mas, apesar disso, *a ciência e a*

³⁴ O julgamento que qualifica Herculine como um homem se deu em sua cidade natal, Saint-Jean d'Angély, não em La Rochelle (FOUCAULT, 1983).

justiça foram obrigadas a reconhecer o erro e a devolver esse jovem rapaz a seu verdadeiro sexo (RELATÓRIOS, 1983, p. 113-114, *grifos nossos*).

Como sugere J. St. Jacques (2014), a metamorfose operada por Herculine não é, entretanto, uma transição do *feminino* para o *masculino* e muito menos uma restituição ao seu verdadeiro sexo. Essa mudança marca um movimento em direção a um território *além do corpo*: uma zona fragmentada onde a identidade sexual é uma impossibilidade. Tal operação de transgressão torna sua autobiografia impossível de ser capturada ou objetivada.

Panizza notou esse lapso de objetividade e as linhas fugidias das *Memórias*. Ele tratou de usá-las para inventar Alexina desde uma nova perspectiva. A heroína de “Um escândalo no convento” é apresentada como uma pobretona vivendo entre as moças abastadas das elites – e nutrindo certo rancor por isso –; um animal à espreita; com um gênio malicioso e traiçoeiro; uma criatura de intelecto agudo; ardilosa, ela seria capaz das mais maliciosas tramas. Embora Herculine não diga quase nada sobre sua aparência física, em Panizza os traços de Alexina são bizarros, assombrosos. Herculine, como as autópsias e os exames relatam, era pequena, magra e tinha o corpo reto. Já Alexina é descrita como alta, esbelta, musculosa e muito peluda.

pelo que ela tinha escutado, Henriette e a Mestra [Alexina], fingindo dormir, se davam beijos apaixonados, se abraçavam e se tratavam por “minha bem-amada”. Quando de manhã suas cobertas tinham sido retiradas em presença de numerosas alunas, se lhes tinham visto as pernas entrelaçadas e mais da metade de seus corpos nus. *E Alexina tinha os membros grosseiros e as pernas peludas como as do diabo* (PANIZZA, 1983, p. 155-156, *grifos nossos*).

Há, nessa apreensão de Herculine feita por Panizza, um conjunto de crenças que não são totalmente inocentes (FOUCAULT, 1983). O que conhecemos sobre Alexina? Tudo nela parece apontar para seu aspecto estranho e dissonante: ela é mais musculosa, mais esperta e mais cheia de artimanhas que as outras meninas. Dotada de uma inteligência acima da média, ela se diferencia de suas colegas até em suas aptidões. Alexina era excelente em matemática, mas odiava os trabalhos manuais que, para ela, “não tinham importância, já que para uma só matemática se encontram dez bordadeiras” (PANIZZA, 1983, p. 144). De modo exagerado, Panizza faz com que cada um dos aspectos de Alexina remeta ao seu verdadeiro sexo. Do olhar astucioso às pernas peludas, tudo revelava o quão extravagante era o fato daquele corpo estranho ter crescido em ambientes femininos sem ter sido notado. Obviamente, temos, nisso tudo, uma grande dose do ódio de Panizza ao clero. Mas há algo mais. “Um escândalo no convento” é atravessado pela percepção da diferença sexual segundo o chamado *modelo dimórfico*, que se consolidou no desfecho do século 19, especialmente na Europa.

Por volta do século 18 a natureza sexual humana se modificou. Até então, a visão dominante (embora não fosse única nem universal) compreendia que as mulheres tinham exatamente a mesma genitália que os homens, porém, nas mulheres, essa seria voltada para dentro. Citando os estudos de Galeno que, no século 2, desenvolveu um poderoso e exuberante modelo da identidade estrutural, Thomas Laqueur (2001) demonstra que durante mais ou menos dois milênios os europeus pensaram que as mulheres eram apenas homens nos quais a *falta* de calor vital resultou na internalização dos órgãos genitais. Para os antigos, os corpos eram formados por uma única matéria-prima e, conforme a recepção de calor, difeririam entre aqueles pertencentes ao sexo masculino (com genitais externos) ou ao sexo feminino (com genitais internos). A vagina era, então, “vista como um pênis interno, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos” (LAQUEUR, 2001, p. 16).

Para esse modelo, o de *sexo único*, ser homem ou ser mulher não se reduzia a ter este ou aquele órgão genital. A condição masculina ou feminina dependia muito mais do lugar ocupado pelo sujeito na sociedade, do papel exercido na cultura e da posição social. O sexo estava mais para uma categoria sociológica que ontológica, porque admitia-se, por exemplo, a possibilidade de ocorrerem mudanças no sexo dos indivíduos. Relatos de mulheres que se tornaram homens ou vice-versa são, inclusive, comuns na Antiguidade e na Idade Média (LAQUEUR, 2001).

O historiador Peter Brown (1990) faz uma análise semelhante. Discorrendo sobre como a distinção sexual era compreendida na Europa da Antiguidade – especialmente entre as elites greco-romanas –, ele ressalta que os corpos eram diferenciados por sua posição em uma série de hierarquias sociais que refletiam a ordem do próprio Universo. Nessa ordem das coisas, os genitais não eram o motivo primeiro dessa diferenciação e sequer o limite do prazer sexual. As características exaltadas na masculinidade, bem mais valorizadas do que os atributos femininos, eram conquistadas, forjadas e trabalhadas no dia a dia do homem da elite. Elas não eram simplesmente inerentes ao corpo com pênis. Sendo assim, “a aparência física e o suposto caráter dos eunucos funcionavam como lembretes constantes de que o corpo masculino era uma coisa assustadoramente plástica” (BROWN, 1990, p. 20).

Porém, no início do século 19, escritores e cientistas analisavam o que “insistiam ser as diferenças fundamentais entre os sexos masculino e feminino, entre o homem e a mulher, em distinções biológicas constatáveis e expressá-las em uma retórica radicalmente diferente” (LAQUEUR, 2001, p. 17). Durante esse período ascendeu um novo modelo da distinção sexual: o *dimorfismo sexual*. A partir daí, não só os órgãos reprodutivos são pensados como intrinsecamente diferentes uns dos outros, como homens e mulheres são vistos como seres divergentes em todos os aspectos concebíveis do corpo e da alma, em todos os elementos físicos e morais. Tal modelo aparece como solidamente baseado na ideia de natureza imutável, pois os aspectos

visíveis dos corpos eram apenas uma das demonstrações dessa divisão. Em sua natureza, quer dizer, em seus aspectos mais microscópicos e invisíveis, em seus pensamentos e ações, homens e mulheres seriam totalmente desiguais.

Assim, o antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem. No final do século XIX, dizia-se, a nova diferença podia ser demonstrada não apenas em corpos visíveis mas também em seus blocos microscópicos (LA-QUEUR, 2001, p. 17).

Logo percebemos por que os aspectos físicos e, também, as atitudes de Alexina são marcantes na escrita de Panizza. Cada uma de suas características deveria indicar a prevalência da natureza masculina: do seu corpo ao seu comportamento, cada sutileza de sua aparência e personalidade apontava para a verdade exclusiva de seu sexo.

“A Mestra [Alexina] é uma pessoa muito esquisita, ela tem coisas que nenhuma outra tem. Ela nunca se banha com as colegas, fica recolhida sob um pretexto qualquer; sempre se negou a satisfazer as necessidades naturais na frente das outras meninas [...] Alexina, ou seja, a Mestra, não usa calcinhas como as outras meninas, mas estranhas calças com abertura na frente. Não usa corpete, tem ossos muito grandes; não anda como nenhuma outra moça. Ou seja, a Mestra é uma pessoa muito estranha e por isso sabe coisas que as outras não sabem e é muito mais astuciosa que todas as outras reunidas” (PANIZZA, 1983, p. 155).

É Alexina, por exemplo, quem ocupa um *papel ativo* no romance com Henriette, uma doce moça que, não fosse por seu apelido, o diabo branco, quase convenceria o leitor da veracidade de sua inocência. “A Mestra”, pensava o abade responsável pelo convento, “tinha sido o seu *arquiteto, criador, iniciador*, enquanto que a Henriette cabia um *papel passivo*” (PANIZZA, 1983, p. 165, grifos nossos). Sutil e astuciosa, Alexina se assemelhava ao diabo. E, como qualquer demônio, ela carecia de perseguição e exorcismo.

“O que se passa? A metade da aldeia está diante da minha porta, me implorando que venha ao convento: um íncubo – ou o próprio diabo – violou no bosque a bela Henriette, sobrinha de *Madame*, ou tentou violá-la. Para isso, tomou as feições de uma das professoras do convento, que todos chamam de Mestra. É preciso fazê-la confessar e, se necessário, exorcizá-la. Eis por que vim tão apressadamente” (PANIZZA, 1983, p. 168).

Após ser *descoberta*, Alexina ganha de Panizza seu próprio exame clínico, realizado por um médico de Paris. Ele conclui que “Alexina é um ser híbrido, hermafrodita [...] pode-se dizer que Alexina é um hermafrodita masculino. É, portanto, um homem e, mais ainda, um homem capaz de reproduzir” (PANIZZA, 1983, p. 175). Não era um caso de possessão ou de

exorcismo, mas sim de uma espécie de artimanha da natureza. Quando a ciência adentra os muros do convento e explica o fenômeno que ali se passava, ela o faz na intenção de emudecer as imaginações mais fantásticas e minimizar o escândalo. Nisso, porém, não lograria sucesso. “Não havia necessidade de recorrer ao exorcismo!”, questionava o abade, “que pensavam esses jovens médicos? Que poderiam manter a ordem do mundo sem nenhum auxílio do clero? E se não havia *stigmata* algum, então o que estaria errado com Alexina?” (PANIZZA, 1983, p. 171). Mas essa singular constatação científica não poderia ser ignorada sem gerar escândalo e fofoca. Depois dos camponeses guardarem seus ancinhos e machados, Alexina e Henriette são expulsas do convento. Alexina é encaminhada de volta aos pais, e Henriette a uma tia que morava no campo. Mesmo sendo a heroína da história, tal qual Herculine, Alexina simplesmente se esvai, deixando, dentro das paredes do convento, apenas suas exalações diabólicas e inomináveis.

Por fim, outra das [meninas] grandes garantiu não acreditar que Alexina fosse uma moça: ela era muito astuciosa, sabia tudo, não era doce como as outras, mas dura, brutal; *em sua opinião Alexina era um espírito mau que havia tomado a forma de moça e desapareceria, um dia, deixando um odor pestilento* (PANIZZA, 1983, p. 156, *grifos nossos*).

De certa forma, no ambiente do convento e entre os camponeses incultos, aquilo que se passava com Alexina só poderia ser obra do diabo. Há, também aqui, um conjunto de crenças que não são totalmente inocentes. Apesar de serem raras, há condenações de hermafroditas por serem hermafroditas até, pelo menos, o final do século 16. Nesses casos, a ligação entre o hermafrodita e uma entidade demoníaca era, com alguma frequência, o motivo da condenação. Foucault (2010) cita, por exemplo, o caso de Antide Colas. Em 1599, Colas foi denunciado por ser hermafrodita e queimado vivo após um exame médico concluir que, de fato, ele possuía os dois sexos e que a única explicação possível é a de que ele havia tido relações com Satanás. Após ser torturado, Colas confessou ter feito sexo com Satanás. O seu corpo foi queimado e suas cinzas espalhadas ao vento.

Satiricamente, Panizza dá aos camponeses e membros da Igreja a face bestializada daqueles que veem o diabo em cada canto. Alheios aos avanços do conhecimento científico, enxergavam o demônio lá onde havia anormalidade. Jorge Leite Júnior (2011) explica que, dentro do constante diálogo entre os campos artísticos e religiosos e as ciências modernas, quem buscou o monopólio do discurso legítimo, ou seja, da produção de verdades sobre as pessoas com ambiguidades de sexo/gênero, foram os psiquiatras, cirurgiões, endocrinologistas, entre outros especialistas. No século 19, o misticismo que cercava o hermafrodita deu lugar aos saberes

médicos, para os quais ele aparece como um sintoma de anormalidade, falha e imperfeição da natureza.

No século XIX surge o pseudo-hermafrodita, uma entidade conceitual cuja especificidade se encontra na junção fisiológica em vários graus ou formas de caracteres considerados masculinos e femininos. Pelo viés biomédico, tais sujeitos não são mais encarados como sinais divinos ou seres encantados, mas homens ou mulheres “incompletos” em suas diferenciações, humanos “desviados” de uma “ordem natural”, pessoas “falhas” em sua evolução orgânica (LEITE JÚNIOR, 2011, p. 61).

A passagem da *epistémê* arcaica sobre a diferença sexual para a *epistémê* moderna arrastou consigo diversos campos de saber, incluindo as concepções médico-jurídicas sobre o hermafrodita. Essa personagem que, até o século 18, encarnava o “*andros* (homem) e o *gynos* (mulher) num mesmo corpo, o andrógino – ou hermafrodita, pertencente à lógica da *epistémê* antiga, lentamente perde lugar nas novas classificações modernas” (LEITE JÚNIOR, 2011, p. 52). Segundo Foucault (1983), até o início do século 18, havia certa margem de liberdade e de escolha para os indivíduos incertos. Prova disso era o *status* jurídico e legal conferido aos hermafroditas. Até esse século, as regras do direito definiam como hermafroditas aquelas pessoas nas quais os sexos se justapunham. “Nesse caso, era papel do pai ou do padrinho (os que ‘nomeavam’ a criança) fixar, no momento do batismo, o sexo que deveria ser mantido” (FOUCAULT, 1983, p. 1). Quando essa criança chegava à vida adulta e ao tempo de se casar, podia escolher permanecer com o sexo que lhe havia sido atribuído ou, caso desejasse, assumir outro sexo. Uma vez feita a escolha, ela não poderia ser desfeita, sob a pena de o indivíduo ser considerado sodomita e julgado segundo os rigores da lei.

Ao longo da segunda metade do século 18 presencia-se a modificação radical nos parâmetros médico-jurídicos adotados para os hermafroditas. A nova ordenação discursiva da diferença sexual clamava por uma distinção, essencial e direta, entre homens e mulheres, de maneira que seres com dois sexos passaram a ser da ordem do inconcebível. Além disso, o hermafrodita gerava todo um embaraço jurídico, pois se o indivíduo possuía os dois sexos não era possível determinar se seria “tratado como menino ou como menina; se se deve ou não autorizá-lo a se casar e com quem; se pode ser titular de benefícios eclesiásticos; se pode receber as ordens religiosas, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 56). Como explica Leite Júnior (2011), a partir daí as pessoas com ambiguidades sexuais, ou que deixavam margem para a dúvida, tornaram-se alvo, especialmente, dos saberes médicos – de início, com os cirurgiões e, posteriormente, com endocrinologistas e psiquiatras. A possibilidade (limitada) de escolha vista outrora vai ser sobreposta por uma série de saberes clínicos e quem vai “determinar o ‘verdadeiro sexo’ da

pessoa será um especialista, cabendo à pessoa resignar-se a tal veredito” (LEITE JÚNIOR, 2011, p. 67).

No decorrer do século 19, portanto, a concepção jurídica e científica que se torna dominante estava adequada aos parâmetros do dimorfismo sexual, e a existência de algo como um sujeito sem sexo ou sexualmente ambíguo se torna inadmissível. O hermafrodita completo, que misturava, em seu corpo ou alma, elementos masculinos e femininos, é tomado como uma fatalidade da natureza, uma fantasia a ser desvendada pelo olhar clínico do especialista. Não mais fruto de qualquer encontro místico, os hermafroditas passam a ser vistos como indivíduos a serem corrigidos (LEITE JÚNIOR, 2011). Afinal, para “os que sabem olhar e examinar, as misturas de sexo são apenas disfarces da natureza: os hermafroditas são sempre ‘pseudo-hermafroditas’” (FOUCAULT, 1983, p. 2).

Esse conjunto de percepções sobre os sujeitos indefinidos afetou Herculine. Apesar de habitar espaços prioritariamente femininos, ela não deixou de sentir a dessemelhança que pairava entre o seu corpo e o das outras. Tal diferença, todavia, não impediu as fagulhas de amor sentidas por Herculine e retribuídas por suas companheiras. Para Méliſse Lafrance (2010), esse aspecto das *Memórias* é um exemplo das formas de subversão que podem emergir mesmo dentro de espaços amplamente regulados, como é o caso dos conventos e internatos onde Herculine cresceu.

Léia, Sara, Thécla: esses são apenas alguns dos afetos transbordantes de Herculine, emergências de amor forjadas na dessemelhança e proximidade entre corpos apenas aparentemente iguais. “Nasci para amar. Todas as faculdades de minha alma estavam voltadas para o amor; um coração ardente escondia-se sob minha aparência fria e quase indiferente” (BARBIN, 1983, p. 33). À atmosfera acinzentada e monossexual das escolas para moças, Herculine imprimia um novo colorido: mãos escorregavam por debaixo das saias, corpos deslizavam, sorratamente, para compartilhar o calor da mesma cama, beijos eram trocados na boca, na testa ou nas bochechas. Como em “Um escândalo no convento”, aquele corpo desengonçado e pouco gracioso transitava por entre os muros da feminilidade sem que ninguém o repreendesse, exercendo “sobre todos, ou melhor, sobre todas, um certo poder feiticeiro que enevoava os olhos” (FOUCAULT, 1983, p. 6).

Mas, de fato, essas investidas de Herculine não passaram despercebidas às disciplinas, dispositivo comum às escolas e aos conventos. Havia olhos e ouvidos vigilantes por toda parte e, em diversas ocasiões, ela e suas amigas são repreendidas por conta das liberdades que tomavam umas com as outras. E isso pouco adiantava. Cada repreensão era burlada com maestria.

Uma vigilância ativa, embora dissimulada, acompanhava todos os nossos passos [...] novamente proibiu Sara de dormir comigo. Era uma exigência tardia que se tornara mais perigosa do que útil. De fato, como admitir que essa proibição, por mais solene que fosse, pudesse ser respeitada por nós? Não seria pedir à natureza um sacrifício heroico do qual seria incapaz?! Para contornar as suspeitas, decidimos dormir cada qual em sua cama. No meio da noite, entretanto, a primeira que acordasse passaria para a cama da outra, e lá permaneceria até o dia seguinte (BARBIN, 1983, p. 71).

Aqui, a tentação constante que se insinua ao longo da narrativa é a de relacionar o desejo de Herculine à sua anatomia, ao seu *sexo biológico* ou a qualquer coisa como a dita masculinidade. Até a Alexina de Panizza parece ter seus impulsos sexuais colocados a serviço de seu verdadeiro sexo. Ora, Alexina era um homem e, mais ainda, um homem capaz de reproduzir. Nada mais natural que o desejo de tomar Henriette para si. Quanto à Herculine, há uma multiplicidade discursiva, sempre pronta para questionar os termos da descoberta de seu *verdadeiro sexo*. E isso, geralmente, envolve suposições sobre seus parceiros sexuais.

Posso citar um exemplo: eu estava na estrada de ferro de... Um subchefe do escritório conversava comigo sobre a originalidade do meu passado. Ele acreditava de boa-fé que eu, tendo sido *desejada* por um jovem rapaz, me havia rendido a seus desejos, e com isso descoberto meu verdadeiro sexo. Vê-se, portanto, até onde pode se estender a capacidade de me julgar, e que sérias consequências ela pode ter para mim, e para minha tranquilidade (BARBIN, 1983, p. 100).

Nos rumores que se espalharam por La Rochelle, diferentemente, Sara aparece como o objeto da descoberta. Tal qual no convento fictício do conto de Panizza, Herculine teria deflorado a doce moça e, então, revelado ao mundo seu bem guardado segredo.

Como eu temia, rumores odiosos se espalhavam pelo público a respeito da intimidade de minhas relações com a Senhorita Sara P... Segundo alguns, ela tinha sido de fato desonrada. Confesso que, de tudo, foi isso o que mais me magoou. Era insuportável ver aquela pobre criança tornar-se vítima da fatalidade que me destruíra (BARBIN, 1983, p. 87).

As experiências de Herculine passam a ser ponto de atravessamento do discurso médico, psiquiátrico e jurídico, tornando-se assunto de todos e qualquer um. Como explica Paul B. Preciado (2018), na cadeia de produção do verdadeiro sexo, que solicita dos indivíduos a coerência entre os órgãos genitais, a expressão social do sexo e a identidade sexual (heterossexual ou perversa), Herculine é fonte de uma série de discontinuidades intransponíveis. Isso a transforma não apenas em espetáculo médico como também em monstruosidade moral.

Não se fala em outra coisa na cidade de La Rochelle [...]. Essa jovem, estimada tanto por seus talentos quanto por sua simplicidade, apareceu de repente, a semana passada, vestida de homem na igreja de Saint-Jean, entre sua mãe e uma dama das mais estimáveis da cidade. Algumas pessoas na missa, surpresas com tal inversão num lugar

como aquele, e em tal companhia, começaram a ficar inquietas e retiraram-se da igreja para espalhar a notícia (IMPRESA, 1983, p. 133-134).

Ao mesmo tempo, ela se encontra entre uma série de fraturas nas redes discursivas e entre duas epistemes da sexualidade que convergiam e divergiam entre si.

Herculine existe em um vazio entre dois quadros de representação do sexo, como se seu corpo tivesse caído na brecha que separa duas ficções divergentes do eu. Herculine não é um homem preso no corpo de uma mulher, tampouco uma mulher presa no corpo de um homem e, sim, muito mais um corpo preso entre discursos discordantes de sexualidade (PRECIADO, 2018, p. 400).

Para Lafrance (2010), esse *estar entre* lhe garantiu viver, por pelo menos 21 anos, ao refúgio das interdições pontuais do sistema sexo/gênero sobre os sujeitos indefinidos – e que se tornavam plenamente operantes no final do século 19. Ela sugere, por conseguinte, que os espaços religiosos nos quais Herculine passou boa parte de sua vida, ironicamente, se tornaram uma espécie de proteção para sua existência ambígua. Panizza não estava totalmente equivocado em sua visão satírica dos conventos. Neles, a aparência física de Herculine não dava lugar a maiores questionamentos.

Na Europa do século 19, os espaços religiosos e as sociedades fechadas dos internatos estavam saturados com mecanismos disciplinares e pelo discurso cristão sobre a mulher, bastante relacionado ao modelo de sexo único. Tendia-se a definir a mulher de acordo com as suas qualidades elementares, como a bondade, candura e devoção a Deus. Não se buscava, ao menos não em primeiro plano, codificar quais seriam os seus aspectos físicos ideais. Todas “as mulheres – não importando o quão ‘não femininas’ elas aparentassem ser – seriam aceitas no convento, desde que seus serviços a Deus fossem considerados firmes e sinceros”³⁵ (LAFRANCE, 2010, p. 123, *tradução livre*).

De modo paradoxal, foram esses ambientes, sobrecarregados de vigilância e de discursos complacentes sobre as mulheres, os responsáveis por criar as condições para que essa jovem hermafrodita passasse por ali sem ser notada (LAFRANCE, 2010). Para Foucault (1983), o que Herculine evoca de seu passado diz respeito a sua vivência nesses espaços onde os imperativos do verdadeiro sexo ainda não haviam *colado* totalmente. Ao abrigo dessas sociedades fechadas, estreitas e calorosas, nas quais paira no ar “a estranha felicidade, ao mesmo tempo, obrigatória e interdita, de conhecer apenas um único sexo” (FOUCAULT, 1983, p. 6), Herculine cria seus próprios refúgios e subterfúgios para se proteger dos ditames do modelo dimórfico da distinção sexual.

³⁵ “Thus, all women – no matter how ‘unwomanly’ they appeared – would be accepted in the convent as long as their service to God was deemed stalwart and sincere”.

Os conventos e internatos não eram, todavia, impermeáveis à ascensão do novo regime de saberes sobre a diferença sexual. Se, nos primeiros espaços, o corpo de Herculine não chegou a provocar suspeitas explícitas, para o discurso científico a situação era muito diferente. Considerando a força comportada pela noção de verdadeiro sexo, é, no mínimo, controverso admitir que a identidade sexual de Herculine e a de seus parceiros não tivesse importância. Vivendo no contexto da França do século 19, eles não poderiam habitar, incessantemente, um espaço corpóreo, ou mesmo virtual, de completa não-identidade

As *Memórias* de Herculine carregam, inevitavelmente, o peso da cultura que se abateu sobre ela. Ela é atravessada e, em certo sentido, modulada pela convergência de uma série de relações de poder/saber particulares ao século 19 e aos espaços femininos em que ela cresceu. Os olhares oblíquos e as carícias proibidas trocadas entre Herculine, suas superiores e amigas fazem parte, por exemplo, de certo jogo erótico dos poderes disciplinares, desses espaços hierarquizados das escolas e dos conventos, permeados por uma estratégia de divisão e vigilância que, igualmente, administra e seduz (LAFRANCE, 2010). Mas não devemos conferir ao poder criatividade em demasia. Ele parece ser incapaz de inventar essa alegria que Herculine sentia em sua diferença.

Herculine é constantemente arrastada pela possibilidade de habitar, de modo precário e provisório, uma zona difusa, circunstancial e inexata: o “limbo feliz da não-identidade” (FOUCAULT, 1983, p. 6). Tais experimentações são, por sua vez, *prioritárias* em relação ao poder. Os mecanismos de poder interferem ali secundariamente, com o objetivo de capturar os movimentos nômades e as linhas desterritorializadas abertas por esse corpo dissonante, com suas alegrias singelas e amores perigosos. É a diabólica Alexina sendo diagnosticada e expulsa do convento, é um tipo de exorcismo clínico que vem para domesticar a não-identidade de Herculine, privando-a das delícias que experimentava por “não ter esse sexo, ou em não ter totalmente o mesmo sexo que tinham aquelas com as quais vivia, amava e desejava tanto” (FOUCAULT, 1983, p. 6).

Mas essas personagens permaneceram, de alguma maneira, escapando aqui e ali, deslizando da sociedade do verdadeiro sexo para o aconchego do limbo profano no qual elas promoveram seus experimentos com os sexos e as identidades. Trata-se, em Herculine e Alexina, de literaturas que inventaram campos de saber minoritários, fazendo do exorcismo e do diagnóstico espaços de agenciamento político e de resistência a normatização sexual. Tais narrativas contaminam a produção da diferença sexual, escancarando o fato de que as figuras *homem* e *mulher* nada mais são do que *ficções políticas*, efeitos técnicos de um incessante processo de subjetivação dos indivíduos (PRECIADO, 2018). Insurgindo-se contra a fixidez dos sexos e gêneros, Herculine e Alexina colocam em ação uma intervenção intencional no processo de

distribuição da diferença sexual, promovendo táticas de *guerrilha subjetiva* contra as subjetividades reguladas pelo sistema sexo/gênero. Nesse mundo, “pairavam no ar sorrisos sem gato” (FOUCAULT, 1983, p. 6), ou melhor, a identidade operava como puro significante, desprovido de qualquer *Significado* ou originalidade inicial. Os sexos de Herculine e Alexina se tornam, então, explicitamente, artifícios, falsificações ou cópias que, seguindo a intuição de Judith Butler (2015), só podem remeter a tantas outras cópias e falsificações, sem que haja qualquer modelo original ou orgânico a ser reencontrado.

Enquanto cobaias de si mesmas, Herculine e Alexina foram capazes de inventar uma plataforma afetiva que não é nem masculina, nem feminina. Antes, suas experimentações se passam em uma caldeira borbulhante na qual são cozidas monstruosas e diabólicas misturas, em um espaço onde as leis morais deixam de ter significados independentes para remeterem, diretamente, àquilo que as forjou enquanto leis. Suas histórias despertam a suspeita em relação ao que, com certa frequência, tomamos como fundamentos estáveis e fixos das nossas identidades (os sexos, os gêneros e as sexualidade), nos forçando a vê-los como os efeitos opacos de construções sociopolíticas que podem, e devem, ser objetos de intervenções insubordinadas. São, é claro, práticas modestas, quase fadadas a serem engolidas pela poeira da história, mas que, por isso mesmo, se comprometeram com formas de inventar saberes coletivos e de intervir ativamente na fabricação das subjetividades. Afinal, para aqueles que pretendem opor resistência aos ditames do sistema sexo/gênero é preciso começar sendo um rato em seu próprio laboratório (PRECIADO, 2018).

Sexo biológico, Gênero e Feminismos

Friedrich Wilhelm Nietzsche esperava muitas coisas da genealogia. A partir dela, ele reivindicou o surgimento de uma nova ciência, de uma espécie de nova forma de fazer história e, ainda, de outra maneira de trabalhar com as origens daquilo que conhecemos e tem valor para nós. Essa nova ciência requer um compromisso com a pluralidade de sentidos comportados por uma palavra, conceito ou fenômeno histórico e, ao mesmo tempo, uma escuta atenciosa às forças neles em ação (DELEUZE, 2018). Para Michel Foucault (2005, p. 264), a genealogia nos permite “reencontrar, sobre o aspecto único de uma característica ou de um conceito, a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram”. Ela trata, portanto, de colocar cada coisa em um estado de variação, que agita “o que antes era imóvel, fragmenta o que se pensava unificado; mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo” (FOUCAULT, 2005, p. 266). Por isso, a genealogia se dedica a apreciar o que menos se espera, voltando-se, especialmente, para fenômenos que aparentam não possuir história como, por exemplo, os sentimentos, o amor, o sexo biológico, a sexualidade e os instintos. Fenômenos como esses, comumente pensados como pertencentes à ordem da natureza humana, quando colocados sob um prisma genealógico são analisados como produtos de nossas incansáveis tecnologias de fabricação, enquanto possuidores de uma história, como o envelhecimento de uma série não-regular de forças e sentidos nem sempre fáceis de deslindar. Enfim, como afirma Foucault (2005), a genealogia comporta possibilidades para restituir a semelhantes fenômenos sua alocação na realidade labiríntica da fabricação e, partindo desse procedimento, inverter a relação entre as *origens* e as *causas finais*.

Nesse sentido, para Judith Butler (2015), a genealogia supõe uma investigação crítica, na qual se explicitam certas categorias fundacionais, como as de sexo e identidade sexual, enquanto efeitos de formações de poder específicas. Ocorre que aquilo que costumamos chamar de *causas* são elementos pré-fabricados, que produzem *efeitos* de poder. Pretendemos, aqui, seguir as indicações de Butler e Foucault para operar genealógicamente com os conceitos de *sexo biológico* e *gênero*. Optar por esse procedimento genealógico implica a recusa pela busca de uma origem orgânica do sexo biológico, da diferença sexual, do gênero ou de qualquer identidade genuína *encoberta* pelo aparato repressivo do poder. Conforme sugere Paul B. Preciado (2018, p. 38), não se trata de revelar qualquer verdade oculta na natureza, que os procedimentos de poder nos impediriam de acessar, mas sim “da necessidade de explicitar os processos culturais, políticos e tecnológicos por meio dos quais o corpo, enquanto artefato, adquire um *status*

natural”. Portanto, investigaremos principalmente *como funcionam* os conceitos de sexo biológico e de gênero, buscando evidenciar, ainda que parcialmente, o conjunto de procedimentos por meio dos quais tais conceitos foram sendo integrados a um dispositivo particular dos poderes modernos e contemporâneos.

Para delinear essa genealogia utilizaremos, em particular, literaturas feministas e estudos de gênero que fizeram uso significativo dessas categorias. Observamos que essas literaturas são terrenos férteis para interpelar a assunção do sexo enquanto traço biológico e, também, que comportam complexidades próprias, merecendo uma abordagem genealógica. Considerando a vastidão da bibliografia, selecionamos materiais que trazem de forma mais aguda a abordagem das noções de sexo biológico e gênero. Para seguir com essa análise, propomos a abertura de duas linhas genealógicas enredadas. Numa primeira linha, foram escolhidos textos que tratam nitidamente da distinção entre sexo e gênero. Destacamos os artigos de Ana Luiza Jiménez e Ellen Hardy, e o de José Eustaquio Diniz Alves, publicados, respectivamente, nos anos 2001 e 2005; bem como uma incursão pelo conceito “sistema sexo/gênero”, proposto por Gayle Rubin, em 1975. Além disso, nessa mesma linha, serão utilizados dois dicionários que comportam os verbetes “sexo” e “gênero”: o *Dicionário crítico do feminismo* e o *Dicionário crítico de gênero*, publicados, respectivamente, em 2009 e 2019.

Na segunda linha genealógica, confabulamos com literaturas que trazem perspectivas críticas sobre a relação entre sexo biológico e gênero. Nela, destacamos dois artigos: “Interpretando o gênero”, de Linda Nicholson, publicado originalmente em 1999; e “Entre sexo e gênero: um estudo bibliográfico exploratório das ciências da saúde”, da autoria de Mateus Oka e Carolina Laurenti e publicitado em 2018. Também estão nessa linha as proposições de Judith Butler, com destaque para *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’*, de 1993; de Michel Foucault, especialmente as apresentadas no livro *História da sexualidade I: a vontade de saber*, de 1976; e de Paul B. Preciado, sobretudo as contidas no livro *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*, publicado em 2000. Ressaltamos, ainda, que essa proposta de estruturação das linhas é uma formalidade, pois, sob um prisma genealógico, elas se entrelaçam, se sobrepõem ou interrogam uma à outra, não constituindo uma sucessão linear ou cronológica.

Com a genealogia, compreendemos que sexo biológico e gênero não possuem um sentido exclusivo, mas, antes, uma constelação de sentidos e, o mais importante, que as forças em ação nesses conceitos são diversas. Como indica Gilles Deleuze (2018), a expressão de uma força sempre ocorre por dominação, ou melhor, por apropriação de certa quantidade de realidade. Todavia, o ser da força é o plural e seria “rigorosamente absurdo pensar a força no singular” (DELEUZE, 2018, p. 15). Logo, uma força se exerce por apropriação, mas ela comporta

em si, igualmente, o objeto, coisa ou conceito em conjunto com o qual a dominação se exerce. Isso significa que uma força não entra em luta com outras forças para se apoderar de objetos inertes, mas sim de objetos que já são a expressão de uma força, que já estão possuídos por uma *primeira natureza*. Na emergência dos fenômenos, no aparecimento de um conceito não há *aparência* e sim a entrada em cena de determinadas forças que, por sua vez, estão numa relação essencial com a coisa da qual elas desejam se apoderar e com outras tantas forças. Eis o princípio que seguiremos: há “uma pluralidade de forças agindo e padecendo à distância, em que a *distância* é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras” (DELEUZE, 2018, p. 15).

Sendo assim, para arriscarmos respostas à questão levantada – *como sexo biológico e gênero funcionam?* –, será preciso atentar para a emergência desses conceitos, levando em consideração tanto as forças em luta para dominá-los quanto as cenas nas quais novos conjuntos de forças irrompem, saltando dos bastidores ao palco. Esse processo será arriscado, especialmente por almejar lidar com aquilo que, segundo Deleuze (2018), Nietzsche nomeia como *nosso problema*, ou seja, a avaliação das forças presentes num fenômeno e, igualmente, da relação estabelecida entre elas e o *quantum* de realidade do qual lutam para se apoderar ou onde se instalaram. Não temos dúvidas do caráter melindroso das questões apresentadas nem da dificuldade que, possivelmente, encontraremos ao procurar respondê-las. Contudo, nessa dificuldade e nesse melindre residem a vivacidade do nosso problema, uma longa e laboriosa seriedade que encontra sua recompensa no riso, no dia em que, com todo o coração, pudermos dizer “avante! nossa velha moral sexual é coisa de *comédia!*”³⁶.



A modernidade europeia e suas inovações científicas – como a invenção da ecografia, do microscópio e da classificação cromossômica – produziram uma diferença molecular entre homens e mulheres. Nesse período, ascendeu um regime de verdades que enunciou um critério minucioso e corpuscular para a dessemelhança sexual. Com base nele diríamos, com toda certeza, que as mulheres são completamente diferentes dos homens. Ora, um pênis não é uma vagina e um ovário não é um testículo. Ter um pênis ou uma vagina é uma diferença de sexo e não deveria haver qualquer dúvida quanto a isso. “Parece perfeitamente óbvio que a biologia defina os sexos – o que mais o sexo poderia significar?” (LAQUEUR, 2001, p. 8). Contudo, uma genealogia atenta talvez encontre uma *história da diferença sexual*, forjada no campo de

³⁶ Trata-se, aqui, de uma paráfrase de Nietzsche (1998, p. 14). A sentença original é a seguinte: “avante! também a nossa velha moral é coisa de *comédia!*”.

batalha das contradições e descontinuidades, desenhada a partir de variações, encavalamentos e confrontos entre forças, discursos e sentidos.

Em torno desses enfrentamentos, emergiu o conceito de “gênero”, que se tornou categoria-chave para os feminismos. Segundo Linda Nicholson (2000), a partir da década de 1970, os feminismos utilizaram esse conceito como forma de distinguir entre a situação biológica da diferença sexual (o sexo) e uma condição social (o gênero), que endereça cada corpo ao feminino ou ao masculino. Adotado, inicialmente, por feministas anglo-saxãs, o termo *gender* se tornou corrente e na década de 1980³⁷ passou-se a ter preferência por ele, em detrimento da noção de “sexo biológico”. Conforme Guacira Lopes Louro (1997), durante os anos 1970, o gênero passou a atuar nas literaturas feministas como ferramenta analítica e, ao mesmo tempo, política, conferindo força àquelas análises que pretendiam repensar a diferença sexual sob um ponto de vista social, cultural, histórico e econômico. Essa importante transformação epistemológica foi acompanhada por intensas discussões e polêmicas, que emergiram desde dentro nos feminismos e se tornaram cada vez mais marcantes.

Adriana Piscitelli (2008, p. 264) indica que, a princípio, o conceito de gênero se estabeleceu nas literaturas feministas como uma forma de marcar a construção cultural, variável e arbitrária “de aspectos vinculados ao sexo biológico, tido como natural e imutável”. Assim, se, por um lado, o gênero ganhava notoriedade, por outro, o sexo biológico também comparecia amplamente nas análises feministas e ocupava um papel importante. Nos anos 1970, essa distinção, entre o sexo biológico e o gênero, era considerada como um avanço em relação aos chamados “estudos da mulher” – cuja percepção essencialista já havia sido questionada – e como uma alternativa possível ao trabalho com o conceito de patriarcado. Contudo, apesar da relevância trazida pela emergência do conceito de gênero nos debates feministas, algumas análises realizadas no final dos anos 1980 apontaram problemas com essa discriminação entre o sexo, entendido como um evento biológico, e o gênero, admitido como sendo derivado de fatores socioculturais.

Um dos motivos foi a fixidez e unidade que essa distinção conferia às identidades de gênero, ao formular a existência de uma base biológica imutável que dividia a humanidade em dois sexos e, conseqüentemente, em dois gêneros. Outro dos aspectos problematizados foi a universalidade atribuída a essa distinção (PISCITELLI, 2008, p. 264).

Entre as autoras da década de 1980 que promoveram críticas à concepção de um sexo estritamente biológico, podemos destacar, por exemplo, Donna Haraway e Judith Butler.

³⁷ Cabe ressaltar que há uma particularidade do contexto brasileiro. Louro (1997) indica que, no Brasil, o conceito de gênero passou a ser utilizado, a princípio, timidamente e, depois, mais amplamente, no final da década de 1980.

Piscitelli (2008) indica que, para Haraway, ao reiterar o aspecto socialmente induzido do gênero, os feminismos deixaram de historicizar adequadamente o sexo e a natureza, de modo que permaneceram praticamente inalteradas ideias relacionadas com identidades essencializadas, tais como mulheres e homens. Já para Butler, se o gênero fosse considerado como parte de um fazer cotidiano isso implicaria admitir que as percepções do gênero já atuam como mecanismos que produzem e naturalizam as diferenças sexuais, formando, paradoxalmente e ao mesmo tempo, um terreno fértil para articular a desconstrução dessas mesmas diferenças. Para Mariana Ferreira Pombo (2019, p. 7), Butler propõe que haja uma movimentação da diferença sexual para além dos binarismos e uma aceitação da multiplicidade, “já que a série de possibilidades do desejo e das experiências corporais e sexuais não se encontra dentro dos termos que existem para defini-las”. Críticas como essas, de Butler e Haraway, sugeriram aos feminismos que o antinômico feminino/masculino não esgotaria o campo semântico do gênero e, também, a necessidade de uma análise do caráter sócio-histórico presente no sexo biológico.

Os feminismos não foram os únicos nem os primeiros a serem atravessados pelo questionamento da natureza biológica atribuída à distinção sexual. De fato, a inovação trazida pela concepção do gênero afetou o conhecimento sobre o sexo de maneira ampla. Podemos acompanhar esse processo com uma breve cronologia da passagem do termo gênero pela medicina. Em 1957, John Money propôs o termo “gênero” para diferenciar o comportamento social do “sexo biológico”. Em 1968, Robert Stoller introduziu no campo das ciências da saúde a distinção entre “sexo” e “gênero”, também marcando a diferença entre uma condição social, a “identidade de gênero”, e a circunstância natural do sexo biológico. Enfim, em 1994, o gênero passou a integrar o *Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais*, substituindo o diagnóstico de “transexualismo” pelo de “transtorno de identidade de gênero” que, em 2018, foi considerado como “incongruência de gênero”, deixando, parcialmente, de fazer parte da longa listagem de parafilias descritas no manual. Esse pequeno histórico indica “que a distinção analítica entre ‘sexo’ e ‘gênero’ fora esboçada nos estudos de intervenção clínica, sem a pretensão inicial de ser apropriada pelas lutas políticas feministas e LGBT+” (OKA; LAURENTI, 2018, p. 240). Assim, ao longo do século 20, a maneira como eram pensadas as identidades sexuais, seja no campo da intervenção clínica ou das lutas minoritárias, foi sendo modificada, e os conceitos de sexo e gênero passaram a ter um papel importante nessa história.

Ao menos entre as décadas de 1970 e 1980, percebemos que as noções de sexo biológico e gênero resguardavam uma relação direta, compondo reagentes em uma equação que resultava na fixação das identidades dos sujeitos. Havia uma predominância da concepção segundo a qual o sexo biológico pertencia ao mundo da natureza, enquanto o gênero seria próprio ao mundo social. Nessa percepção, herdada dos saberes médicos e do contexto clínico, o sexo

figurava como *o que se é*, ou seja, o fator mais rígido da equação, e o gênero como *o que se pode ser*, um produto mais volátil e suscetível às interferências culturais. O gênero era, portanto, usado como uma categoria mais flexível, voltada para designar as identificações sociais dos sujeitos e nomear os comportamentos culturalmente reconhecidos como pertencentes ao feminino ou masculino. Já a exclusividade orgânica do “macho” e da “fêmea” permanecia reservada ao sexo biológico. Desta forma, os dois conceitos se alinhavam para nomear os corpos em um esquema de inteligibilidade, em que a condição orgânica do sexo biológico era complementada – ou sobreposta – pela condição social do gênero. Esses elementos eram compreendidos como igualmente importantes para a formação das identidades dos sujeitos.

Essa concepção sobre os intrincamentos entre sexo biológico, gênero e identidade, todavia, não ficou restrita às décadas de 1970 e 1980. Constatamos isso ao analisar, por exemplo, a abordagem do sexo e do gênero realizada no *V Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais (DSM-V)*, divulgado em 2013. Nele, o sexo é tratado como um elemento “relacionado aos aspectos biológicos e de reprodução”, enquanto o gênero “é utilizado para designar o papel social, menino ou menina, homem ou mulher e na maioria das pessoas relacionado ao sexo de nascimento” (SPIZZIRRI; PEREIRA; ABDO, 2014, p. 44). Reconhece-se, ainda, que “o desenvolvimento individual do gênero sofre influências biopsicossociais e nem todos os indivíduos perceber-se-ão como homens ou mulheres” (SPIZZIRRI; PEREIRA; ABDO, 2014, p. 44).

Sobre esse tema, Berenice Bento (2016, p. 521) indica que as definições de sexo e gênero contidas no DSM-V expressam um avanço em relação ao reconhecimento do caráter flutuante das identidades de gênero, pois não se nega a presença de “fatores culturais que contribuem para formação do gênero”, mas, apesar dessa ampliação, “a importância da dimensão biológica é assegurada prioritariamente” por uma visão universalista sobre a diferença sexual. A ideia passada pelo manual é a do sexo como uma matéria rígida a partir da qual a cultura faria, em segundo plano, o trabalho social de modulação das identidades de gênero, partindo, para tanto, de dados prontos e acabados sobre o caráter binário da diferença sexual, que seria “o pontapé inicial a partir do qual todas as culturas iriam lapidar os sentidos atribuídos ao lugar do masculino e feminino” (BENTO, 2016, p. 521). Isso está presente, por exemplo, na apresentação do capítulo “Disforia de gênero” do DSM-V:

Aqui, os termos *sexo* e *sexual* referem-se aos indicadores biológicos de masculino e feminino (compreendidos no contexto de capacidade reprodutiva), como cromossomos sexuais, gônadas, hormônios sexuais e genitália interna e externa não ambígua [...] o termo *gênero* é utilizado para denotar o papel público desempenhado (e em geral juridicamente reconhecido) como menina e menino, homem ou mulher; porém, diferentemente de determinadas teorias construcionistas sociais, os fatores biológicos, em interação com fatores sociais e psicológicos, são considerados como

contribuindo para o desenvolvimento do gênero (DSM-V, 2013, p. 450 *apud* BENTO, 2016, p. 521-522).

Essa definição do gênero, como um fator que se sobrepõe ao sexo biológico, não deixou de reverberar em algumas perspectivas feministas e estudos dedicados ao gênero contemporâneos. Sexo biológico e gênero assim comparecem nas definições elaboradas por Alves (2005, p. 233), sugerindo que o “sexo está localizado no plano natural e biológico, e o gênero, no plano social e cultural”, e em Jiménez e Hardy (2001, p. 78, *tradução livre*), ao assumirem que as “pessoas nascem com um sexo biológico” e “as características anatômicas determinam o sexo ao qual pertence o indivíduo”³⁸. Para Jiménez e Hardy (2001, p. 79, *tradução livre*), se, por um lado, é a biologia que “determina as características funcionais da reprodução de um macho e de uma fêmea”, o gênero é “uma categoria dinâmica, construída socialmente, que tem como base as diferenças sexuais biológicas”³⁹. Alves (2005, p. 236), por sua vez, reitera que, mesmo “sabendo que o sexo está para o plano natural como o gênero está para o plano social e cultural”, a natureza “não existe em estado puro e a cultura, ao se apropriar da natureza, embaralha o sexo/gênero [...] biologizando o cultural e culturalizando o biológico”. Por outro lado, ele também afirma ser “incontestável que, em média, o homem é mais forte do que a mulher, isto é, tem mais força física” (ALVES, J., 2005, p. 236), apesar de não fornecer indicativos, além da dessemelhança biológica ou natural entre homens e mulheres, que possam respaldar essa análise.

A discriminação entre sexo biológico e gênero também pode ser encontrada no *Dicionário crítico do feminismo* (2009) e no *Dicionário crítico de gênero* (2019). O primeiro considera que, de modo geral, “opomos o sexo, que é biológico, ao gênero (*gender*, em inglês), que é social” sendo que o “conceito de sexo parece ser universal” (MATHIEU, 2009, p. 222-225). Isso nos leva a considerar os termos da diferença entre os sexos enquanto “uma divisão ontológica irredutível em que sexo e gênero coincidem e cada um deles é exclusivo em relação ao outro” (MATHIEU, 2009, p. 223). O *Dicionário crítico de gênero* (2019), por sua vez, define o sexo como “a categoria biológica utilizada para diferenciar homens e mulheres”, determinada “exclusivamente pela anatomia e fisiologia do corpo humano – pelos caracteres sexuais primários e secundários” (BOTTON; STREY; ROMANI; PALMA, 2019, p. 666). Essa definição, baseada na dualidade ontológica entre macho e fêmea e nas características anátomo-biológicas dos

³⁸ “Se hace necesario definir sexo y género porque frecuentemente estos conceptos son considerados sinónimos. Sin embargo, se trata de categorías diferentes porque las características anatómicas determinan el sexo al cual pertenece el individuo, mientras que género es una construcción social que define lo que significa ser de un sexo o del otro en la sociedad”.

³⁹ “Si, por un lado, la biología determina las características funcionales de la reproducción de un macho y de una hembra, por otro, el ambiente y el contexto social determinan las expresiones de los comportamientos asociados a lo que se acostumbra llamar de masculinidad y de feminidad”.

corpos humanos, “é comumente relacionada à de gênero, que diz respeito à organização social da diferença sexual a partir de uma perspectiva relacional” (BOTTON; STREY; ROMANI; PALMA, 2019, p. 666). Assume-se, portanto, que o “sexo é uma categoria biológica” e o gênero “é a expressão ligada às construções históricas e sociais” (BOTTON; STREY; ROMANI; PALMA, 2019, p. 666).

Essa relação também está presente em proposições feministas clássicas, como é o caso do sistema sexo/gênero (*sex/gender system*), elaborado por Gayle Rubin. No ensaio “O tráfico de mulheres: notas sobre a ‘economia política’ do sexo”, de 1975, a autora indica a existência de uma relação íntima entre sexo, gênero e economia, compreendendo por economia “o sistema pelo qual os elementos do mundo natural são transformados em objetos de consumo humano” (RUBIN, 2017, p. 17). Para Rubin (2017), todas as sociedades humanas produzem atividades econômicas organizadas e, igualmente, maneiras de sistematizar as diferenças sexuais e a reprodução em sexualidades e gêneros. Sendo assim, o sexo é sempre o sexo, entretanto, o “que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido” (RUBIN, 2017, p. 17). Práticas sexuais permitidas ou proibidas, bem como as concepções de feminilidade e masculinidade seriam, nesse sentido, permanentemente, rearranjadas de acordo com as culturas, os processos históricos e os sistemas econômicos. Apesar disso, ainda haveria uma instância biológica/natural *sobre a qual* essas dinâmicas se desdobrariam.

A sugestão de Rubin (2017) é de uma natureza sempre em negociação com as tecnologias sociais que atravessam os corpos e desejos, e que, por sua vez, confeririam às propriedades naturais do sexo e da reprodução seus correlatos artificiais: os gêneros e sexualidades.

Como definição preliminar, podemos dizer que um “sistema de sexo/gênero” consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (RUBIN, p. 11, 2017).

Rubin (2017, p. 17) continua sua definição do sistema sexo/gênero afirmando que ele é um “conjunto de disposições pelas quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação é moldada pela intervenção humana, social, e satisfeita de uma maneira convencional”. E os efeitos dessa intervenção, ao menos nas nossas sociedades, são bastante pontuais. A partir da interferência humana e cultural nos elementos naturais do sexo e da procriação são estabelecidas hierarquias sociais entre os gêneros e as sexualidades. Essa sistematização, por sua vez, inclui a transformação de valores morais em saberes científicos que tendem a validar certas normas sexuais. Para Rubin (2017, p. 35), este seria o caso, por exemplo, da psicanálise, sobretudo na medida em que ela pode utilizar a lei moral como lei científica para “impor a norma sexual aos indisciplinados”. Sincronicamente, é a essa noção determinista de natureza que a psicanálise

recorre nos casos em que considera como missão promover a recuperação dos indivíduos que são atrapalhados ou impedidos de se desenvolverem de acordo com as “finalidades biológicas” do sexo e da procriação. Ela reconhece, ainda, que Sigmund Freud não chegou a ser tão determinista, do ponto de vista biológico, quanto gostariam alguns. Na psicanálise freudiana, ao contrário, a ideia de desenvolvimento feminino como reflexo de uma condição biológica torna-se incerta e vacilante. Rubin (2017, p. 39) considera, todavia, que os escritos de Freud “são muitas vezes ambíguos, e suas formulações deixaram margem para as interpretações biológicas que vieram a se tornar tão populares na psicanálise americana”.

Resumidamente, para Rubin (2017), o sistema sexo/gênero recobriria a matéria-prima biológica do corpo com tecnologias sociais que, por sua vez, atuariam na produção artificial dos gêneros e das sexualidades, classificando e hierarquizando corpos e desejos sexuais. Esse procedimento ocorre com significativas perdas para os sujeitos femininos, especialmente porque dessa “assimetria de gênero [...] decorre a repressão da sexualidade da mulher” (RUBIN, 2017, p. 35). A manutenção do sistema sexo/gênero depende, com alguma frequência, do recurso à suposta “natureza” do sexo e aos objetivos “naturais” da procriação humana para a sua validação e manutenção, como a proclamação de certas inferioridades naturais às mulheres e à deturpação dos “valores naturais” da reprodução pelas práticas homossexuais. Rubin (2017, p. 50) também indica que, ao menos nas nossas sociedades, esse sistema sobrevive da retroalimentação entre valores próprios da moral sexual e do conhecimento científico, pois a organização da prática reprodutiva em sexualidade e das distinções sexuais em gêneros “teve outrora funções que se estendiam para além dela mesma – ela organizava a sociedade. Agora, ela só organiza e reproduz a si própria”.

Esse é um ponto importante da argumentação de Rubin. Ao afirmar que a ciência pode ser impregnada pela cultura, a autora faz coro com as perspectivas que, ao menos desde a década de 1960, vão se contrapor à noção do conhecimento científico como sendo imparcial e livre das questões subjetivas. Como apontam Mateus Oka e Carolina Laurenti (2018, p. 247), o distanciamento dos conhecimentos científicos em relação ao contexto cultural no qual eles estão inseridos se relaciona “ao panorama teórico das ciências modernas que estabelecem uma identidade entre objetividade e neutralidade”. Particularmente sob uma perspectiva iluminista, ascende uma formulação da ciência como campo da imparcialidade, da objetividade, alheio às interferências dos valores morais e destinado a produzir conhecimentos a respeito da realidade tal como ela é. Análises como a de Rubin demonstram que, ao invés disso, na medida em que o caráter objetivo da ciência é investigado desde uma perspectiva sociológica, ela pode ser vista como uma prática social atravessada por interesses, valores, heranças culturais e posições em disputa que conferem contornos e limites ao universo científico.

A partir dessa constatação opera-se, em diversas perspectivas feministas, com um movimento nomeado por Oka e Laurenti (2018) como *biofobia*, quer dizer, um rechaço explícito a qualquer conhecimento sobre o sexo produzido pelas biociências. A biofobia é fortificada pelas implicações políticas oriundas dos discursos científicos que, por muitos séculos, reforçaram e justificaram assimetrias das relações de poder, violências expressas pelas dominações imperialistas sobre povos não ocidentais, os genocídios, etnocídios, a escravização, o domínio científico das verdades sobre a natureza e a superioridade do masculino sobre o feminino, do homem sobre a mulher. O conceito de gênero reorienta, nesse sentido, essas explicações, chamando a atenção para os aspectos socioculturais presentes nas produções científicas e, igualmente, para a impossibilidade de tomar seu repertório discursivo como sendo inerentemente correto, verdadeiro e invariável.

Quando se constata que padrões comportamentais considerados masculinos ou femininos não são universais, mas contingentes culturalmente, a estratégia política e epistemológica adotada caminha para a remoção da rigidez da natureza biológica e sua substituição pelo domínio cultural, flexível e simbólico (OKA; LAURENTI, 2018, p. 246).

As abordagens do gênero das quais tratamos até aqui percorrem parcialmente esse caminho. Nelas, o gênero e as construções socioculturais são formulados como lócus prioritários das análises feministas enquanto o sexo biológico é deixado ao trato das biociências – por ser natural, biológico, orgânico, logo, um objeto distante das ciências humanas. Para Oka e Laurenti (2018), quando as análises feministas assim procedem, nos vemos diante de um gênero sem natureza e de um sexo sem cultura. Parte-se, desta forma, da afirmação da biologia como uma dimensão de inerência, “do que é, da natureza que é idêntica a si mesma, incontestável em sua fixidez e, portanto, universal” (OKA; LAURENTI, 2018, p. 248). Abandonar o sexo a essa noção enrijecida de natureza acaba reiterando uma percepção mecanicista do corpo. Isso porque o corpo assume o aspecto de uma superfície de inscrição real/material/verdadeira, que vai fornecer as bases biológicas para a construção dos gêneros e das sexualidades. Em contrapartida, o próprio sexo é tomado como inquestionável, aparecendo como o limite “físico” no qual esbarram as interações circunstanciais da cultura.

A dicotomia estabelecida entre os dois termos [sexo e gênero], nesse sentido, mesmo apontando para a fuga do determinismo biológico, não consegue escapar do caráter rígido e normativo dessa biologia que ela própria reitera, ao separá-la completamente das dimensões culturais (OKA; LAURENTI, 2018, p. 246).

Como resolver esse problema? É preciso, entre outras ações, sair da defensiva em relação à biologia e, poderíamos acrescentar, em relação ao sexo biológico. O sexo não é um início

– a origem do sujeito – nem o fim para o qual ele caminha – o homem ou a mulher. O sexo é, como tantos outros elementos, parte de uma tecnologia social. Isso não significa, contudo, que não haja diferenças propriamente orgânicas entre os corpos. Algumas pessoas são altas, outras mais baixas, há aquelas que têm duas pernas e outras com apenas uma. Do mesmo modo, há pessoas com pênis e cromossomos XY e pessoas com vaginas e altos níveis de progesterona. Trata-se, então, de repensar as condições nas quais algumas diferenças, como as sexuais, por exemplo, são agenciadas a certos significados. Nessa perspectiva, a crítica feminista parece ser um caminho profícuo para compreendermos os procedimentos a partir dos quais o sexo e, mais particularmente, a ideia de que cada indivíduo é dotado de um verdadeiro sexo, são fundamentais à atuação dos poderes contemporâneos. Ao mesmo tempo, ela nos permite perceber que são justamente nesses elementos que os paradoxos envolvidos na distinção sexual aparecem com uma intensidade renovada.



A força expressa pela conceituação do gênero e da sexualidade enquanto integrantes do mundo sociocultural, histórico e econômico poderia, segundo a visão de Preciado (2014, p. 151), “ser proclamada como o início de uma das maiores rupturas epistemológicas do século XX”. Ainda assim, a manutenção dos conceitos de sexo biológico e reprodução como elementos naturais, ou seja, matérias-primas biológicas que recebem os significantes produzidos pela cultura, continua problemática. Trata-se de uma perspectiva universalista sobre o gênero e sobre a diferença sexual, na qual o corpo é pensado como “naturalmente dimórfico, como uma folha em branco, esperando o carimbo da cultura” para assumir sua identidade (BENTO, 2016, p. 519).

Para Nicholson (2000), a aceitação desta premissa – da diferença sexual como elemento participativo na construção das identidades de gênero – demonstra certo aspecto paradoxal do pensamento feminista. Durante os anos 1970, as análises feministas rejeitavam, por um lado, a ideia de uma influência biológica determinante para a sociabilidade das mulheres. Por outro lado, essa influência era contraditoriamente invocada. A definição do sexo biológico e da distinção sexual como pertencentes ao mundo natural era comum e refletia um aspecto usual dos feminismos de parte do século 20 e, particularmente, daqueles dedicados a análise do conceito de socialização enquanto característica adquirida e intrinsecamente ligada ao gênero. Ou seja, não se preteria a ideia do gênero enquanto complementação social da distinção biológica entre machos e fêmeas, distinção responsável por exercer um papel importante na formação do caráter e da subjetividade dos indivíduos, mais precisamente, em sua *socialização*. Para Nicholson

(200, p. 11), o sexo biológico mantinha um papel importante nessas análises: “de provedor do lugar onde ‘o gênero’ seria supostamente construído”.

O pensamento feminista aceitava relativamente bem a ideia de que haveria distinções biológicas naturais, utilizadas pelas sociedades humanas de forma similar e genérica, para separar os homens das mulheres e validar uma dessemelhança categórica entre machos e fêmeas. Ao longo dos anos 1970, a inovação trazida pela assimilação do conceito de gênero estava, em grande parte, restrita à afirmação de que muitas diferenças entre homens e mulheres não eram derivadas apenas do sexo biológico. Ainda assim, a hipótese de que as dessemelhanças orgânicas entre os sexos poderiam estar relacionadas à formação das subjetividades e, conseqüentemente, das identidades de gênero e das sexualidades não foi inteiramente descartada. Nicholson (2000) sugere que o sexo continuou atuando, em certa medida, enquanto conceito fundamental para a definição do próprio gênero, especialmente para aquela parcela dos feminismos que via a realidade fisiológica como um dado a ser sobreposto por características específicas de gênero e sexualidade.

Essa forma de conceituar o sexo e o gênero não ficou restrita ao contexto da década de 1970, ganhando novas expressões em análises feministas e estudos de gênero contemporâneos, além de transbordar para além dessas literaturas. Afinal, a relação entre as ciências humanas e as biociências é uma via de mão dupla e *as ciências* afetam uma à outra. Isso fica explícito, por exemplo, no estudo bibliográfico realizado por Oka e Laurenti (2018) sobre os usos dos conceitos de sexo e gênero em publicações das ciências da saúde⁴⁰. Entre as dezoito publicações selecionadas para a análise, ao menos oito delas apresentavam os conceitos de sexo e gênero a partir de uma sinonímia, quer dizer, “a utilização de ambas as palavras de maneira intercambiada ao longo do texto, como se fossem traduções mútuas” (OKA; LAURENTI, 2018, p. 243). Nesses casos, o termo gênero parece comparecer apenas como uma forma politicamente mais correta de se referir à diferença sexual e não necessariamente como um meio para questionar os termos dessa mesma distinção.

Em outro conjunto de publicações analisadas por Oka e Laurenti (2018), composto por quatro artigos, a importância da separação analítica entre os conceitos de sexo e gênero ganha relevância, principalmente no sentido de demarcar as desigualdades presentes nas relações de gênero e de realçar as vulnerabilidades enfrentadas pelas mulheres. As autoras identificam que há, nesses materiais, uma espécie de herança deixada pelas feministas dos anos 1970: a importância atribuída ao gênero como forma de questionar os determinismos biológicos que, durante

⁴⁰ Na metodologia da pesquisa promovida por Oka e Laurenti não foi usado como critério o recorte temporal. Vale destacar, contudo, que todos os artigos analisados são recentes, tendo sido publicados entre os anos de 2002 e 2014.

vários séculos, as ciências trataram de validar. Elas indicam, igualmente, os problemas dessa percepção, entre eles o risco de permanecermos lidando com as identidades segundo uma lógica binária, na qual as experiências vividas são divididas, inevitavelmente, entre masculinas e femininas, nublando tudo aquilo que escapa ao par homem/mulher.

Para Nicholson (2000), a caracterização do gênero como o elemento que vai se sobrepor ao sexo biológico na formação do indivíduo trata o corpo como uma espécie de *porta casacos das identidades*, como um cabide de pé, “no qual são jogados diferentes artefatos culturais, especificamente os relativos a personalidade e comportamento” (NICHOLSON, 2000, p. 12). Conquanto seja possível variar os objetos que vão no porta casacos, colocando sobre ele sobretudos ou cachecóis, ele permanece essencialmente como um porta casacos. Quando o corpo é entendido dessa maneira, compreende-se que existe uma multiplicidade de elementos culturais lançados sobre ele que, inclusive, podem ser retirados, mudados por outros objetos igualmente diversos sem modificar a estrutura que os sustenta. Tal compreensão tende a perpetuar a ideia de que existem características essenciais ao corpo orgânico, hastes e suportes que atuam como sustentáculos invariáveis *sobre os quais* são agrupadas as diferenças culturais.

Ainda segundo Nicholson (2000), tais percepções deságuam em um *fundacionalismo biológico*. O fundacionalismo biológico, bastante presente nos feminismos, utiliza-se de algumas pressuposições do determinismo biológico para validar, em especial, a existência de características comuns entre as mulheres. Admite-se, desta forma, que entre a fisiologia e os comportamentos sociais de gênero há um relacionamento mais do que acidental. Em contraste com o determinismo biológico, o fundacionalismo reconhece a influência exercida pelas características culturais na instância biológica. Esse posicionamento vai ser vantajoso para os feminismos, pois lhes permite operar com pressuposições relacionadas ao determinismo biológico, como a ideia segundo a qual todas as mulheres compartilham, igualmente, da opressão social marcada pelo domínio dos homens sobre sua capacidade reprodutiva. Essa aproximação pode ser realizada sem a desvantagem crucial de tomar a opressão como indissolúvel ou invariável, já que o fundacionalismo reconhece a possibilidade de certas constantes sociais serem modificadas.

Para Nicholson (2000) seria melhor reconhecer que o corpo não é um porta casacos e que não há aspectos comuns simplesmente emanando da biologia. A generalização e universalização do antinômico homem/mulher faz com que tomemos elementos comuns à cultura moderna e ocidental como se eles fossem compartilhados por todas as culturas. Essa generalização equivocada é, ainda, difícil de ser identificada devido às constantes aproximações de todas as formas de fundacionalismo biológico com as teorias construtivistas.

O que estou chamando de “fundacionalismo biológico”, mais do que uma posição única, pode ser entendido como representante de um leque de posições, unidas de um lado por um determinismo biológico estrito, de outro por um construcionismo social total. Uma vantagem de se ver o “fundacionalismo biológico” como representante de um leque de posições é que assim ele se opõe à tendência comum de se considerar as posições do “construcionismo social” iguais ao papel que a biologia nelas representa. [...] A questão, porém, é bem mais relativa: as posições da segunda fase mostraram-se a distâncias maiores ou menores do determinismo biológico, mas também mostraram um maior ou menor número de problemas associados a essa posição, de acordo com a distância tomada (NICHOLSON, 2000, p. 23).

Assim, a autora sugere ser imprescindível abandonar tanto o fundacionalismo biológico quanto o determinismo, pois o corpo não deve ser pensado como uma espécie de suporte orgânico para as identidades. Quando o sexo biológico opera como um “cabide” de sustentação para o gênero, ele se torna problemático para os feminismos. Segundo a sugestão de Gilles Deleuze (2015) nosso corpo sexuado deve ser pensado, em primeiro lugar, como um traje de Arlequim. Isso significa que, de alguma forma, estamos fantasiados e fantasiando com o nosso sexo. Debaixo desse traje, há muitas outras fantasias e maquinações sociais ligando-se umas às outras. Elas formam um novelo com múltiplas linhas de intensidade e fluxo incapazes de produzirem um todo ou uma totalidade determinante. Não se trata, por conseguinte, de retirar uma dessas fantasias para encontrar o que verdadeiramente a sustenta ou de buscar, debaixo das peças dispersas, a estrutura do porta casacos. Por debaixo dos cachecóis e sobretudos, encontraremos tão somente outras peças e vestimentas, enredadas e conectadas, sem nenhum suporte inicial que as ampare. As considerações de Nicholson e Deleuze nos chamam para a tarefa de analisar minuciosamente a *natureza* do sexo biológico, questionando se ele é, de fato, indispensável para compreender as articulações do gênero.

Nesse sentido, as análises feitas por Michel Foucault (2006) sobre o funcionamento das relações de poder e das operações próprias ao dispositivo de sexualidade fornecem um caminho relevante para pensar a questão. Em *A vontade de saber*, o autor formula uma percepção sobre a relação entre sexo e verdade que difere abertamente da ideia segundo a qual o sexo teria sido sumariamente reprimido pelas sociedades vitorianas de meados do século 19. Considerando que os poderes modernos operam de forma polimorfa e descentrada, ramificando-se até as mais tênues e individuais das condutas, Foucault sugere que a principal questão sobre o sexo não deve ser se ele foi ou não reprimido. Antes, ela deve se concentrar na busca por compreender a atuação pontual de uma espécie de *vontade de saber*, que serve como instrumento para certas produções discursivas com efeitos de poder. Ele nos convida, então, a pensar a gestão das sexualidades em termos positivos, sugerindo que, ao menos a partir do século 16, presenciamos um processo de colocação do sexo em discurso. Ao invés de simplesmente reprimi-lo, tal

procedimento submete o sexo a um mecanismo crescente de incitação, de disseminação e de gestão das sexualidades polimorfas, construindo, por fim, uma *ciência da sexualidade*.

O importante nessa história [...] é, primeiro, que tenha sido construído em torno do sexo, e a propósito dele, um imenso aparelho para produzir a verdade, mesmo que para mascará-la no último momento. O importante é que o sexo não tenha sido somente um objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma que o sexo tenha se constituído em objeto de verdade (FOUCAULT, 2006, p. 65).

No século 19 ascende toda uma nova tecnologia destinada a saber do sexo e a dizer a verdade sobre ele. Esse processo está ligado a uma mudança no funcionamento dos poderes, iniciada desde a época clássica, quando há a intensificação de um dispositivo cuja função maior é incitar, reforçar, vigiar, controlar, isto é, “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 2006, p. 148). No decorrer do século 17 ocorreu uma primeira acomodação do poder sobre a vida, efetivada através da tomada do corpo individual como objeto do poder. A atuação desse dispositivo específico, que Foucault (2006) nomeia como *disciplinar*, é acompanhado por mecanismos como a vigilância, o treinamento e o exame, destinados a compor uma *anátomo-política do corpo humano*. Ele opera a partir de um olhar constante e calculado, segundo uma lógica de espaços intercambiáveis, e tenta reger as multiplicidades que orbitam em torno dos corpos individuais. Há, nas disciplinas, um caráter individualizante, pois elas administram o corpo enquanto máquina viva, investindo “no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade” e, concomitantemente, em “sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (FOUCAULT, 2006, p. 151).

Foucault (1999a) também analisa o aparecimento de uma nova tecnologia de poder após a segunda metade do século 18, que não exclui o dispositivo disciplinar e que, em última instância, só pôde surgir devido à existência prévia das disciplinas. Essa nova tecnologia integra e modifica o dispositivo disciplinar sem o suprimir, pois ela atua em outro nível: já não se dirige exclusivamente ao corpo individual, mas sim ao corpo-população, ao corpo-vivo, ao corpo enquanto componente da instância maior dos seres vivos. Em suma, ela se dirige ao ser humano enquanto espécie. Essa nova tecnologia condiz à multiplicidade dos seres humanos como a massa global afetada por processos de conjunto mais ou menos próprios da vida (como nascimentos, mortes, doenças, deformidades, reprodução etc.). Nomeado por Foucault como *biopolítica*, esse dispositivo introduz um novo elemento na esfera dos poderes: a *população*. As disciplinas lidam com os indivíduos e o seu corpo. A biopolítica ocupa-se de um novo corpo, de um

“corpo múltiplo, com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de ‘população’” (FOUCAULT, 1999a, p. 292).

Nas disciplinas trata-se, sobretudo, de maximizar as forças do corpo, de torná-lo tanto mais útil quanto mais dócil. Na biopolítica também temos uma vinculação do corpo como foco de forças ao poder, mas acontece de esses mecanismos passarem por caminhos inteiramente diferentes. A biopolítica atua por intermédio de mecanismos globais destinados a obter estados globais de equilíbrio e de regularidade. Ela não pretende modificar um fenômeno ou um indivíduo em especial e intervém, primariamente, no aspecto global do campo de probabilidades que se apresenta diante da vida, assegurando sobre ele uma regulamentação mais do que uma disciplina. Foucault (1999a) afirma, ainda, que os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população estão articulados um ao outro, funcionando agrupados como dois conjuntos de séries: a série corpo (organismo – disciplina – instituições) e a série população (processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado). Dois dispositivos que não estão no mesmo nível, se exercem em escalas diferentes e atuam de maneira combinada na forma de um *biopoder* que investe a vida de cima a baixo.

A sexualidade ocupa uma encruzilhada entre esses dois eixos: do indivíduo e da espécie, das disciplinas e da biopolítica (PELBART, 2003). “No fundo, por que a sexualidade se tornou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi capital?” (FOUCAULT, 1999a, p. 300). A sexualidade está circunscrita ao corpo, sendo assim, ela necessita do mecanismo disciplinar individualizante, do controle e da vigilância permanentes. Sincronicamente, a sexualidade se insere e adquire efeito também por suas implicações procriadoras, em processos biológicos amplos que sobrepujam o corpo do indivíduo e possuem consequências nesse elemento múltiplo que é a população, necessitando, por conseguinte, da ação de um dispositivo regulamentador. A sexualidade se localiza, portanto, nesse *nó*, “entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais”, sendo atingida tanto pela disciplina quanto pela regulamentação (FOUCAULT, 1999a, p. 300).

Uma sexualidade que não é bem disciplinada e bem regulamentada possuiria dois efeitos: um sobre o corpo indisciplinado do indivíduo, que atrai para si todas as doenças às quais o devasso sexual está sujeito; e outro sobre a população, uma vez que no devasso sexual se encerra uma descendência que também será perturbada (FOUCAULT, 1999a). Daí a extrema valorização médica da sexualidade, o porquê de um saber técnico como a medicina – o conjunto estabelecido entre medicina e higiene – ter se constituído como elemento fundamental no século 19. “A medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (FOUCAULT, 1999a, p. 302). A medicalização da

sexualidade estabelece um vínculo entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos enquanto, ao mesmo tempo, atua como uma técnica política com efeitos próprios de poder. Para Foucault (2006, p. 160), “na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça da morte”.

Foucault sugere (2006), enfim, haver nisso tudo a atuação de um *dispositivo de sexualidade* que permite às tecnologias do poder investirem sobre a vida a partir do ponto fictício do sexo, sendo ele mesmo um dos princípios internos mais imprescindíveis desse dispositivo: “o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, de libertá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 171). Essa instituição do sexo como objeto e objetivo nos vincula ao dispositivo de sexualidade e à vontade de saber. Desta forma, o verdadeiro sexo emerge, do fundo de nós mesmos, “como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos” (FOUCAULT, 2006, p. 171). Como explica Davis Moreira Alvim (2010, p. 200), estamos diante de poderes que não se contentam mais com mecanismos de barragem ou de proibição, mas que se organizam

em linhas de penetração intermináveis, em formas produtivas e inventivas de atuação. Não se trata de censura, mas, ao contrário, da montagem de uma aparelhagem destinada a produzir discursos, empenhada em dizer tudo o que há para se dizer sobre o sexo e, assim, fazer aparecer sua verdade. Não simplesmente para condenar ou tolerar, mas para gerir, regular e fazer funcionar segundo um padrão ótimo. Não se trata mais de julgar o sexo, mas de administrá-lo.

Os gêneros e sexualidades não são geridos, exclusivamente, nos termos da lei, da soberania ou de um poder totalitário e majoritariamente repressivo. Foucault (2006) indica, antes, a existência de uma moderna *tecnologia do sexo*, mais complexa e positiva que os efeitos excludentes entendidos a partir das teorias da repressão. Mais que uma interdição, o dispositivo de sexualidade opera por meio da gestão. Para Deleuze (1993, p 18), “o dispositivo da sexualidade assenta a sexualidade sobre o sexo (sobre a diferença de sexos... etc.)”, insinuando-se sobre todo um conjunto difuso e desarticulado de práticas sexuais, formulando-as nos termos de um saber positivo, propositivo e, principalmente, interventor. Em conjunto com isso, somos solicitados a confessar, reiteradamente, a verdade de nosso sexo. Esse ato de escrutínio dos cantos mais simplórios e quotidianos do sexo é instigado por uma promessa: conheça teu próprio sexo para conhecer a ti mesmo. Trata-se de uma vontade de saber aliada à *economia política da sexualidade*, através da qual os poderes obrigaram o sexo a se colocar em discurso (FOUCAULT, 2006).

O sexo não é simplesmente reprimido, mas, antes, consolidado como característica nuclear e constitutiva dos sujeitos. Compreendido como um elemento do mundo natural, ele pode funcionar como uma espécie de máscara para esse aspecto artificial e produtivo do dispositivo de sexualidade:

a noção de “sexo” permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda a parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal (FOUCAULT, 2006, p. 168).

Ao operar enquanto significante único e significado universal, o sexo pôde dizer respeito a categorias tidas como essencialmente naturais – como a anatomia genital ou o instinto –, permitindo uma reversão fundamental: ele inverte a relação entre o poder e a sexualidade, “fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irreduzível [o sexo] que o poder tenta da melhor maneira sujeitar” (FOUCAULT, 2006, p. 169). Considerando o sexo como ponto nodal e necessário à atuação do dispositivo de sexualidade, Foucault (2006) afirma que a noção de *verdadeiro sexo* permitiu a instauração do que nos mantém alheios ao “poder” do poder, quer dizer, a seu aspecto produtivo e positivo.

Não há nenhuma instância autônoma do sexo que reverbere, apenas em segundo plano, nos gêneros e sexualidades. O sexo já é o elemento mais especulativo do dispositivo de sexualidade. Ele opera como uma espécie de organizador, de mecanismo de captura do desejo e de suas potências, como uma engrenagem necessária às operações positivas específicas do dispositivo de sexualidade e das relações de poder de maneira geral. E o sexo resguarda outro papel pontual nas relações de poder.

É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história) (FOUCAULT, 2006, p. 169-170).

Acompanhando essa análise de Foucault, Butler (2015) indica a necessidade de entendermos que o sexo não está para a natureza como o gênero estaria para a cultura. Na leitura da autora, o sexo aparece como meio discursivo/cultural *através do qual* a distinção sexual foi produzida e, concomitantemente, estabelecida como um elemento pré-discursivo e anterior às construções culturais. A potência crítica comportada pelo conceito de gênero estaria em suas possibilidades para atuar como revelador desse processo, explicitando a força de uma norma

que se exerce *no* e *pelo* sexo enquanto mecanismo destinado a regular e manter a distinção sexual binária. Para tanto, Butler afirma ser preciso, em primeiro lugar, reconhecer que o gênero não é uma inscrição cultural de significados sobre um sexo biológico previamente dado. Ao contrário, o conceito de gênero deve ser responsável por designar “o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos” (BUTLER, 2015, p. 27).

Para Butler (2019), Foucault compreende a sexualidade como uma organização histórica e específica de certos mecanismos de poder. É a sexualidade que efetivamente produziu o sexo biológico como conceito, sobretudo artificial, que amplia e mascara as relações de poder responsáveis por sua gênese. O sexo não é apenas uma característica física, a descrição de algo que alguém possui ou daquilo que alguém é. O sexo é, com efeito, uma das normas pelas quais se torna possível a existência dos sujeitos e, mais particularmente, dos sujeitos humanos. Há uma pujante função normativa exercida pelos enunciados: “é um menino” ou “é uma menina”. São eventos gráficos que inauguram o sexo e o gênero para todos nós, apesar de essa inauguração ser um pouco mais demorada para algumas pessoas, como nas pessoas intersexuais. Ao mesmo tempo, essas atribuições são parte daquilo que alimenta campos de discurso e de poder que orquestram, delimitam e sustentam o que é legitimamente descrito como “humano”; e elas o fazem a partir de uma operação diferencial.

Butler (2019) afirma que o sujeito não precede e nem sucede às atribuições de gênero. Ele emerge junto com essa matriz das próprias relações de gênero. Ao sugerir que o sujeito e o ser humano são produzidos em uma matriz generificada das relações, a autora não pretende se livrar do sujeito, mas perguntar-se sobre as suas condições de emergência e operação, sobre os meios de exclusão que negam a alguns corpos e existências as possibilidades de estarem na categoria de humanidade.

Portanto, não é suficiente afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos ‘humano’, o inumano, o humanamente inconcebível. Esses locais excluídos, ao se transformarem em seu exterior constitutivo, chegam a limitar o ‘humano’ e a assombrar tais limites, por representarem a possibilidade persistente de sua irrupção e de sua rearticulação (BUTLER, 2019, p. 23-24).

Os locais de inabitabilidade, aquilo que não é inteligível pela norma hegemônica, compõe o exterior constitutivo do próprio do sujeito. A partir da negação e do descarte desse exterior incategorizável, o *abjeto*, que o sujeito se organiza em torno de uma identidade.

Em sua análise Butler (2019) promove uma releitura do conceito de abjeto formulado por Georges Bataille, em 1957. Segundo Edson Luiz Andre de Souza e Silvia Ferreira (2010), para Bataille, o abjeto se relaciona com um sistema de violência e exclusão social no qual ele

opera como uma forma de coesão social. O que esse sistema não pode assimilar, ele rejeita, num movimento que é tanto de atração quanto de repulsão do que é considerado como abjeto e, portanto, não assimilável. Em 1988, Julia Kristeva retoma o conceito de abjeto, “propondo-o como inerente ao sujeito: abjeção é aquilo que se produz de forma ameaçadora e não assimilável; algo que solicita, inquieta, fascina o desejo” (SOUZA; FERREIRA, 2010, p. 82).

Judith Butler – notadamente nas produções *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) e *Bodies that Matter* (1993) – apropria-se do conceito para nomear essas zonas inóspitas e ininteligíveis que são ameaças à integridade do sujeito e, ao mesmo tempo, condições primárias para sua existência. Para Butler (2019), o abjeto é aquilo que nós não queremos ser, o domínio contra o qual nós nos constituímos por medo de sermos, nós mesmos, considerados como seres abjetos. O sujeito é formado por meio dessa força da abjeção, do rechaço e da exclusão; em suma, de forças “que produzem um exterior constitutivo para ele, um exterior abjeto que é, afinal, ‘interior’ ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional” (BUTLER, 2019, p. 18).

O domínio do abjeto é composto pelas zonas inabitáveis e inóspitas do sistema sexo/gênero que são, contudo, densamente povoadas por corpos que não se conformam – seja em suas práticas sexuais, desejos ou anatomia – com sua regularidade. É nesse território inabitável que se localizam os não-humanos, os inumanos ou os que ainda não podem ser considerados como sujeitos humanos pelas normas hegemônicas. Mas aqueles que vivem sob o signo do inabitável são necessários para circunscrever o domínio do sujeito. O paradoxo que reside na noção de sujeito humano é, justamente, essa necessidade de que essas zonas inóspitas existam para que ela possa ser inteligível, para que se possa operar um corte vertical entre o normal e o anormal, o saudável e o patológico, e assim por diante.

O abjeto atua como uma entidade fantasmagórica, que assombra as fronteiras do sistema sexo/gênero e do sujeito humano. Ele constitui uma espécie de *fora* sempre a ameaçar a integridade dos enquadramentos que separam os homens das mulheres, os humanos dos monstros e os normais dos anormais. Nesse sentido, Butler (2015) sugere ser preciso assumir uma posição conscientemente desnaturalizada para notarmos como a naturalidade da distinção sexual é, ela mesma, construída a partir de um *ato performativo* que produz aquilo que nomeia. E o termo construção não deve ser entendido como uma entidade totalitária, mas sim como “um processo de reiteração através do qual emergem tanto os ‘sujeitos’ como seus ‘atos’ [...] uma atuação reiterada que se faz poder em virtude de sua persistência e instabilidade” (BUTLER, 2019, p. 28).

Já para Preciado (2014), esse processo de repartição vertical dos sujeitos segundo seu sexo ou, mais precisamente, a aparência dos genitais, deve ser compreendido como causador

de efeitos incisivos *no corpo* – e não apenas sobre ele. As tecnologias de gênero e sexualidade produzem impactos que não se manifestam somente nas subjetividades. Esses elementos são, efetivamente, inclusos no corpo na medida em que vão sendo assimilados, recortando e produzindo zonas erógenas de alta ou baixa intensidade. No limite, a proposta *contrassexual* de Preciado assume que mesmo aquelas sensações compreendidas como mais estritamente fisiológicas, como o orgasmo e o desejo sexual, já estariam amplamente impregnadas por relações de poder, maquinações sociais, tecnologias, técnicas, instrumentos, enfim, próteses sociais que nós incorporamos. Deste modo, Preciado traça um caminho diferente daquele apontado por Rubin em sua definição do sistema sexo/gênero. Quando analisado desde uma perspectiva contrassexual, o sistema sexo/gênero já não aparece mais como um conjunto de disposições através das quais os elementos do universo natural são artificializados pela intervenção humana. O método contrassexual prevê, antes, a desnaturalização do sexo, da reprodução e dos diferentes sujeitos que interagem com o sistema sexo/gênero, compreendendo a própria noção de natureza como já sendo artificialmente produzida.

Preciado (2014) sugere que o sistema sexo/gênero não funciona, exclusivamente, pela artificialização dos aspectos naturais do corpo. Ao contrário, esse sistema, de fato, produz as engrenagens necessárias aos seus mecanismos, naturalizando existências corporais denominadas como homens ou mulheres, homossexuais ou heterossexuais. Sua perspectiva contrassexual afirma que, no princípio, era o dildo⁴¹ e a plasticidade carnal, não a natureza. Sendo assim, sexo e gênero não resguardariam qualquer relação com um passado estritamente biológico ou orgânico, já que esses valores só podem adquirir seu caráter real/natural através dos meios tecnológicos de um determinado sistema sexo/gênero. A sugestão é de que o esforço estratégico do sistema sexo/gênero não passa pela artificialização de um aspecto natural dos nossos corpos e desejos. Não é da organicidade que os poderes nos despojam. Antes, o funcionamento ótimo de um sistema sexo/gênero remete à fixação orgânica de certas diferenças, à *produção próstética* dos sexos e dos gêneros.

Temos, assim, uma inversão fundamental e um uso diferenciado da ferramenta analítica proposta inicialmente por Rubin. Esquadrinhar os mecanismos de funcionamento do sistema sexo/gênero não significa, tão simplesmente, admitir o caráter construído dos gêneros. Segundo Preciado, para compreendemos adequadamente os mecanismos pelos quais sexo e gênero operam, seria preciso aceitar que os corpos sexuados e generizados não estão inseridos na história natural, mas em uma história das fabricações humanas. Uma vez que tais elementos

⁴¹ O *dildo* também é conhecido no Brasil como pênis de borracha, cinta-caralha, consolo ou consolador. Por definição, ele é um objeto, comumente feito de matéria plástica, que imita o pênis. No entanto, para Preciado (2014), a lógica seria inversa: o pênis imita o dildo, e não o contrário.

são remetidos ao conjunto de técnicas que os produzem, nos vemos diante da “possibilidade de intervir nessa construção até o ponto de abrir linhas de deriva com relação a um futuro que se impõe, se não como natural, pelo menos como socialmente normativo” (PRECIADO, 2014, p. 94-95).

Em tempos de biopoder, nossos corpos são apresentados como unidades biológicas, se não coerentes, certamente limitadas. E, como indica Preciado (2018), não se trata somente do sexo, mas da articulação bem orquestrada entre práticas socioculturais e psicológicas de diferenciação (*gênero*), anatomia sexual (*sexo*) e práticas sexuais (*sexualidade*) destinadas à construção de identidades unitárias e corpos sexualmente harmoniosos. Tudo aquilo que excede a linearidade e constância esperada entre esses elementos, torna-se da ordem da anomalia ou do desvio. Para que um corpo possa ser legível nos termos do sistema sexo/gênero, é preciso, em primeiro lugar, evidenciar seu sexo, marcá-lo como inquestionavelmente verdadeiro, distribuindo, como diria Foucault (1983), para cada um, seu *verdadeiro* sexo. Em seguida, é necessário que os comportamentos sexuais e sociais estejam mais ou menos conforme aquilo que se espera daquele sexo, sobrando pouco espaço para as ambivalências e para movimentos transversais. Qualquer ambiguidade ou indefinição aparece como uma ameaça a ser domada pelo sistema sexo/gênero e os corpos sexualmente indeterminados ou ambíguos são, com alguma frequência, considerados monstruosos, “apenas acidentais, superficiais, ou mesmo simplesmente ilusórios” (FOUCAULT, 1983, p. 2). Mas são precisamente essas lacunas e relevos, causadas pelos indefinidos de todos os tipos, que demonstram a potencialidade plástica e volátil dos corpos – que a sistematização dos sexos trata de tentar contornar. Como afirma Preciado (2014, p. 129), as conturbações, os acidentes e desvios comportam múltiplas possibilidades para evidenciar “a construção tecnológica e teatral da verdade natural dos sexos”, demonstrando que, mesmo quando se trata da anatomia do corpo, no sentido mais restritivo do termo, existem margens e exceções.

Segundo Preciado (2014), os critérios pelos quais se define quem é menino ou quem é menina são confusos, por exemplo, no caso das crianças intersexuais. Nesses casos, todo um aparato tecnológico de recorte do sexo precisa ser colocado em movimento para que a atribuição binária seja bem-sucedida. A mutilação genital e a intervenção hormonal, não raro, são recursos usados, desde os primeiros meses de vida da criança, para que seus pais possam levar para casa uma menina ou um menino – mesmo que essa menina tenha nascido com um pequeno pênis e o menino com um clitóris gigante. Algo semelhante acontece nas cirurgias de transgenitalização, nas quais um pênis pode ser transformado em uma vagina, ou vice-versa. Isso indica, em primeiro plano, que a incorporação da diferença sexual se dá a partir de uma mesa de recortes tanto física como abstrata, de uma série de procedimentos e intervenções destinados

a produzir artificialmente uma diferença elementar entre os sexos. Em segundo lugar – e talvez isto seja o mais importante –, a necessidade de que todos os corpos passem, previamente, por esses recortes indica que há a coexistência potencial de mais de um sexo num único órgão, de possibilidades tanto femininas, como masculinas (ou neutras) nos sujeitos, independentemente de sua anatomia genital.

Há a existência de um *devir* presente nos corpos e desejos – milhares de pequenos sexos, como diriam Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004). Esse devir latente é nublado pelos procedimentos médico-jurídicos de distribuição da diferença sexual, sem que, no entanto, ele deixe de estar presente. Essa persistência virtual da possibilidade de pertencer aos dois sexos – ou de não pertencer a sexo algum – será recolocada num domínio de exclusão e repúdio sem o qual as normas que distribuem e gerenciam a distinção sexual não podem funcionar. Isso não quer dizer que haja uma ideologia que o esconde e nos impede de acessá-lo. Trata-se, ao contrário, de uma atuação amplamente paradoxal da norma. Por um lado, ela carece dessa produção dos sexos como sendo gonadais, binários e perfeitamente diferenciados. Por outro, é a partir do que não se encaixa, do indiferenciado e, por conseguinte, do anormal, que a norma elabora o campo inclusivo da normalidade, regulando e aparando as arestas daquilo que sobra ou excede suas próprias leis.

Para Butler (2019, p. 16), o sexo biológico não se apresenta como a descrição de uma condição orgânica do corpo e sim como parte de “um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o ‘sexo’ e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas”. E a necessidade mesma dessa reiteração já é um indício de que a materialização não é, nunca, totalmente completa. Isso porque os corpos jamais se conformam de todo às normas pelas quais a distinção sexual é imposta. As normas responsáveis por gerir e efetuar a divisão entre humanos e inumanos, normais e anormais, homens e mulheres, também falham no controle que exercem, “operando mais como uma polícia ausente ou falível do que como poderes totalitários efetivos” (BUTLER 2018, p. 46). Sua atuação é, ao mesmo tempo, constante e precária, pontual e relaxada, uma ação que se dá no tempo, mas que o próprio tempo pode modificar. São, justamente, as instabilidades, as possibilidades de desarticulação, abertas no processo de repetição da norma, que marcam esse “domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a forma hegemônica daquela mesma lei regulatória” (BUTLER, 2013, p. 16).

Sexo e gênero são, assim, produzidos e desestabilizados no percurso de sua reiteração normativa. Em virtude desta necessidade, ou seja, de uma reificação perpétua que mantenha a norma em seu aspecto hegemônico, fossos e fissuras são abertos, revelando as instabilidades elementares dessas construções. Para Butler (2019), essas fissuras apontam para a existência

de possibilidades de escapar e exceder as normas, de habitar territórios sexuais que não podem ser totalmente definidos ou fixados. Desses limiares, próprios a qualquer categoria normativa, outras possibilidades de viver uma vida se insurgem. Esse é o caso, por exemplo, das travestis que engendram para si linguagens e corporalidades específicas, informações sobre como sobreviver, lidar com as violências e ganhar a vida (PERES, 2005). Sendo inassimiláveis pela norma de conservação das diferenças sexuais, elas inventam territórios de experimentação (ou desterritorializações); sendo ilegíveis nos termos do sistema sexo/gênero, encontram outras possibilidades discursivas para nomear a si mesmas e para se tornarem legíveis umas para as outras.

Pela deserção – nem sempre opcional e muitas vezes violenta – desse terreno estéril da distinção sexual normativa, os sujeitos dúbios, as sexualidades fluidas e todas as práticas e estilísticas não inteligíveis pela norma elucidam o caráter tecnológico e fantasioso do sexo biológico e, igualmente, das identidades de gênero. E esses acidentes sistemáticos não devem ser vistos como personagens exóticos numa literatura do poder, mas, antes, como parte de um agenciamento muito mais maquínico, como potências e *devires*, como movimentos que tensionam o sistema e o forçam ao limite.

Se a ficção regulatória do sexo pode ser alvo de múltiplas contestações, isso quer dizer que a multiplicidade de sua construção indica, igualmente, inúmeras possibilidades de rompimento ou de rearticulação da ordem que formula a distinção sexual em seu caráter unívoco. O sexo biológico não representa, nesse sentido, uma realidade que já estava dada, desde sempre, pela natureza. Ao contrário, a noção de sexo biológico é, sobretudo, responsável por gerenciar e instrumentalizar a fabricação do corpo como realidade orgânica, atuando como uma instância de fixação da lei regulatória. Mas essa atuação não é totalitária, pois ela é incapaz de recobrir a pluralidade virtual e material dos corpos e dos desejos. Uma infinidade de territórios sexuais e desejos incategorizáveis explode por toda parte, desarticulando e questionando a norma. Caminhoneiras, viados, hetero-flexíveis, bi-curiosos, ladys, fanchas, boycetas, bixas⁴², enfim, múltiplas existências que se recompõem e se transformam individualmente e coletivamente, ocupando territórios movediços e transgredindo as fronteiras do sistema sexo/gênero. Elas estão, em certo sentido, dentro desse terreno rígido e, ao mesmo tempo, elas não estão; são ameaças

⁴² Esses são apenas alguns exemplos, dentre uma série de outros nomes, usados no meio LGBT para se referirem aos indivíduos que não se enquadram ou não se reconhecem necessariamente como lésbicas, gays, bissexuais ou transexuais. Alguns deles fazem referência a potentes ressignificações – como no caso de *boyceta*, usado por meninos trans que buscam se alinhar a outras formas de produção da masculinidade que estejam além das designações biológicas. Outras, como *bi-curiosos* e *hetero-flexíveis*, tendem a ser utilizadas para desqualificar pessoas que exercem uma bissexualidade temporária ou que ainda estão apenas curiosas quanto aos próprios desejos sexuais. Já *fancha*, *caminhoneira* e *lady* designam certos “tipos” de mulheres lésbicas que aderem a uma estética extremamente feminina (*ladys*) ou masculina (*fancha*, *caminhoneira*). Esse também é o caso de palavras como *viado* e *bixa*, costumeiramente utilizadas para designar homens muito afeminados.

e, também, são ameaçadas; são, enfim, expressão dos múltiplos territórios subjetivos e corporalidades com os quais a norma precisa lidar.

Se as teorias feministas tomarem o corpo como modelo, como sugere Deleuze (2002) à filosofia, será preciso se desfazer, a princípio, da tradição que afirma a superioridade do corpo sobre a técnica e da natureza sobre o artifício. Para desestabilizar as leis regulatórias da diferença sexual, é preciso compreendê-las a partir de seu caráter interacional, de sua capacidade de inscrever-se nos corpos, recortando zonas erógenas, moldando sensações; mas, igualmente, a partir das múltiplas linhas de fuga e movimentos nômades capazes de desabilitar, ainda que momentaneamente, a propagação linear do sistema sexo/gênero.

Os sexos e a reprodução não são matérias-primas biológicas *sobre* as quais atua a tecnologia social. Esses elementos são maquinações sociais, técnicas e engrenagens das quais nós somos, ao mesmo tempo, usuários e produtos, distribuidores e destruidores. Não se trata, ainda, de uma relação do tipo causa *versus* consequência, na qual o sexo biológico figuraria como o núcleo da causa e o gênero como sua particular consequência. Trata-se, antes, da interação somática entre orgânico e tecnológico, natureza e cultura, órgão e plástico. Nessa relação participativa, os gêneros e as sexualidades operam como próteses *tecnorgânicas*, funções discursivas que vão tomando corpo na medida em que são assimiladas, mas também desarticuladas e colocadas à deriva no processo mesmo de incorporação.

os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “transexual”, bem como suas práticas e identidades sexuais, não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos, truques, próteses, redes, aplicações, programas, conexões, fluxos de energia e de informação, interrupções e interruptores, chaves, equipamentos, formatos, acidentes, detritos, mecanismos, usos, desvios... (PRECIADO, 2014, p. 22).

Tais elementos não devem, por consequência, ser tratados como fatalidades e sim como parte de algo criado por nós. Muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto ou essencial de nossas subjetividades, eles fazem parte de nossa própria criação e, como diz Foucault (2014), da liberdade de que gozamos nesse mundo – incluindo a liberdade de acessar os mecanismos de fabricação do sistema sexo/gênero. Nesse viés, torna-se igualmente contraprodutivo aos feminismos inverter essa tradição e validar uma soberania da tecnologia em relação ao corpo, que, por sua vez, não passaria de um derivado mimético das regulações normativas. Se for possível, como indica Butler, ameaçar a coerência interna da norma desde dentro, é devido a certa plasticidade, a uma capacidade de afetação, ao mesmo tempo orgânica e artificial, que é própria aos corpos em interação com as forças do mundo. Ignorar isso seria deixar de lado algo crucial, pois “o corpo é, de algum modo e mesmo inevitavelmente, não limitado – em

sua atuação, em sua receptividade, em seu discurso, seu desejo e sua mobilidade” (BUTLER, 2018, p. 85).

Invenções Heterotópicas*

Uma professora chegou ao internato. Seu nome é Alexina Barbin. Quem é ela? Uma personagem verídica e inventada: sua história foi inspirada em *fatós reais*, conforme alerta a abertura do filme *Mystère Alexina*. Lançado em 1985, na França, a película é uma adaptação da autobiografia de Herculine Barbin (1838-1868), uma jovem francesa diagnosticada como “hermafrodita [...] com evidente predominância do sexo masculino” (RELATÓRIOS, 1983, p. 118) aos 21 anos de idade. A vida de Herculine se tornou mais conhecida e comentada a partir da obra *Herculine Barbin dite Alexina B.*, dossiê organizado por Michel Foucault e publicado na França, em 1978. Nele, Foucault reuniu uma série de documentos, incluindo o manuscrito *Minhas Memórias*, onde Herculine narrou as alegrias, dores, os prazeres e as dualidades de sua experiência como pessoa hermafrodita do século 19⁴³.

Alexina não é Herculine. A perspectiva adotada por René Féret, diretor e roteirista de *Mystère Alexina*, muda muito as coisas. Alexina não deixa, contudo, de ser afetada pelas linhas de resistência desenhadas na narrativa de Herculine. Féret seguiu uma delas em particular: o romance entre Alexina e Sara, filha mais jovem da diretora do internato e colega de trabalho de Alexina. Em *Mystère Alexina* tudo se passa em torno das descobertas amorosas dessas duas personagens e das perturbações que elas desencadeiam no funcionamento regular do internato.

Neste platô, acompanharemos a inconveniência produzida pelo amor entre Sara e Alexina, seguindo, ainda, por seu potencial para forjar *heterotopias do amor e da diferença*. O objetivo é nos colarmos a essas experimentações criativas e fazer emergir algumas de suas possibilidades para desarticular o ordenamento normativo da divisão sexual. Recorreremos às proposições de Foucault acerca das *heterotopias*, pois compreendemos que essas insurgências de amor ocorrem em lugares de questionamento e de afirmação da ordem, privilegiados para as resistências, mas, igualmente, para a continuidade de certas relações de poder. Alexina e Sara habitam espaços paradoxais e antagônicos, profundamente ligados às relações de poder, mas, ainda assim, repletos de brechas e aberturas utilizadas pelas jovens amantes para criar *contraespaços* disruptivos onde a *diferença* assume novos contornos.

* Parte desse platô foi publicada como um capítulo de livro em 2021 no *e-book* do X CINABEH, sob o título “A misteriosa Alexina e suas invenções heterotópicas”. A publicação se encontra disponível em <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/74996>.

⁴³ Uma explicação mais detalhada sobre essa obra já foi realizada em platôs anteriores da nossa tese.

No livro *As palavras e as coisas*, publicado em 1966, Foucault nos convida a transitar por campos de desordem onde faíscam vestígios de inúmeras dimensões, por zonas onde as coisas estão colocadas, deitadas, dispostas em lugares tão diferentes uns dos outros que é impossível encontrar para elas um *lugar-comum*. Assim funcionam as heterotopias: sobrepondo múltiplas dimensões incompatíveis em seus espaços, sem lei nem geometria. Ao contrário das utopias – onde a imaginação desliza por um espaço liso e de fácil acesso –, as heterotopias não prometem nada, não assumem compromissos e não se entra ou sai delas com facilidade. Utopias consolam, encantam e pressagiam. As heterotopias vão em uma direção diferente: elas servem para afastar as intenções utópicas, para deslocar nossos ideais de libertação e nossos sonhos de transgressão (JOHNSON, 2006).

Utopias só existem na imaginação dos animais humanos. As heterotopias, por sua vez, são reais. Isso não significa que elas não sejam invenções e fabricações. Elas são espaços reais e imaginários, compostas por aberturas e fechamentos, fluídos e sólidos, linhas retas e linhas oblíquas. Tal qual as utopias, elas também funcionam segundo um conjunto de regras que lhes são particulares. Nas conferências “As heterotopias”, de 1966, e “De espaços outros”, de 1967, Foucault atribuiu seis princípios às heterotopias. O primeiro deles é seu aspecto genérico: todas as sociedades constroem heterotopias. As suas formas e funções, no entanto, mudam com o passar do tempo e são diferentes de acordo com a cultura ou com a temporalidade levada em consideração. Por isso, é comum que, no curso de sua história, uma sociedade faça desaparecer certas heterotopias e organize outras que não existiam ainda (FOUCAULT, 2015). O terceiro aspecto das heterotopias é sua aptidão para sobrepor lugares aparentemente incompatíveis em uma única alocação, como no cinema, essa sala retangular no fundo da qual um espaço de três dimensões se projeta sobre uma tela de duas dimensões (FOUCAULT, 2013).

As heterotopias também estão associadas a recortes no tempo. Elas distorcem a nossa experiência convencional com a temporalidade (KNIGHT, 2016). Há heterotopias nas quais o tempo se acumula indefinidamente – como nos museus e nas bibliotecas –, e outras, nas quais ele assume um aspecto ligeiro e irregular – como nas festas e feiras. A quinta característica são seus sistemas de abertura e fechamento, que as isolam do entorno enquanto as tornam amplamente penetráveis (FOUCAULT, 2013). Contudo, não se entra ou sai de uma heterotopia sem restrições. Seu espaço quadriculado geralmente funciona com curiosas exclusões. Por exemplo, os quartos para viajantes que existiam nas grandes fazendas do Brasil colonial. A porta desse quartinho era voltada para o lado de fora da casa, impedindo o contato entre o estrangeiro que estava de passagem e o espaço familiar. Nele, uma pessoa qualquer podia encontrar abrigo sem nunca adentrar a casa da família, sendo mantida em *outro lugar*, que não era nem o lado de fora nem o interior (FOUCAULT, 2013).

Por fim, as heterotopias exercem uma função em relação ao espaço que as circunda e se diferem segundo o papel que exercem. Mas, em geral, a heterotopia é um lugar que atua contestando os outros lugares (FOUCAULT, 2015). Ela pode, por conseguinte, criar uma ilusão de perfeição, inventar um espaço tão meticulosamente organizado que apenas salienta o quanto o mundo ao redor é caótico e desorganizado. Trata-se, nesses casos, de heterotopias da ilusão. Outro tipo de heterotopia são as do desvio, alocações permanentes, habitadas por populações estáveis e nas quais a anormalidade é encerrada, como no caso das prisões, espaços reservados à correção social, construídos do lado de fora das cidades e onde a vida social comum entra em suspensão. Saturadas com uma população anormal e reguladas por regras diferentes daquelas do cotidiano, essas heterotopias funcionam realçando como o dia a dia da cidade é, por oposição a elas, normal e sadio (CENZATTI, 2008).

Segundo Marco Cenzatti (2008), heterotopias são locais amplamente impregnados pelas assimetrias das relações de poder, zonas de exclusão, *lugares outros*, onde a anormalidade e o desvio são contidos, mas elas também abrigam forças da mudança e da transformação colocadas em movimento por aqueles que vivem na heterotopia. As heterotopias podem, desta maneira, ser transfiguradas em *contraespaços* de onde se insurgem movimentos de luta e de resistência. Elas são, como explica Peter Johnson (2006), alocações contraditórias, nas quais as relações de poder são obrigadas a entrar em choque com a sua própria realidade inconsistente. Nelas, linhas de fuga e rupturas se tornam mais evidentes, grupos heterogêneos de forças entram em disputa e, no limite, são produzidos violentos deslocamentos, capazes de nos arrancar de nós mesmos.

Em uma dessas realidades heterotópicas, atravessadas por todo tipo de incongruência, está Alexina. Contratada como professora do internato feminino de uma cidade do interior, ela transita por esse espaço de disciplina, discrição, confinamento e, também, de convívio íntimo e troca de afetos. O internato é o que podemos chamar de uma heterotopia da ilusão, ou seja, um desses lugares minuciosamente organizados, regido pelas sinetas e pelas palmas, sinais sonoros utilizados para ditar o horário das refeições, dos intervalos, da hora de dormir, enfim, de todo o cotidiano das alunas e professoras. Ali, as jovens aprendiam gramática, matemática, teologia e, também, sobre os seus deveres como futuras mães e esposas. Já as professoras se desdobravam entre funções oscilantes. Elas eram educadoras, mães provisórias para as meninas menores e, de certa forma, diretoras de consciência⁴⁴.

⁴⁴ Uma abordagem mais direta sobre os conceitos de *discrição* e *direção de consciência*, bem como sobre suas relações com os internatos do século 19 europeu já foi realizada em platôs anteriores.

As exigências da ocupação de Alexina são ressaltadas em sua primeira conversa com o padre da cidade, ocasião em que ele tenta instruir Alexina acerca da seriedade exigida pelo seu cargo e sobre a importância do trabalho exercido com as jovens mentes confiadas a ela.

Você não deve apenas ensiná-las como também fazer delas boas cristãs, boas esposas, mães devotadas. Você não conseguirá fazer isso apenas com palavras ou sermões. Você deve ser um exemplo de vida casta, meditativa, fiel às obrigações religiosas (MYSTÈRE, 1985, 07m32s, *tradução livre*).

Esse sermão é interrompido pelas risadas, parcialmente contidas, das novas colegas de Alexina, que ecoavam pelo silêncio da igreja. Nesse momento, instala-se ali uma contradição, um esboço de outros tantos paradoxos que se encontravam impregnados por todo o internato. Naquele ambiente, destinado a educação e ao confinamento, havia gargalhadas, meninas que colavam, que não faziam as tarefas, que eram fofoqueiras ou que tinham raiva das professoras. Esses diferentes modos de vivenciar a realidade daquele espaço contrastava amplamente com os ideais de futuras esposas bondosas e mães devotas ansiados pelo padre.

Além disso, entre as mulheres e meninas havia uma espécie de proximidade sufocante, um convívio ininterrupto, dando espaço para o surgimento de sentimentos capazes de arrepiar até os últimos cabelos do pobre padre. As professoras e alunas do internato dormiam, comiam e viviam juntas. As camas das alunas eram alinhadas lado a lado em um quarto cujas divisões, feitas por simples tecidos, eram permitidas apenas para as professoras. Nesse quarto, dormiam as alunas, amontoadas em suas camas conjugadas, e as professoras, parcialmente protegidas por suas paredes translúcidas. Embora o objetivo fosse o de manter as meninas sob a vigilância das professoras, essa distribuição dos corpos produzia uma proximidade que incitava a construção de intensas relações afetivas e cumplicidades.

São nessas brechas, comuns às relações de poder de todos os tipos, que Sara e Alexina iniciam um romance o qual, elas sabiam bem, acabaria por arruiná-las. Sara nota, desde o início, que Alexina é diferente das outras garotas: ela nunca teve regras, seu corpo é desengonçado e pouco gracioso, suas mãos não são pequenas nem delicadas e sua voz alterna entre o tom doce de uma professora recitando a lição e um som grave, rouco, um pouco assustador. Ela, porém, apaixonou-se por Alexina em toda sua diferença e estranhamento.

(Sara) – Que mãos fortes você tem!

(Alexina) – Elas são horríveis!

(Sara, beijando as mãos de Alexina) – Não, elas não são.

(MYSTÈRE, 1985, 20m31s, *tradução livre*).

O mais interessante aqui não é, obviamente, o fato de Alexina ser intersexo – ou uma pessoa hermafrodita, segundo a terminologia do final do século 19 europeu. Também não se trata do nascimento de um amor proibido entre duas mulheres ou do romance entre um homem, que ainda não conhecia sua “verdadeira identidade” e uma mulher que teria sido a primeira a notá-la. Trata-se da invenção de um mundo de delícias que existe, que só pôde existir, em um interstício onde a identidade de Alexina parecia ter pouca importância (FOUCAULT, 1983). O que irrompe entre Sara e Alexina é uma *heterotopia da diferença*, que veio para arruinar delírios utópicos como aqueles do padre, com suas presunções sobre o papel esperado das professoras do internato, ou mesmo um dos maiores delírios coletivos da sociedade europeia do século 19: a presunção de que cada um de nós deve ser dotado de um único e verdadeiro sexo.

Sara e Alexina se envolvem em uma experimentação amorosa que, como nas utopias, talvez só pudesse existir no campo da imaginação. Aquilo que se insinua entre elas é um jogo de provocações e, em certo sentido, de provações. Cativadas por esse jogo, Sara e Alexina são arrastadas para outras dimensões, espaços que estão no interior do internato e, ao mesmo tempo, deslocam-se para muito além dele. Ao contrário do que aconteceria em uma utopia, os lugares inventados pelas personagens são tão reais quanto imaginários, uma heterotopia que nasce na cama de Alexina. Ao abrigo especular das frágeis paredes de tecido, aproveitando-se daquela intimidade forçada e desejada, nossas personagens criam o seu próprio *contraespaço*, um lugar onde havia diversão e prazer, mas, igualmente, medo e relutância.

Na cama da Alexina, as jovens amantes confeccionam seu próprio tapete mágico, que flutua sobre o espaço real do internato, sem nunca ter deixado de estar contido nele.

(Sara) – Eu quero me deitar ao seu lado e conversar. Você está sonolenta? Então eu posso? [...] Você já teve algum amigo ou amiga verdadeiro?

(Alexina) – Eu tenho um velho amigo, o Sr. Saint-Marc, empregador da minha mãe.

(Sara) – E... alguma garota?

(Alexina) – Talvez a neta dele... Eu só a conheci por três meses.

(Sara) – E ela era mais bonita que eu?

(Alexina) – Não, ela era nojenta. Ela me tratava como a sua melhor amiga ou como a mais baixa das servas. Eu precisava ajudá-la a se vestir. Ela não tinha qualquer vergonha na minha frente e agia como se eu não existisse.

(Sara) – O que você quer dizer?

(Alexina) – Por exemplo, ela andava nua, fazendo poses.

(Sara) – E então?

(Alexina) – Um dia...

(Sara) – Sim?

(Alexina) – Eu a beijei. Na boca.

(MYSTÈRE, 1985, 22m39s, *tradução livre*).

Em *Mystère Alexina* a cama de Alexina é um desses *contraespaços* que foram criados de dentro desse *lugar outro* do internato. Contando histórias, trocando carícias, fazendo amor e se deixando arrastar pelas linhas de feitiçaria de um romance que ultrapassava os limites do

admissível, Sara e Alexina inventam um ambiente cuja emergência desestabiliza e, por fim, destrói o lugar de seu nascimento. Essa heterotopia, é claro, vai ser um espaço no qual as duas moças entram e saem indefinidamente, onde elas nunca deixam de estar sem, no entanto, jamais alcançá-lo de todo. Uma hora, elas estão na cama fazendo confidências e juras de amor. Outra hora, Sara é cortejada pelo médico da aldeia e Alexina é forçada a beijar Armand, único homem que trabalhava no internato. Elas estão, portanto, ao mesmo tempo e paradoxalmente, dentro da heterotopia do internato – com suas regras e modos particulares de gerenciar os sexos – e fora dela, na medida em que habitam uma heterotopia própria, na qual a diferença vai assumir um aspecto plástico e criativo, tornando-se positiva e elevada.

Essa heterotopia da diferença forjada por nossas personagens funciona de forma distinta do modelo moderno da diferença sexual. No século 19 europeu, os sexos foram pensados como se comportassem diferenças irreduzíveis entre si. O “sexo feminino” estaria, então, sempre e de todo modo, exibindo sua distinção em relação ao seu par (ou seu oposto), o “sexo masculino”, e vice-versa (LAQUEUR, 2001). No entanto, quando examinamos os termos nos quais essa diferença era apreendida e vivida, notamos que o modelo dimórfico da distinção sexual atuava, prioritariamente, com *diferenças de grau*. Para Dianne Currier (2003), as formações identitárias agenciadas pelo dimorfismo sexual operam somente com diferenças já estabelecidas, de modo reativo, em relação a uma outra identidade. Quer dizer, um homem é um homem devido a sua impossibilidade de ser outra coisa qualquer ou, ainda, é um homem porque *não é* uma mulher. Embora os termos da equação (homem e mulher) sejam diferentes e componham uma espécie de múltiplo, esse só pode se manifestar em relação a um centro formado, reativamente, no cerne do sujeito: a sua identidade. É por isso que para Judith Butler (2019) o sujeito não antecede as demarcações de sexo e de gênero, pois o próprio sujeito só pode emergir a partir de certos atos performativos capazes de estabelecer e, igualmente, de confiná-lo a sua identidade sexual.

O que se passa entre Alexina e Sara é outra coisa e remete a outro tipo de diferença. Na cama compartilhada por nossas personagens se insinuam *diferenças de natureza*. Ao contrário das diferenças de grau, as diferenças de natureza não estão articuladas em relação a uma unidade prioritária, uma identidade ou um centro. “Elas são diferenças *em si* mesmas ao invés de serem diferentes *de*” alguma outra coisa (CURRIER, 2003, p. 330, *tradução livre*). Elas pertencem ao campo das multiplicidades, a essa zona onde as diferenças afirmam a si mesmas como diferença e permanecem, continuamente, metamorfoseando-se, ligando-se a outras dimensões, fazendo agenciamentos sem nunca, contudo, abdicar de suas singularidades.

Ora, quando Alexina e Sara unem-se uma à outra na cama-tapete-voador, ocorre um tipo de conexão, de trama intensiva entre dois (ou mais) conjuntos de multiplicidades

irredutíveis à fórmula binária *um homem + uma mulher*. Trata-se, antes, de um encontro entre corpos, espaços e dimensões que não cessam de se entrelaçar e se agenciar uma à outra sem nunca formar um todo; de um movimento de deslocamento que arranca Sara e Alexina das mesmas e as atira em novas direções. Alexina é abnegada, devota e dedicada ao trabalho, mas, quando ela se liga a Sara, Alexina deixa de ser *a mulher, a amiga, a professora, a fiel Alexina*. Ela se torna *uma outra coisa* qualquer, tão diferente da Alexina de antes que merecia ter um novo nome. “Eu te darei outro nome: Camille. Camille, meu menino, eu amo você” (MYSTÈRE, 1985, 35m01s, *tradução livre*).

Na heterotopia da diferença, inventada por Sara e Alexina, prevalece certo sentimento de distância em relação ao entorno, um tipo de alegria que elas encontravam em se verem como diferentes das outras. Tal sentimento é acompanhado de uma *ação*, ou seja, de um movimento no qual essas personagens se arrogam ao direito de nomear as coisas de uma outra maneira. “Camille, meu menino” (MYSTÈRE, 1985, 35m01s, *tradução livre*), diz Sara e, com isso, faz de Alexina algo que ela não era ou não podia ser. Mais do que um romance, aquilo que ocorre entre Sara e Alexina é da ordem de um *contradispositivo* criado, precisamente, em meio a essa tentativa de conduzir a si próprio em outros termos, de invencionar novas formas de amar e de viver uma vida distintas do assujeitamento subjetivo produzido pelas relações de poder que se espalhavam pelo internato.

As relações de poder anseiam por conduzir as condutas e, poderíamos acrescentar, colmatar as subjetividades, nos ligando ao nosso próprio sexo e a nossa “verdadeira” identidade. Essas formas de assujeitamento travam, todavia, uma batalha constante contra as linhas de resistência e as formas de *contraconduta* que ambicionam conduzir a si mesmas através de outros procedimentos e em nome de outros objetivos. São duas linhas – poder e resistências – que circulam juntas pelos dispositivos e que neles se embaraçam, mas elas são independentes uma da outra, possuindo diferenças de natureza.

As resistências não são um complemento negativo do poder, ao contrário, constituem um vetor próprio do dispositivo, um traço do qual ele não consegue livrar-se, com o qual ele entra em combate; elas são as linhas que ele persegue e espreita, mas que, por outro lado, o ameaçam, o enfrentam e o recusam. Poder e resistência não são linhas equivalentes, para distingui-las precisaríamos dizer, recorrendo apressadamente a Nietzsche, que uma delas pende para a ação, a outra para a reação: *afirmar é resistir* (ALVIM, 2012, p. 82-83).

As operações dos dispositivos de poder são frequentemente ameaçadas por essas linhas de resistência que, sob certas condições, podem se aglutinar, entrar em um devir comum e desenvolver contradispositivos (ALVIM, 2012). As dinâmicas entre as heterotopias são, nesse sentido preciso, semelhantes àquelas entre dispositivo e contradispositivo, entre poder e

resistências. Apesar da distância que Sara e Alexina afirmavam em relação ao entorno, sua heterotopia da diferença não existiria para sempre e não estava descolada dos outros espaços que a cercavam. O contraespaço desenhado por elas estava, por um lado, diante da impossibilidade de escapar por completo das relações de poder impregnadas no internato e, por outro, ele compunha uma realidade disruptiva que marca o seu distanciamento das convenções e a recusa em participar por completo do funcionamento regular daquela sociedade. Ao invés de se inserirem inteiramente na heterotopia do internato – ou na moderna utopia do dimorfismo sexual –, Sara e Alexina optam por perverter e rejeitar os termos desses dispositivos, afirmando e gozando de sua própria diferença e, nesse movimento, criando uma heterotopia onde a identidade já quase não contava mais.

Eventualmente, no entanto, elas serão conduzidas de volta para a sociedade do verdadeiro sexo. Absorvidas pelas delícias de seu contraespaço e desatentas quanto àquilo que se passava no internato, Sara e Alexina não percebiam que o mundo ao redor delas ruía e pareciam ignorar o fato de que seu romance era protegido por uma singela parede feita de tecido, permeável aos olhos e ouvidos atentos das alunas e funcionárias. Armand, movido pelo rancor de ter sido rejeitado por Alexina, é o primeiro a quebrar o silêncio incômodo que pairava por ali, alertando que as idas e vindas de Sara e Alexina, as escorregadas de uma para cama da outra, já estavam sendo comentadas por todos. Isso inaugura uma situação de constrangimento que vai se tornar cada vez mais evidente e insustentável.

Mas Alexina tinha um plano – e ele envolveria uma segunda transmutação de si mesma. Temendo que o destino e a moral pudessem atuar juntos para separá-la de sua amada, ela decide se transformar em um homem para adquirir o direito de se casar com Sara. “Eu me tornarei um homem. Nós nos casaremos apropriadamente. Então, nós iremos embora” (MYSTÈRE, 1985, 42m22s, *tradução livre*). Apesar da relutância de Sara, Alexina procura o padre da cidade para confessar sobre suas relações com ela, afirmando o desejo de ocupar um outro lugar na ordem das coisas. A reação do pároco vai ser, porém, bem diferente da esperada.

(Alexina) – Me perdoe padre, pois eu pequei. Eu consinto em contar a Deus porque sei que é um teste para me aproximar dele. Ele colocou uma pessoa inocente em meu caminho e que me deu o seu amor generoso e puro. Minha amizade por ela se transformou em amor. Embora eu fosse uma mulher... eu me tornei um homem... para ela.

(Padre) – Que história é essa? Que obscenidade é essa?

(Alexina) – Sara, a quem ameí como mulher, eu agora amo como um homem. Eu quero ser seu marido diante de Deus.

(Padre) – Fora! Fora, vadia! Puta desgraçada! Vá embora daqui e leve os seus truques imundos para outro lugar!

(MYSTÈRE, 1985, 42m45s, *tradução livre*).

Expulsa da casa de Deus, Alexina também será dispensada do internato. Sua confissão desencadeia uma série de eventos que acabam por transformar inteiramente a sua vida. O padre chama o inspetor da cidade para averiguar o caso e ele acaba proibindo Alexina de lecionar nos próximos anos. Era preciso entender que as suas jovens pupilas corriam enormes riscos na sua presença.

A expulsão de Alexina, a exclusão de sua figura contraditória é feita, então, em nome da manutenção da regularidade monossexual do internato e deu fim a heterotopia cultivada por ela e Sara no calor dos dormitórios. Esse evento também foi responsável por arremessá-la para longe daquela família, dessa espécie de comunidade, a única que ela conhecia. Alexina passou a vida em espaços prioritariamente femininos: primeiro, morou em um orfanato, depois, viveu no convento das Ursulinas até se tornar aluna de uma renomada escola normal e, finalmente, professora naquele internato para moças. Quando ela é expulsa do internato, e daquele “mundo feminino” no geral, há o rompimento violento de todos os seus laços de afeto. Essa suspensão do direito de pertencer àquela comunidade é encarado por ela com uma coragem sobrenatural, alimentada pelo amor por Sara e por seus próprios sonhos utópicos.

Minha querida Sara, deixar-te me machucou menos que a você. Eu sabia que voltaria por você algum dia. No entanto, precisei agir rápido. Confessei tudo para minha mãe. No dia seguinte, contei ao bispo de La Rochelle tudo sobre minha vida desprezível. Hoje, serei examinada pelo médico do bispo. Eu sei que você ainda me ama, mas eu preciso passar por essa mudança (MYSTÈRE, 1985, 51m38s, *tradução livre*).

Após examinar minuciosamente o corpo de Alexina, o dr. Chesnet, médico do bispo, convoca uma reunião da qual participam outros médicos, o inspetor da cidade e o próprio bispo. Segue-se um debate e, enfim, o diagnóstico: Alexina não era nem homem e nem mulher, mas sim um hermafrodita. Alguns dos homens presentes defendiam que ela era um hermafrodita do tipo masculino enquanto outros acreditavam que se tratar de um hermafrodita feminino. Como chegar a um consenso? Seu desejo pelas mulheres e a vontade de se casar com a senhora Sara deveriam ser levados em consideração. Essas características seriam, afinal, fundamentais para determinar qual dos dois sexos prevalecia naquele corpo. A decisão oficial será alterar “o status de Alexina Barbin, de forma definitiva e irrevogável. Doravante, ele se chamará Camille Barbin e será do sexo masculino” (MYSTÈRE, 1985, 1h2m28s, *tradução livre*).

Alexina se metamorfoseia em Camille duas vezes: a primeira delas, na cama com Sara, quando sua amada toma a liberdade de desviá-la dela mesma, e, a segunda, quando ela encontra os meios necessários para deixar de ser Alexina. Com esse segundo deslocamento, a heroína de *Mystère Alexina* procura forjar seus próprios mecanismos e formas de acesso a um mundo que ela temia e desejava. Ela se vê, contudo, diante de uma realidade tão dúbia e controversa

quanto sua experiência com o mundo das mulheres. Seu corpo, frágil e desengonçado, absolutamente diferente dos corpos de suas companheiras, também não se adequava àquilo que era esperado de um homem. De fato, ela só vai conseguir manter algum rendimento devido à peculiaridade de sua história.

(Gerente do Grand Hotel) – Você é um caso tão interessante e tão patético que vamos ajudá-lo. Excepcionalmente, nós o aceitaremos como empregado.

(Alexina/Camille) – Obrigado, senhor. Obrigado, madame.

(Gerente do Grand Hotel) – Claro, devido a sua falta de força, você só poderá fazer o trabalho das mulheres. E é desta forma que você será pago.

(MYSTÈRE, 1985, 1h10m17s, *tradução livre*).

Apesar da retificação de seu estatuto civil, da mudança de nome e roupas, o corpo de Alexina permanece marcado como eterno habitante da fronteira, como inadequado e estrangeiro em todos os mundos. Isso não abala em nada seu desejo de construir uma vida com Sara. Como um fantasma, como o produto de um erro inadmissível, ela volta para assombrar o ambiente do internato, causando ainda mais constrangimento e escândalo. Era necessário, portanto, afastar aquele demônio de sexo incerto, romper todas as suas possibilidades de estabelecer conexões, exorcizá-lo de uma vez só e por completo. Isso fica explícito nas palavras proferidas pela mãe de Sara ao ver Alexina em trajes masculinos: “Quem é esse homem? Você? Por que voltou? Vá embora! Você não pertence a esse lugar. Deixe minha filha em paz. Vá embora!” (MYSTÈRE, 1985, 1h6m11s, *tradução livre*). A mãe de Sara predizia, de certa forma, a destruição eminente de seu próprio mundo. Ela sabia que aquele romance não apenas desestabilizaria como também aniquilaria o lugar de seu nascimento – e ela não estava errada. O amor entre Sara e Alexina desencadeia uma onda de devastação capaz de arrastar consigo a tudo e a todos.

(Inspetor) – Sara e a mãe dela me pediram para falar com você. Você sabe que agora ela é casada?

(Alexina) – Isso é verdade?

(Inspetor) – A aldeia se voltou contra ela e a escola foi fechada. Os pais retiraram suas filhas. Você não sabia? O médico se casou com Sara e agora ele está perdendo os seus pacientes para outro médico que atende a 30 milhas de distância!

(MYSTÈRE, 1985, 1h13m40s, *tradução livre*).

Desiludida tanto pelo inspetor quanto por Sara, que aparece no Grand-Hotel apenas para minar os últimos sonhos de Alexina, ela decide pôr fim a própria vida. A última cena de *Mystère Alexina* nos informa que ela “cometeu suicídio por asfixia no quarto das empregadas do Grand Hotel” (MYSTÈRE, 1985, 1h21m50s, *tradução livre*). No seu caso, como no de Herculine Barbin, o contexto do século 19 europeu parece ter garantido a sua breve passagem pelo mundo. O peso daquela nova identidade masculina, bem como a impossibilidade de retorno aos

laços do passado, de voltar para aquele mundo de tapetes voadores e camas mornas, encerram as suas experimentações heterotópicas. Transformada em um *corpo sem lugar*, Alexina é exorcizada dos ambientes femininos, marcada como uma *queer outlaw* e obrigada a se afastar. Não havia lugar para ela por ali, mas também não havia espaço que a acolhesse no mundo dos homens. Isso a condena a viver continuamente nessa fronteira destinada a segregar o masculino do feminino. Mas é justamente por isso que sua história realça como a utopia do século 19 europeu de uma sociedade perfeitamente dividida entre dois sexos exclusivos e irreconciliáveis, não constituiu uma realidade homogênea. O modelo dimórfico da distinção sexual precisou, frequentemente, lidar com suas inconsistências, incoerências e paradoxos – como Alexina. Mesmo nos lugares altamente regulados, nas heterotopias da ilusão, como a dos internatos, os sexos eram feitos e desfeitos na mesma intensidade, amores contraditórios apareciam e mulheres muito diferentes das outras circulavam sem serem notadas.

Minhas minoridades

Segundo Davis Moreira Alvim (2010), Foucault compreende que há uma relação agonística entre poderes e resistências. Os dispositivos de poder atuam, prioritariamente, através da captura e do cerceamento dos múltiplos focos de resistência, gerenciando suas potências criativas. Para Foucault, os poderes normalizam e disciplinam, mais do que reprimem ou proíbem. Gilles Deleuze propõe, porém, outra forma de compreender essa relação. Sua sugestão é a de que os poderes também operam, em certo sentido, de maneira repressiva, pois seus mecanismos e dispositivos trabalham esmagando as pontas de agenciamento do desejo. Os poderes seriam, então, responsáveis por sistematizar as linhas de fuga e *reterritorializar* os movimentos de *desterritorialização*, de modo que o termo *resistência*, em Deleuze, “liga-se menos à noção de contradição e mais às maneiras como um campo social foge por todos os lados” (ALVIM, 2010, p. 202).

Em Deleuze, inverte-se o sentido do termo *resistência* e ele adquire novas nuances. Não são as linhas de fuga que oferecem resistência aos poderes. Ao contrário, são as desterritorializações que aparecem como campo prioritário. *As linhas de fuga antecedem o poder*. São elas que vêm *primeiro*. Esse anteceder não indica, contudo, qualquer tipo de ordem cronológica. As linhas de fuga são primeiras em relação aos poderes pois são elas que constituem a matéria ativa; são elas que os poderes tentarão, da melhor maneira, reterritorializar e colmatar, esmagando suas pontas de agenciamento. Não se trata mais da relação agonística entre poderes e resistências, mas sim de mecanismos de poder que, efetivamente, *resistem* aos movimentos de desterritorialização (ALVIM, 2010). Como explica Alvim (2010, p. 202), para Deleuze, “há um primado do desejo sobre as relações de poder que, na verdade, são formações secundárias, ou melhor, reterritorializações de um fluxo que se desterritorializou”.

Nessa nova perspectiva, os mecanismos de poder atuam de forma reativa, nutrindo-se de forças que compactam com uma linha de segmentaridade rígida, composta pelo controle exercido por grandes conjuntos molares – Estados, instituições, classes – e, também, pela identidade de cada instância, incluindo as nossas identidades pessoais. Isso não equivale a compreender as linhas de fuga como propriamente revolucionárias, ignorar seus perigos particulares e sequer significa uma celebração irrestrita do desejo. Como indicam Deleuze e Félix Guattari (2004, p. 28), o desejo já contém, em si mesmo, microdispositivos de poder; ele pode se revelar como desejo por aniquilamento, desejo pelo que tem o poder de aniquilar, desejo “de dinheiro, desejo de exército, de polícia e de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo”.

Tal concepção do desejo está conectada à proposição genealógica de Nietzsche, sendo permeada por um pluralismo fundamental. Uma mesma coisa, campo social, sujeito, literatura ou acontecimento histórico é composto de endurecimentos, estratificações, segmentaridades e, também, por linhas de fuga, desterritorializações, nomadismos e todo tipo de devires. É possível encontrar, nos mais variados fenômenos, linhas fugidias, moleculares e, igualmente, linhas molares e endurecidas. Essas últimas estão destinadas a impedir a livre circulação das primeiras e a compor aparelhos de captura responsáveis por integrá-las, desviá-las e detê-las. A questão genealógica consiste em saber separar essas diferentes linhas de acordo com as suas qualidades e quantidades particulares. Se os agenciamentos do desejo já comportam, em si mesmo, dispositivos de poder, forças que os impelem à reação, é fundamental saber distinguir entre os movimentos de reterritorialização e desterritorialização que atravessam tais dispositivos.

Segundo Alvim (2010), para Foucault, as resistências funcionam como o outro termo das relações de poder, são focos fragmentados e difusos que se insurgem contra os mecanismos de poder, revelando, ao mesmo tempo e paradoxalmente, os limites de sua atuação. Esses poderes são, contudo, tão difusos e ramificados quanto as resistências que eles pretendem gerenciar, funcionando de forma positiva, inventando modos de vida e de subjetividade. Já para Deleuze, a lógica é outra. Os poderes são essencialmente reativos e trabalham por meio de mecanismos de controle que apreendem e enlaçam as linhas de fuga. Sua atuação é, por conseguinte, secundária, pois as resistências são a força propriamente ativa e inventiva, movimentos que os dispositivos de poder procuram, da melhor maneira, sujeitar e reterritorializar.

O desafio lançado por Deleuze e Guattari é o de pensar a resistência ao lado de uma linha maleável ou molecular, composta por fluxos, intensidades e partículas. Uma linha diferente, não necessariamente melhor, marcada pela desterritorialização de elementos rígidos. Nesse estrato, a resistência compreendida como fluxo desterritorializante não pode ser tomada como simples enfrentamento fragmentário ou foco de luta contra os mecanismos de poder, pois, em certo sentido, são os mecanismos de poder que oferecem “resistência” aos movimentos de desterritorialização (ALVIM, 2010, p. 203).

Seria preciso, então, descartar Foucault? De fato, Deleuze e Foucault apresentam formas diferentes de abordar a relação entre poderes e resistências, mas nada impede que essas ferramentas funcionem conjugadas. A pergunta foucaultiana – *como funcionam os mecanismos de poder?* – se liga a outra interrogação: *contra quais movimentos de desterritorialização esses mecanismos reagem?* Tais questões são, como incita Alvim (2010), um convite.

Em conjunto, Deleuze e Foucault convidam os historiadores para um encontro com *um pensamento historiográfico indomado*, formado pelos espaços da desrazão, do informe, do fluxo instável e do inumano, aspectos antes esconjurados pela

predominância da Razão e pela crença em sua capacidade inesgotável de explicar a História (ALVIM, 2010, p. 205).

Estes espaços – da desrazão, do informe e do inumano – são tocados por Herculine em sua experiência. Daí a importância de compreender as particularidades comportadas pelos conceitos de linha de fuga e resistências. Mais do que efetivar táticas de contra-ataque ao poder, a literatura de Herculine contém criações, linhas de fuga e é arrastada por uma experimentação desterritorializadora. Ela comporta traços comuns às *literaturas menores*, de uma escrita minoritária que, do limiar onde habita, exprime os seus desejos e intensidades capazes de desfazer as regularidades do sistema sexo/gênero. Desenvolvendo-se em um território movediço, no qual masculino e feminino se veem, inusitadamente, despojados de qualquer natureza transcendental, *Minhas Memórias* promove um movimento, precário e esporádico, de minoração da linguagem que define o sentido dos sexos como sendo fixos e diametralmente opostos. Herculine foi, de formas muito singulares, uma autocobaia que promoveu seus próprios experimentos com os sexos, gêneros e agenciamentos do desejo. Ela participa, como na indicação de Paul B. Preciado (2018), de um empreendimento no qual corpo e escrita atuam enquanto plataformas de experimentação. Eis o que faremos quanto a isso:

instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 24).

Junto a Herculine, nos colocaremos em um deslocamento cambaleante e caminharemos, a passos leves, por esse solo experimental do desejo, que percorre múltiplas linhas de expressão; não é forma, mas sim procedimento, meio, processo. Nosso objetivo é seguir os movimentos de desterritorialização empreendidos por Herculine – e que os poderes buscaram recodificar e reintegrar a suas grades fluidas de inteligibilidade. É, em suma, uma tentativa melindrosa e, talvez, insuficiente de acompanhar as tensões criativas que se insurgem no manuscrito *Minhas Memórias* ou, ainda, trata-se de cultivar um pequeno pedaço de uma nova terra destinada a um povo ainda em vias de nascer (DELEUZE; GUATTARI, 2003).



Cobaia de si mesma, Herculine é desterritorializada por excelência. Foge e faz tudo ao seu redor fugir. Escrevendo sua experiência hermafrodita, solitária e estrangeira desde dentro do terreno da distinção sexual normativa, ela ousa falar outra linguagem. Sua literatura força, no seio mesmo do sistema sexo/gênero, a insurgência de intensidades menores. É estranho ou

inusitado considerar que a literatura menor de Herculine se desenvolva no interior mesmo de uma língua maior – como é o caso do francês e da linguagem binária falada no sistema sexo/gênero? Não, mas apenas se interpretarmos a linguagem a partir das relações entre forças. Para Deleuze e Guattari (2003), a língua, na qual se escreve ou se fala, é sempre e de qualquer modo afetada por um forte coeficiente de desterritorialização. O sistema de linguagem, mesmo que seja de uma única língua, é uma enorme caldeira borbulhando misturas esquizofrênicas através das quais se exercem tanto funções de linguagem diferentes como múltiplos pontos de circulação do poder. Numa língua, ou em várias, ventila-se “o que pode ser e não ser dito: lança-se uma função contra a outra, faz-se funcionar os coeficientes de territorialidade e desterritorialização relativos” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 55). Existem, então, movimentos de territorialização e de desterritorialização operando dentro da linguagem. Uma literatura do tipo menor segue, prioritariamente, os fluxos de desterritorialização, inventando novos usos para a língua maior.

Para Deleuze e Guattari (2003) uma literatura é como um novelo: composta de muitas linhas que não são equivalentes e que não possuem o mesmo valor. Há, em qualquer literatura, linhas rígidas e endurecimentos, estratos bem definidos e todo tipo de personificação do sujeito. Essas linhas *molares* pertencem à chamada *literatura maior*. Nelas se expressam, por exemplo, a carga histórica carregada pelos que vivem em determinada época, o peso da cultura que sobre eles se abate. Em contrapartida, também há, em qualquer literatura, linhas fragmentárias, moleculares e todo tipo de devires. Nessas linhas desterritorializadas encontraremos os aspectos da *literatura menor*, essa espécie de força ativa e de potência criativa que emerge no seio mesmo das grandes literaturas. Enquanto a literatura maior colmata e solidifica, reterritorializa e administra, nas literaturas menores tudo é político e passível de adquirir valor coletivo. Elas são o substrato não-histórico da literatura, linhas fugazes capazes de escapar às capturas da identificação.

Uma literatura menor é composta por, ao menos, três características: a desterritorialização da língua, a ligação do individual com o imediato político e o agenciamento coletivo de enunciação. Não se trata de uma questão de escala – literatura grande *versus* literatura pequena –, mas de uma operação no campo da linguagem. A literatura menor é um procedimento de minoração da língua. Ela não se refere à *língua menor* ou *língua dos pequenos*. A literatura menor remete, antes, à língua que uma minoria constrói na língua maior. É de dentro da língua maior que uma literatura menor irrompe, atuando como exacerbação dos fatores particulares de desterritorialização presentes em qualquer língua ou sistema de linguagem. Logo, o termo *menor* não qualifica “certas literaturas, mas as condições revolucionárias de qualquer literatura no seio daquela a que se chama de grande (ou estabelecida)” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p.

43). Sua virtude não se deve ao fato dela ter sido escrita por uma minoria, mas, antes, às suas condições de funcionamento, às tensões que provoca no interior da língua maior, inclinando-a ao elemento coletivo, político e revolucionário – e é apenas o menor que pode ser propriamente grande e revolucionário (DELEUZE; GUATTARI, 2003).

Uma literatura menor também não implica retorno à língua vernácula, reencontro com uma territorialidade primitiva ou redescoberta do misticismo – oculto ou ignorado pelo uso da linguagem burocrática. Ela é, primeiramente, um uso da língua maior “tal como ela é, dentro de sua própria penúria. Ir cada vez mais longe na desterritorialização... à força da sobriedade. E dado a aridez do léxico, fazê-lo vibrar de intensidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 43). Uma literatura menor agencia uma nova sintaxe a partir do uso delirante da língua maior. Nesse processo, o que ela mantém da língua maior é apenas “seu esqueleto ou uma silhueta de papel”, elementos que são extraídos de modo criativo e deslocados em direção a novas intensidades (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 45).

Em *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari (2003) entendem que a torção operada pela literatura kafkiana na língua maior, a invenção de Franz Kafka, está em sua aproximação com a língua alemã de Praga ou Varsóvia, em sua entrada por um sulco linguístico que leva a escrita à inconvenientes e estranhos usos menores da linguagem maior. Criação, em Kafka, de uma língua estrangeira no coração dessa grande língua alemã. Essa literatura menor “não é outra língua, nem um dialeto regional redescoberto, mas um devir-outro da língua, uma minoração dessa língua maior” (DELEUZE, 2008, p. 15). A literatura menor é intuída e inventada por intermédio de um delírio, que arrasta a língua maior aos extremos. Ela esboça a possibilidade de um limiar, algo exterior e estranho à língua maior. Desse limiar, Kafka força sua condição forasteira ao extremo, desdobrando na linguagem maior sua literatura propriamente imigrante. E, afinal:

Quantos é que vivem hoje uma língua que não é sua? Ou então nem sequer a sua conhecem, ou ainda não a conhecem e conhecem mal a língua maior que são obrigados a utilizar? Problema dos imigrantes e, sobretudo, dos filhos deles. Problema das minorias. Problema de uma literatura menor, mas também de todos nós (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 43).

Herculine, como muitos de nós, vive e escreve em uma língua que, de certo modo, não é sua. Após retificar seu status civil, ela abandonou a cidade de La Rochelle e a paisagem rural de sua infância. “Meu último dia chegara. Eu ia finalmente deixar o doce refúgio que testemunhara minhas alegrias. Ia ver o mundo sob um novo aspecto, esse mundo que eu estava longe de conhecer” (BARBIN, 1983, p. 81). Quando escreve as suas memórias, ela está vivendo em Paris sob sua nova condição e não muito longe do suicídio. A sua experiência como forasteira

faz-se sentir vividamente nas *Memórias*. Herculine é uma imigrante pobre, embora altamente qualificada, lutando para sobreviver no cenário urbano da Paris dos 19. Ao mesmo tempo, ela é uma intrusa no mundo do *sexo forte*, o que duplica e reforça seu estrangeirismo.

Criado durante vinte anos entre moças, fui primeiramente camareira. Aos dezesseis anos entrei na qualidade de aluna-professora para a escola normal de... Aos dezenove anos tirei meu diploma de professora; alguns meses depois dirigia um internato renomado na área administrativa de...; saí de lá aos vinte e um anos, durante o mês de abril. No final desse mesmo ano eu estava em Paris na estrada de ferro... (BARBIN, 1983, p. 92).

A condição de pobreza também lhe é estranha. Herculine era filha de uma governanta e perdeu o pai muito jovem. “Mal conheci meu pobre pai. Uma morte fulminante arrebatou-o muito cedo da doce afeição de minha mãe, cuja alma valente e corajosa tentou lutar contra as terríveis invasões da pobreza que nos ameaçava” (BARBIN, 1983, p. 14). Seu intelecto e perspicácia garantiram, contudo, que ela crescesse nos espaços confortáveis dos mais abastados. “*Dotada*, como eu era, de uma verdadeira aptidão para os estudos sérios, logo tirei proveito disso” (BARBIN, 1983, p. 17). Em Paris tudo isso mudou, como atesta a descrição do quartinho onde seu corpo foi encontrado.

Eis o estado que apresenta esse infeliz que encontramos num miserável reduto, como existem ainda muitos em Paris, e que os progressos incessantes da higiene farão talvez desaparecer. Uma cama feita, uma mesa pequena e uma cadeira, compõe toda a mobília do local onde mal cabem quatro pessoas. Um pequeno fogão, do qual restam apenas cinzas, encontra-se num canto ao lado de um farrapo contendo carvão (GOUJON, 1983, p. 122-123).

Além disso, estar só era outra coisa incomum. Apesar da solidão ser um tema marcante em sua escrita, Herculine cresceu nos ambientes coletivos da criadagem, orfanatos, internatos e conventos.

Graças a influência de um administrador, membro distinto da ordem dos advogados da cidade, fui *admitida* no santo estabelecimento [Hospital Civil e Militar de Saint-Jean-d'Angély], onde me tornei objeto de atenções especiais, enquanto crescia entre os órfãos criados neste comvente asilo (BARBIN, 1983, p. 14).

Tudo me espantava no início; a visão daqueles pátios cheios de crianças ou de doentes, o silêncio religioso daqueles longos corredores, cortados apenas pelos lamentos de dor ou pelos gritos de agonia dos que sofriam. Tudo aquilo me comovia, sem no entanto me apavorar.

As mães que me cercavam, oferecendo aos meus olhos seus sorrisos de anjo, pareciam me amar tanto!

Eu não tinha medo ao lado delas e ficava muito feliz quando, colocando-me sobre os joelhos, uma delas me dava o rosto para beijar!

Logo conheci minhas companheiras e rapidamente gostei delas. Elas também gostaram de mim. Eu me sentia objeto de predileção quase respeitosa, talvez porque as pobres crianças compreendessem o quanto a sua sorte era diferente da minha. Eu

tinha uma família, uma mãe, e isso, mais de uma vez, foi motivo de inveja entre nós. Essa inveja, compreendi melhor mais tarde (BARBIN, 1983, p. 15).

A boa madre M... [...] avisou-me que eu seria confiada aos cuidados de outrem. Graças a sua influência, conseguiu que eu fosse aceita no convento das Ursulinas [...] Rápida e facilmente, naquele santo lugar, fiquei sob a égide de uma afeição que instintivamente me orgulhava e me fazia feliz.

O internato era numeroso e, como já disse, se compunha especialmente de meninas que deveriam ocupar mais tarde um certo lugar na sociedade, fosse pelo berço ou por sua posição de fortuna [...] Todas me amavam, e devo dizer que não experimentei por parte delas hostilidade alguma (BARBIN, 1983, p. 16-17).

Embora ela sempre tivesse “um distanciamento instintivo do mundo, como se houvesse já compreendido que viveria nele como um estrangeiro” (BARBIN, 1983, p. 13), em Paris, a dureza da solidão transforma-se em cruel isolamento.

Meu Deus, o que me resta então? Nada? A fria solidão, o sombrio isolamento... Oh! Viver só, sempre só, no meio da multidão que me cerca, sem que nenhuma palavra de amor venha me alegrar a alma, sem que uma só mão amiga venha se estender para mim! Que castigo terrível, e inominável! Será que há alguém que possa me compreender? (BARBIN, 1983, p. 87).

Pesado para os outros e para mim mesmo, sem nenhum amor, sem nenhuma dessas perspectivas que ao menos às vezes vêm iluminar com um raio doce e puro a face daquele que sofre... Mas não, nada. Sempre o abandono, a solidão, e o desprezo ultrajante (BARBIN, 1983, p. 101).

Do pequeno quarto em Odéon, bairro pobre onde morava, Herculine escreve sua solidão e estrangeirismo numa *língua morta*. Escreve como se escreviam nos conventos e internatos de sua juventude e, com esse arcaísmo, flexiona na escrita uma certa maneira de viver.

Arrancada por antecipação de seu corpo virgem, entreviu com beatitude a luminosa claridade de um mundo imortal, resplandecente, onde sua permanência futura é desejada. *Oh, quem poderia julgar os impulsos de pura embriaguez de uma alma que nada tem de terrestre e humano?! E com que olhos contempla esse horizonte fechado, onde se agitam tantas paixões, tantas cóleras odiosas, tanta materialidade? E é em mim que lançais vosso insultante desprezo [...]*

E teríeis acaso o direito? Como poderíeis homens degradados, mil vezes aviltados, e para sempre inúteis, joguetes desprezíveis e desprezados de criaturas corrompidas de quem vos vanglorias de uma conquista. Poderíeis acaso reprovar o sarcasmo e o ultraje? Ah! Ah! Permanecei orgulhosos de vossos direitos (BARBIN, 1983, p. 93, *grifos nossos*).

Foucault (1983, p. 5) identifica que o estilo de Herculine é “gracioso, afetado, alusivo, um pouco pomposo e em desuso”, de modo que sua narrativa escapa “a todas as capturas possíveis da identificação”. Da condição de imigrante em sua própria língua e nação, dessa existência em um modo de vida misterioso, Herculine divisa para si um território outro de escrita. Seu estilo é mais semelhante ao do século 18 que ao de sua época. Há, aqui, uma primeira linha menor que se desenha em sua narrativa.

Esse resultado inevitável que eu já tinha previsto, e até desejado, me amedrontava agora como um crime revoltante. Definitivamente eu o tinha provocado, e tive que fazê-lo, sem dúvida; mas quem sabe? Talvez eu estivesse agindo contrariamente ao meu dever. Será que essa brusca mudança que ia me colocar em evidência de um modo tão inesperado não ofenderia o pudor? [...] Ah, mas infelizmente eu não pensei nessa possibilidade antes. Agora era tarde. Fui levada pelo impulso de um dever a ser cumprido. Eu não podia imaginar! (BARBIN, 1983, p. 77).

Da impossibilidade pulsante de seu não-lugar no mundo, desse *entre* que ela insiste em ocupar, Herculine fala de um lugar que ainda não existe ou cuja possibilidade é apenas virtual – e encontrá-lo pode fazer valer a morte. “Lá está a morte, o esquecimento. Lá, sem nenhuma dúvida, o infeliz exilado do mundo encontrará finalmente uma pátria, irmãos e amigos. Lá haverá lugar para o proscrito” (BARBIN, 1983, p. 96). Ela se vê, então, diante da impossibilidade de não escrever, pois escrever é sua maneira de encontrar qualquer escapatória, de forjar uma saída através da linguagem e, quem sabe, de criar um outro mundo para seu corpo proscrito. “Não havia lugar pra mim nesse mundo que me evitava e considerava maldito” (BARBIN, 1983, p. 13). Foi preciso, por meio da escrita literária, inventar seu próprio mundo, encontrar seu próprio território.

Embora sua condição feminina tenha parecido, em certo momento, insatisfatória, tendo ela desejado ardentemente experimentar um mundo ainda desconhecido – “O desejo pelo desconhecido me tornara egoísta e me impedia de lamentar os laços tão queridos que eu, por minha própria vontade, iria romper” (BARBIN, 1983, p. 78) –, Herculine não encontra função no mundo masculino. Sua situação como imigrante do *sexo forte* ocasiona a pobreza e o desemprego em que viveu seus últimos anos.

Pois cheguei a esse ponto. A realidade me sufoca, me persegue. O que vai ser de mim? Eu ignoro. Onde encontrar para amanhã o pedaço de pão que nos é dado pelo trabalho? Terei que pedir esmola, roubar? Cansado, nessa Paris que eu amo porque aqui sou esquecido, precisarei espiar à noite a passagem de um homem feliz que me fará um insulto, me apontando a um agente de segurança? A que porta devo bater ainda? (BARBIN, 1983, p. 96).

Esse corpo pequeno, frágil, perpetuamente adoecido, não parecia apto a realizar as atividades ditas masculinas. Embora Herculine fosse professora, administradora, aluna aplicada, devoradora de livros e exímia conhecedora da gramática, nenhuma dessas qualidades é valorizada no seu novo universo masculino. Nele, tudo o que se vê é sua delicadeza, sua pequenez e seu semblante empalidecido.

Depois de muitas tentativas, a agência de empregos decidiu me dar uma carta de apresentação a uma dama que procurava um criado [...] “Aqui”, me disse a dama,

“com um pouco de boa vontade você poderia aprender em pouco tempo o serviço. Mas você me parece muito fraco e delicado para esse tipo de trabalho. Não posso, portanto, lhe aceitar em minha casa”. Fui mandado embora. Infelizmente, ela tinha dito a verdade. Sou fraco e minha aparência é doentia. Com esse aspecto só se encontra lugar num hospital. E será lá sem dúvida minha última etapa (BARBIN, 1983, p. 99).

Em Paris, Herculine faz parte de uma multidão de expatriados e proscritos. Sua condição de imigrante se soma a sua condição de estrangeira do próprio gênero. Isso faz dela alvo de desprezo – “como a um deserdado, um sem-nome!” (BARBIN, 1983, p. 93). Sem pátria, na incompletude do gênero masculino e expropriada da condição humana, ela está só e envergonhada.

Não há entre as mulheres desprezíveis que me sorriram e beijaram, uma que não tenha recuado de vergonha em meus braços, como se tocasse um verme. Sim, é verdade. Mas não amaldiçoarei ninguém. Passei por todas elas sem tocá-las. Homem! Não enlameei meus lábios com perjúrios, nem meu corpo com hediondas cópulas. Não vi meu nome ser arrastado na lama por uma esposa infiel. Todos esses flagelos imundos que vocês, homens, expõe ao dia claro me foram poupados (BARBIN, 1983, p. 92).

Herculine é desprezada pelas mulheres, incapaz de manter-se em uma ocupação rentável e excluída do mundo masculino, que um dia almejou conquistar ao lado de Sara, seu grande amor. Um casamento, quem sabe, filhos e uma família: nenhum desses sonhos viraria realidade. “Digo infundáveis sofrimentos porque eu também sonhei com aquelas noites delirantes, com aquelas paixões ardentes que só me foram reveladas pela intuição” (BARBIN, 1983, p. 94). Herculine vive solitários últimos anos. Restou fazer da solidão um modo de agenciamento.

Generosamente, instantaneamente, rompi com todas as lembranças do meu passado. Ainda jovem, me enterrei viva nessa eterna solidão que encontro em todos os lugares, por entre as multidões, como no mais ignorado dos retiros. Minha razão perdida me foi restituída. Com ela reencontrei a paz, o esquecimento, a felicidade (BARBIN, 1983, p. 95).

Esse exílio acaba aproximando-a da escrita. Sua situação é extraordinária demais, menor demais e intragável demais para não ser narrada. “De vez em quando eu me perguntava se não estava sendo joguete de um sonho impossível” (BARBIN, 1983, p. 77). Ao mesmo tempo, sua condição forasteira amplificada ao infinito faz da escrita algo impossível. Existe a impossibilidade de não escrever e, igualmente, impossibilidade de escrever no francês de Paris, no francês dos *Homens*, falado por essa “forma de expressão dominante que pretende se impor a toda a matéria” (DELEUZE, 2008, p. 11). Deleuze e Guattari (2003) alertam para o fato de que uma literatura menor não é, a rigor, produzida por uma minoria. Mas é com o corpo que Herculine escreve. Seu corpo é inseparável da zona fronteira ocupada por ela em uma

sociedade impregnada de hierarquias sexuais. Do mesmo modo, é sua circunstância singular e ambivalente que fomenta curiosidade nos psiquiatras e médicos, instigando o poder, com sua língua maior, a olhá-la mais de perto. Eis o paradoxo de sua situação: o indizível de sua existência só pode ser lido por nós porque uma armadilha luminosa do poder foi lançada.

Alheia ao individual, o caldo fervilhante de uma literatura menor são suas peculiares condições internas, que permitem produzir escrita e política a partir dos “*agenciamentos coletivos de enunciação* – e a literatura exprime esses agenciamentos” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 41). Como afirma Deleuze (2008), este é último movimento empreendido por uma literatura menor: pôr em evidência a possibilidade de invenção de um povo, a possibilidade de outra vida. Na literatura menor, confabula-se com adjacências abertas por esses povos nômades, imigrantes, animalescos, tomados por um *devenir revolucionário*. Uma das potencialidades virtuais da literatura menor está em inventar um povo que ainda falta, em extrair dos sulcos da linguagem maior delirantes funções menores, criando outros mundos. Uma literatura menor busca, prioritariamente, exprimir os povoamentos menores de uma língua, os desvios que o nomadismo opera na linguagem. Isso não significa conclamar um povo a dominar o mundo ou a habitá-lo dentro de sua heterogeneidade. Trata-se, antes, de estar em contato com um povo que ainda não surgiu e cuja possibilidade de invenção é propriedade literária. Escrever “não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida. A literatura está sempre ao lado do informe, ou do inacabamento” (DELEUZE, 2008, p. 11).

Na literatura menor, a enunciação singular já está conectada às enunciações coletivas, expressas por um povoado virtual, “sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida” (DELEUZE, 2008, p. 11). Não é possível, portanto, descortinar o sujeito ou o autor por trás da narrativa – problema das grandes análises biográficas ou do contexto histórico. Uma literatura menor só se instala quando se descobre “sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau” (DELEUZE, 2008, p. 13). Isso não quer dizer que “todo pessoal é político”, como gostariam alguns. As duas primeiras pessoas do singular não servem como condição para uma enunciação do tipo menor. Elas são apenas fantasmas da língua maior, que transformam rapidamente o indefinido em pronome pessoal ou possessivo, reduzindo sua potência (DELEUZE, 2008). Não se desencadeia agenciamentos menores a partir desta ou daquela enunciação de um sujeito individual, mesmo quando essa enunciação é rigorosamente transformada em questão política. Uma literatura menor emerge apenas quando faz nascer em nós uma terceira pessoa que nos destitui, precisamente, do poder de dizer *Eu*.

A situação fronteira – ocupada por Herculine em sua vida pessoal e em sua própria narrativa – coloca-a diante da disposição para “exprimir uma outra comunidade potencial, de

forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade. Como o cão das *Pesquisas* que na sua solidão faz apelo a uma *outra ciência*” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 40). Herculine escreve como um rato constrói uma toca, encontra uma saída ou força uma entrada. Esse *como* não funciona enquanto metáfora. Não há, é claro, semelhanças entre o seu comportamento e o de um rato; sequer ligação entre a sua performance e a de um homem. Sua literatura provoca, antes, um devir no qual se torna impossível falar *dela mesma*, de um rato, de uma mulher ou de um homem. Cada um desses elementos (homem, mulher, rato) desterritorializa um ao outro, formando uma “conjunção de fluxos, num continuum reversível de intensidades” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 48). Herculine escreve *como um rato* porque, do limiar de sua condição fronteira, ela se vê metamorfoseada em rato de seu próprio laboratório de experimentações de gênero.

Da pobreza e de seu pequeno quarto em Odéon, Herculine escreve como um rato, força a presença da toca na parede, abrindo fissuras e linhas de fuga na língua francesa, que só sabe repetir o mantra “homem ou mulher, mulher ou homem e nada mais”.

Minha natureza angelical, paira sobre todas as vossas inomináveis misérias, pois me disseste que não há lugar para mim em sua estreita esfera. *A vós a terra, a mim o espaço sem limites*. Acorrentados pelos laços dos vossos sentidos grosseiros, vossos espíritos não podem mergulhar no límpido mar do infinito, onde minha alma em desvario por sobre vossas praias áridas, sacia a sua sede (BARBIN, 1983, p. 93, *grifo nosso*).

Herculine é, para o sistema sexo/gênero, uma visitante inconveniente, constrangendo-o com seus sonhos impossíveis. Tal qual uma inventora de si, ela descobre as condições literárias para estabelecer uma zona de afinidade com o indizível da não-identidade. Decerto, essa existência entre um gênero e outro – ou entre um gênero e nenhum outro – será, mais adiante, realocada na esquematização maior do poder. “Pobre insensato que fui; eu tinha a felicidade, a verdadeira felicidade nas mãos, e fui deliberadamente sacrificá-la a um tolo medo!!!” (BARBIN, 1983, p. 81). Para arrancá-la de seu limbo da não-identidade, seria preciso reterritorializar esse corpo dúbio pela adequação a *Um verdadeiro sexo*. Eis o exorcismo que os saberes jurídicos e científicos operaram em Herculine: a reestruturação de sua existência diabólica em um sexo verdadeiro, apreensível e inteligível em seus sacralizados sistemas de decodificação corporal. Esse movimento de reterritorialização é dependente da enunciação do sexo de Herculine em termos maiores, nos termos binários da linguagem do sistema sexo/gênero. Ironicamente, ele se concretiza numa sentença cuja contradição interna é inevitável: *ela é um homem*.

Se há o exercício de certas funções de poder pela linguagem, há, também, movimentos de desterritorialização, que inflexionam potencialidades inventivas desde o interior da linguagem maior. Mesmo que o léxico do sistema sexo/gênero seja árido, é possível excitar as suas

palavras com intensidades inéditas. Com sua literatura menor, Herculine abre o sistema de codificações corporais para outras experimentações, tensionando, de dentro na língua maior, possibilidades de fazer dela um uso próprio, de fazer da própria língua um uso menor. Quer dizer, mesmo uma língua maior como o francês – no qual são escritos os exames médicos e as autópsias do corpo suicida de Herculine – é suscetível de um uso que faça correr suas linhas de fuga criativas, promovendo, por exemplo, uma desterritorialização intensiva de sua função médico-jurídica. Isso porque uma língua de literatura menor desenvolve, a seu próprio modo, *tensores* ou *intensivos*. Ela desdobra as “tensões interiores de uma língua”, criando utensílios linguísticos que permitem incliná-la ao limite ou ultrapassá-la, “marcando um movimento da língua para os extremos, para um além ou aquém reversíveis” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 48-54).

Se há territorialidades duras na linguagem, há, também, movimentos de desterritorialização que levam a outros usos da língua. Para Deleuze e Guattari (2003), o ato de falar já é, em si, um ato de desterritorialização da boca, da língua e dos dentes, da função de mastigar o alimento para a função de emissão do som. Não obstante, a língua tende a compensar sua desterritorialização, reterritorializando-se em sentido. A língua é, por excelência, órgão do sentido, de experiência tátil com o alimento ou qualquer outra coisa que ela lamba e que o dente morda e a boca engula. Pela fala, a língua é desterritorializada de sua função como órgão sensitivo. Para que a língua possa se reterritorializar, a fala precisa ser organizada em função do sentido, nomeando a matéria e injetando inteligibilidade ao que é falado. Abandona-se o balbúcio do bebê ou a repetição constante da criança em nome de um novo formato. A palavra inteligível, expressa pela língua, reterritorializa a função de pura sonoridade exprimida pela fala; ela dirige as suas linhas de expressão à matéria que pretende enunciar e ao sujeito que a enuncia. Em uma palavra: reterritorializada, a língua almeja tornar-se instrumento do sentido. Do mesmo modo, o discurso científico tende a reterritorializar esse sexo desterritorializado de Herculine, enquadrando-o no masculino e organizando o seu corpo hermafrodita em torno do que foi tomado como sua *verdadeira identidade sexual*. Com o nascimento de Abel, seu corpo é cravejado de sentidos *masculinos* pela língua maior do poder. Ela é arrancada da indizibilidade.

Uma literatura menor tende, por outro lado, a esvaziar ou neutralizar o sentido, aproximando-se dos extremos e se avizinando dos limiões. Deslocada do indivíduo, ela parte em direção aos agenciamentos e contamina o todo o enunciado inteligível com um forte coeficiente político, coletivo e revolucionário (DELEUZE; GUATTARI, 2003). Em uma literatura menor o enunciado não depende de um sujeito de enunciação nem está endereçado ao sujeito do enunciado, pois o próprio enunciado já foi afetado por agenciamentos coletivos. Isso não quer dizer, contudo, que não haja individualizações ou generalizações. Significa apenas que a literatura menor

segue um processo inverso, fazendo nascer, da própria generalização, uma experiência singular. Como personagem de sua literatura, Herculine é perfeitamente individuada. Ela não é imprecisa nem geral. Mesmo Alexina, esse íncubo escorregadio, resguarda a sua individualidade. Ocorre que Herculine é levada por uma visão que a arrasta ao informe, um devir potente demais para ela. O vislumbre da possibilidade de pertencer ao outro sexo, o amor pelas mulheres – essas criaturas iguais e dessemelhantes –, pelos livros, por conhecimento, por algo inalcançável, por outro mundo. Cada um desses traços individuais a arrasta por uma linha de feitiçaria na qual ela ganha a potência do indefinido, do indiscernível e do indizível. Já não se trata mais de *do* homem, nem *da* mulher, mas sim de *um* hermafrodita do século 19, imprimindo as suas operações singulares na linguagem maior.

Pela linguagem maior do sistema sexo/gênero, o masculino e o feminino ganham sentido. A narrativa de Herculine, por outro lado, produz uma justaposição ou proliferação indiscriminada de sentidos. Feminino e masculino são, nas *Memórias*, nada mais que artifícios flutuantes, dos quais se extraem usos puramente intensivos. *Ele, ela, homem, mulher, heterossexual, homossexual*: cada um desses sujeitos de enunciação é deslocado de suas condições de enunciação. O léxico do sistema sexo/gênero é enfadonho e estéril. Herculine, criadora de si mesma, descobre uma maneira de pairar sobre ele, afetando-se em sua própria travessia pelo deserto e, no caminho, desestabilizando a linguagem que determina o sentido dos sexos como diametralmente opostos. Do coração de Paris e do seio de um intrincado sistema sexo/gênero, Herculine segue um movimento de desterritorialização do francês maior. Seu estilo não é exatamente do século 18, tampouco o do século 19; não é precisamente o dos internatos e sequer se assemelha ao dos clássicos. Sua escrita eclode, antes, de um uso intensivo da língua; faz falar o não-dito e flexiona a sistemática língua maior para um uso menor – “porque a gota d’água transformouse em mar, invadindo todas as potências do meu ser” (BARBIN, 1983, p. 95).

As *Memórias* são escritas a partir de um uso propriamente hermafrodita do francês – um *hermafroditês* –, no qual os pronomes femininos e masculinos trepam uns nos outros por sua própria conta, independente do sujeito que os enuncia. Eles funcionam como um esqueleto da língua maior ou *língua de papel*, dobrável e altamente dissolvível. Ao se desfazer da dureza dos pronomes, Herculine nubla tanto o sujeito da enunciação como a matéria que se pretende enunciar. Com sua sobreposição de pronomes e denominações – ele/ela, querido/querida, meu doce Camille/minha doce Camille – ela tensiona, nesses territórios bem-marcados do sistema sexo/gênero, uma outra experimentação, abrindo-os a novas operações criativas. Um hermafrodita não pode enunciar seu sexo e seu sexo não pode ser enunciado. Herculine é inominável na literatura maior. “Há entre mim e eles um abismo, uma barreira intransponível... Eu os desafio, a todos” (BARBIN, 1983, p. 95).

Herculine, do mesmo modo, não fala meramente de si. Não se trata da narrativa de sua história, seu passado ou sua memória familiar floreada. Trata-se de falar a voz de um povoado nascente que, em séculos posteriores, integrará uma multidão *high-tech* de experimentadores de gênero, criaturas que são parte organismo, parte ficção sociopolítica. Em sua escrita solitária, Herculine se funde à enunciação coletiva dos heróis de seu povo: esses proscritos da raça humana, povoado de anormais, monstruosas e diabólicas existências. Sua literatura é, em primeiro lugar, *assunto do povo*, de um povoado qualquer que ainda não era conhecido ou que ainda aguardava as condições para nascer. “Não sei que estranha cegueira me fez sustentar até o fim esse papel absurdo. Talvez tenha sido a sede do desconhecido...” (BARBIN, 1983, p. 105).

Herculine sobrecarrega o sistema sexo/gênero com suas próprias penúrias, com a potência do território indefinido e indizível que sua existência dúbia ocupa. Ela encharca feminino e masculino com múltiplos sentidos e, concomitantemente, priva-os de sentido. Herculine não é inocente quanto ao seu sexo e sim ardilosa. Inventava para si um corpo feminino e, quando esse já não é o suficiente, forja as vias de acesso ao corpo e aos prazeres ditos masculinos; embaraça o sistema sexo/gênero com as suas contradições internas, burla suas regras de operação, estressa-o ao limite. E um sistema “estressado fica enlouquecido; seus processos de comunicação entram em colapso”, ele se torna parcialmente inoperante quanto a função de gerenciamento das fronteiras (HARAWAY, 2009, p. 65).

Das pobreza da língua maior do sistema sexo/gênero, a literatura menor de Herculine emerge como uma linguagem de inteligência artificial, composta e recomposta em sua própria travessia pela aridez do léxico. Herculine escreve *como um rato*, pois, em certo sentido, não se sente humana: ela se avizinha mais dos demônios, monstros e quimeras. Sua literatura menor agencia uma nova sintaxe, exprimindo a artificialidade inevitável das categorias de sexo, gênero e, também, de humanidade. Sua luta é sempre uma luta de vida e morte com as estratégias que, sucessivamente, a inscrevem no gênero e a afastam dele. Viver entre mulheres era ocupar um lugar que não lhe pertencia e viver entre os homens se tornou um suplício. O que restava para ela?

Se for possível ler Herculine a contrapelo, perceberemos que, de sua condição fronteira, desdobra-se algo além de seus infundáveis sofrimentos. Ao operar sua singular metodologia de escrita, Herculine desencadeia questionamentos quanto a mitologia política da humanidade original, do sexo e gênero como elementos generativos do corpo humano. De sua narrativa eclode todo um potencial de subversão da teleologia que concebe o corpo como uma unidade autolimitada, fundada a partir do sexo biológico e de suas expressões. Seu corpo, embora plenamente textualizado, é ilegível para o sistema sexo/gênero, carecendo de uma reinscrição tão constante quanto teatralizada. Para ocupar o papel como homem Herculine precisou,

inicialmente, vestir-se como homem, fantasiar-se com seu novo gênero, despojar-se dos antigos disfarces e aperceber-se como dotada de um *verdadeiro sexo*. E esse *sexo*, embora ela tivesse consciência de sua presença, só pôde ser lido termos maiores quando a medicina, articulada ao poder jurídico, instituem a veracidade expressa por sua anatomia. “Na parte superior, encontra-se um corpo peniforme, com 4 ou 5 centímetros de comprimento de seu ponto de inserção à extremidade livre” (RELATÓRIOS, 1983, p. 116-117). “Por julgamento do tribunal civil [...] que o nome de Abel seja substituído ao de Herculine” (DOCUMENTOS, 1983, p. 139). Antes que Abel pudesse nascer, foi preciso, em primeiro lugar, produzir médico e juridicamente o pertencimento de Herculine ao masculino; foi preciso, portanto, renomear seu sexo para que ele se tornasse inteligível nos termos do poder. Ela, agora, poderia ser um homem.

Herculine extrapola a noção de linearidade ou originalidade do corpo humano, dispersando as funções generativas que são atribuídas aos sexos e aos gêneros, reforçando seu caráter ficcional. Como oráculo de seu tempo, ela já previa o que o sistema sexo/gênero e o dispositivo de sexualidade iriam se tornar no século 20, colocando em questão a mitologia do corpo sexuado enquanto lugar de uma verdade natural e imutável. “Para que me atirar num futuro que era no mínimo incerto? Unicamente porque eu acreditava estar envolvido com ele” (BARBIN, 1983, p. 104). Herculine é esse estado nômade, escorrendo indefinidamente pelos muros e fronteiras descontínuos do sistema sexo/gênero, produzindo suas fricções na política de distinção sexual. Como simulacro do gênero, vivendo nos limiares de sua construção fantasiosa, Herculine é uma cópia, uma paródia do gênero que não pode ser remetida a nenhum modelo original. Acompanhando as sugestões de Donna Haraway (2009), compreendemos que as experimentações de Herculine com o seu próprio sexo implica potentes fusões e perigosas possibilidades, componentes de um necessário trabalho político e revolucionário.

Com Herculine o sexo adquire um caráter essencialmente prostético. Sua escrita tensiona a fronteira entre ficção científica e realidade social, exprimindo a realidade do sexo como aquilo que ela é: uma ilusão de ótica. Nem plenamente humano nem totalmente maquínico, o sexo de Herculine se assemelha mais ao que Haraway (2009) nomeou *sexo-ciborgue*. O mito do ciborgue emerge como procedimento político e coletivo de transgressão das fronteiras, como a ontologia política do final do século 20. Derivado de um processo replicativo, e não apenas reprodutivo, a originalidade do sexo-ciborgue reside na sua capacidade de proliferar indiscriminadamente as fronteiras que intentam separar o “corpo natural” de outras fatalidades e, também, na transgressão inevitável dessas mesmas fronteiras. O sexo-ciborgue não é orgânico e menos ainda ficcional. Ele é o fruto bastardo da relação entre realidade orgânica, virtualidade e tecnologia. Para Haraway (2009, p. 37), desde o século 20 nós somos todos ciborgues,

“quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquina e organismo”. O ciborgue é a nossa ontologia, a ficção política dos nosso século. Herculine já predizia a sua chegada.

Inconclusão

As últimas páginas da autobiografia *Minhas Memórias* são escritas de maneira fragmentada e desconexa. A Herculine que se expressa ali está distante daquela do início da narrativa. Existem algumas razões para isso. O descontentamento com o manejo médico dos seus relatos, a solidão, o desemprego e a pobreza podem ser citados como algumas delas. Há, contudo, particularidades no desfecho das *Memórias* que solicitam uma interpretação mais delicada: as últimas páginas do manuscrito remetem a um momento no qual Herculine passou por dois processos distintos: uma *transformação* das forças e, em seguida, uma *transmutação* da vontade de potência. Esse último processo foi, entretanto, barrado e permaneceu incompleto. Assim, a *inconclusão* dessa tese será dedicada a uma análise trôpega e inconsistente, tal qual o trecho final das *Memórias*.

Para traçar esse esboço, é preciso começar retomando uma pequena questão genealógica: *como a força ativa se torna reativa?* Primeiro, a força é separada do que ela pode; segundo, inverte-se a relação de forças; e, enfim, projeta-se uma imagem reativa da própria força. Essa é, contudo, uma formulação incompleta. Falta a sua conclusão: a transvaloração dos valores. A transformação ocorre quando as forças ativas se tornam reativas. Na transvaloração se trata, diferentemente, dos meios percorridos pelas forças reativas para se tornarem, mais uma vez, ativas.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (2014) utiliza quatro personagens para explicar o retorno do devir ativo das forças: o espírito, o camelo, o leão e a criança. São três as transformações que permitem a chegada da criança ou, em outras palavras, a transmutação derradeira das forças reativas. O espírito se converte em camelo, o camelo se torna leão e, por fim, o leão se transmuta em criança. O espírito, segundo o filósofo, é uma força na qual habita a reverência ao mundo superior e, por isso, ele tende a se ajoelhar. Ao se colocar de joelhos, recebe sobre si uma carga para ser transportada pelo deserto. Está feita a primeira transformação. O camelo emerge tomando como virtude o carregamento dos valores estabelecidos. No deserto, o camelo se transforma em leão, dirigindo a crítica aos valores pesados que sustenta em suas corcovas e se voltando contra o último dos deuses, tornando-o seu inimigo. Ao “tu deves”, expressão de uma ordem vinda de cima – e prontamente obedecida pelo camelo –, o leão responde “eu quero”. O grande felino reivindica para si a liberdade de criar valores. Enquanto animal predador e ladrão, o leão ainda é, porém, incapaz de criar.

Pertence ao leão se transmutar em criança, tornar-se força da inocência e da leveza, do esquecimento, do recomeço, do jogo e da roda que gira em torno de si mesma. Nietzsche (2014)

toma a criança como força e vontade de criação, como potência para a leveza e para a dança, que passam a existir apenas a partir da ausência ou do aniquilamento do peso carregador do camelo e do impulso destrutivo do leão. A criança, por conseguinte, vem por último no processo de transmutação das forças. Ela é a inocência, “o esquecimento, um recomeço, um jogo, uma roda que gira sobre si, um primeiro movimento, um sagrado dizer ‘sim’” (NIETZSCHE, 2014, p. 36). A criança pode criar pois é leve o suficiente para dançar. Há, aqui, uma inversão da suposta cronologia infantil. O camelo (carregador) e o leão (destruidor) vêm primeiro, já a criança nasce depois e não aparece, simplesmente, na expulsão de um pequeno corpo do útero, mas sim por uma conjunção de forças que é criativa e criadora.

Herculine conhece os estágios de transformação da força. Ela é um tipo ativo, mas um tipo ativo tornado reativo, um tipo ativo introjetado e no qual as forças ativas se voltaram para dentro. A força reativa atua em três vetores: primeiro, recorre à utilidade, à adaptação e à limitação parcial; segundo, separa e administra a potência da força ativa, promovendo o triunfo dos fracos; e, terceiro, quando vitoriosa, instaura um reino da reação e da escravidão, quando tudo passa a ser visto de uma perspectiva negativa (ALVIM; MAÇÃO, 2018). E não foi precisamente isso que ocorreu à Herculine? Primeiro, ela foi arrancada de seu *limbo-feliz* e obrigada a se adaptar a um sexo cujo parâmetro de definição é utilitário e parcial. Segundo, separada da potência de afirmar, quer dizer, da potência de encontrar alegria na diferença, ela se viu perdida em outro mundo, um mundo onde os fracos triunfaram e onde a sua própria diferença engendra piedade ou desprezo. Por último, uma vez que as forças ativas do antigo mundo foram derrotadas, tudo se torna reação e o devir, antes afirmativo, envereda-se pelo deserto onde a vida passa a ser depreciada.

Herculine não deixa, é claro, de ter um papel fundamental no processo e, em muitos sentidos, ela deseja e se aproxima do reativo.

Sob os meus passos colocaste um abismo cada vez mais profundo, no qual não posso mergulhar sem sentir uma horrível vertigem. Tenho às vezes a impressão de que esse solo minado vai se desfazer sob os meus pés e me tragar para sempre! (BARBIN, 1983, p. 95).

Herculine sofre com certa *ausência* enigmática e profunda, incompreensível para os médicos que a visitaram. Talvez sua vida tivesse sido um pouco mais fácil se alguns deles fossem genealogistas.

A ausência nada mais é que o vazio, e o vazio é o melhor amigo do niilismo. É por ele, por seu intermédio, que Herculine aceita o peso dos valores superiores à vida.

meu coração se fechou. Seria o presságio do futuro sombrio e ameaçador que me esperava? Será que o veria surgir tão logo entrasse nesse frágil barquinho que se chama mundo?

Ai de mim! Conheci a realidade cedo demais!... Aquela violenta tempestade foi apenas o prelúdio do que viria a me atormentar depois! (BARBIN, 1983, p. 22).

Acompanhada pelo vazio, ela faz sua jornada pelo deserto: o caminho particular do niilismo. Para Gilles Deleuze (2018), na palavra niilismo, *nihil* significa *vontade de nada* e negação como qualidade da vontade de potência. Em seu primeiro fundamento, niilismo significa, por conseguinte, “valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se expressa nesses valores superiores” (DELEUZE, 2018, p. 189). O *valor de nada* é o primeiro estágio do niilismo, onde a vida assume um sentido negativo. Quais são os sintomas do *niilismo negativo* em Herculine? A depreciação da vida em nome dos valores superiores: o casamento, a família, os filhos, o dever e, finalmente, Deus. Impedida de realizar seus projetos, justamente por conta de “sua” diferença, Herculine faz deles projeções e da ausência um agonizante martírio. Restavam-lhe apenas o peso de suas decisões e as corcovas dispostas a carregar as dores particulares de sua penitência.

Eu era jovem e ambicionava um lugar naquele banquete do amor. Mas eu não pertencia a ninguém... a não ser Deus. Antes de chegar ao desamor absoluto de uma alma derrotada por sua própria luta, oh! Acreditai, sofri cruelmente! [...]

Foi então que, a última e única felicidade que tive me sendo arrancada, compreendi a extensão de meus deveres e os dolorosos sacrifícios que me impunham (BARBIN, 1983, p. 94).

Uma vez que os valores superiores à vida foram projetados e ficcionados, a vida assume um valor negativo. Antes, ela era depreciada do alto dos valores superiores e negada em nome desses mesmos valores. Agora, “se está sozinho com a vida, mas essa vida ainda é a vida depreciada” (DELEUZE, 2018, p. 190). Já não se trata mais, simplesmente, da vontade de nada. É a própria vida que prossegue “num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivos, avançando sempre adiante, em direção ao próprio nada” (DELEUZE, 2018, p. 1). Herculine foi incapaz de escapar a esse conluio, sendo arrastada, primeiramente, por um niilismo negativo e, depois, por um *niilismo reativo*, no qual a vida e os valores superiores passam a ser desdenhados.

Não mais uma vontade de nada, mas *nada de vontade*. Sara, Deus, as mulheres, os homens, as famílias que passeiam à noite em Paris: em determinado momento, tudo passou a ser desprezado por ela com igual intensidade. Se tomarmos a explicação de Deleuze (2018, p. 190) como inspiração, veremos que, em Herculine, o nada de vontade já não era apenas “mais um sintoma para uma vontade de nada, mas, em última instância, uma negação de toda vontade, um *taedium vitae*”. “Senhor! Senhor! O cálice de minhas dores ainda não está vazio! Então tua

mão adorável só deve se estender sobre mim para ferir e afligir esse coração tão profundamente ulcerado?” (BARBIN, 1983, p. 96).

O reativo prolonga o negativo e o transforma. Quando as forças reativas se tornam vitoriosas, elas rompem sua aliança com a *vontade de nada*, que lhe servia de *guia e testemunha*. As forças reativas desejam se livrar da vontade de potência, triunfar sozinhas, independentes daquilo que as comandava *de fora*. Por quê? Porque é melhor se extinguir passivamente. Triunfantes, as forças reativas tomam o lugar da potência de negar que as levava à vitória e inauguram o *niilismo passivo*. É assim que elas alcançam “a realização extrema do niilismo reativo: melhor se extinguir passivamente do que ser conduzido de fora” (DELEUZE, 2018, p. 191). Ou seja, melhor um nada de vontade do que essa vontade demasiadamente viva e potente! Melhor a extinção passiva do que a vida! E não é *passivo* o desejo de Herculine pela morte?

Oh! Como invejei o sono dos mortos, o sono daquele último refúgio da natureza humana. Por que o Senhor prolongaste até agora uma existência inútil a todos e tão penosa para mim? Eis um mistério que não cabe aos homens desvendar. Pesado para os outros e para mim mesmo, sem nenhum amor, sem nenhuma dessas perspectivas que ao menos às vezes vêm iluminar com um raio doce e puro a face daquele que sofre... Mas não, nada. Sempre o abandono, a solidão, e o desprezo ultrajante. (BARBIN, 1983, p. 101).

As forças reativas fizeram seu trabalho com Herculine – e não poderia ter sido diferente. Sabemos que o tipo ativo é um ser “belo, jovem e forte, mas sobre cuja face são decifrados os sinais discretos de uma doença que ele ainda não tem, de um contágio que só o atingirá amanhã” (DELEUZE, 2018, p. 213). O forte pode lutar contra o fraco, no entanto, ele é incapaz de se opor ao devir fraco que é seu, cujas solicitações são bem mais sinuosas. Mais profundamente do que isso, a humanidade e seu mundo são constituídos não apenas por um tipo particular de força, mas, antes, por um devir-reativo das forças em geral.

Cada vez que Nietzsche fala dos homens ativos, não é sem tristeza, pois vê o destino que lhes está prometido como seu devir essencial: o mundo grego derrubado pelo homem teórico, Roma derrubada pela Judeia, o Renascimento, pela Reforma. Existe, portanto, uma atividade humana, existem forças ativas do homem, mas essas forças particulares são apenas o alimento de um devir universal das forças, de um devir-reativo de todas as forças, que define o homem e o mundo humano (DELEUZE, 2018, p. 213).

Passamos pelos três estágios do niilismo, mas ainda não conhecemos os termos finais da genealogia dos valores. É verdade que as forças reativas devem seu triunfo à vontade de nada. Também é verdadeiro que, uma vez conquistada a vitória, as forças reativas rompem a aliança com a vontade de nada. A consequência imediata dessa ruptura é a ascensão daqueles que Nietzsche nomeia como *últimos homens*. Ou seja, o último dos homens é o efeito direito da

ruptura entre as forças reativas e a vontade de nada, ele é *o homem reativo*, o homem que já não quer nada além da extinção passiva. A vontade de nada, por sua vez, prossegue a sua tarefa em silêncio e para além do homem reativo, inspirando um novo gosto pela *destruição ativa*. Qual a criação última da vontade de nada em seu discreto trabalho? O *além-do-homem*, ou seja, a controversa figura invocada por Nietzsche para nomear aqueles que *querem perecer* e desejam ser superados. Enquanto os últimos homens desejam a extinção passiva, o além-do-homem anseia pela destruição ativa do homem. O além-do-homem, resultado do trabalho completo da vontade de nada, quer a autodestruição explosiva e ativa, a transmutação, enfim, da vontade de potência. “A destruição ativa significa: o ponto, o momento de transmutação da vontade de nada” (DELEUZE, 2018, p. 221).

Uma vez que a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada foi rompida, a última se converte e passa para o lado da afirmação, relacionando-se com uma *potência de afirmar* capaz de destruir as forças reativas. A destruição ativa emerge quando o negativo é transmutado, convertido em potência de afirmar e tomado pelo eterno prazer do vir a ser, do fluir e destruir (DELEUZE, 2018). Por isso, o leão vem primeiro. Ele é responsável por limpar o terreno para o nascimento da criança. Sua figura representa um traço decisivo da filosofia dos valores: o surgimento do leão determina o momento em que “a negação expressa uma afirmação da vida, destrói as forças reativas e restaura a atividade em seus direitos” (DELEUZE, 2018, p. 222). Aqui, já não há mais transformação tipológica das forças e sim transmutação da qualidade da vontade de potência, acabamento do niilismo e da negação que o acompanha. Ao invés de depreciar a vida ou desejar a sua extinção, o além-do-homem espera pelo que ainda vem, sacrificando todas as forças reativas de uma só vez em nome da alegria da afirmação. O *dever-ativo*, o verdadeiro dever de todas as forças, não pertence, por conseguinte, ao homem ou a humanidade, mas sim àquilo que está para além deles. A “afirmação só se manifesta acima do homem, fora do homem, no além-do-homem que ela produz, no desconhecido que traz consigo” (DELEUZE, 2018, p. 224).

Herculine foi o último dos homens, com seus lamentos e recriminações do mundo que a cercava e, em grande parte, o além-do-homem. Há, de fato, *desejos* de destruição em Herculine, desejo pela extinção passiva, mas, igualmente, desejo de autodestruição e de criação. Sara parecia saber disso melhor que ninguém. Ela via em Herculine “a sede de uma experiência livre e independente”, de algo que ela não poderia ter oferecido (BARBIN, 1983, p. 78). Apesar desse gosto pela destruição ativa, ou melhor, por causa dele, Herculine se tornou o objeto privilegiado de uma série de forças reativas. Para cada linha de fuga aberta por Herculine, encontraremos uma espécie de reação correspondente. Seus amores soturnos sob a vigilância das disciplinas, seu rompimento da fronteira entre os sexos explicado pela Ciência e sistematizado pelo

Estado: esses são apenas alguns dos processos de reterritorialização forçada sofridos pela heróina das *Memórias*. Isso certamente forjou sua fraqueza e estimulou a chegada do niilismo. Ainda assim, em suas páginas finais, Herculine está pronta para ser arrastada por um novo processo de experimentação.

Certa manhã, em frente a Tuileries, reencontrei um homem que eu pensei estar ainda na Bretagne, lugar onde o conheci há alguns anos atrás. Esse homem era representante de uma importante companhia marítima.

Deixei-o passar sem dirigir-lhe a palavra, pois vi que não havia me reconhecido. Mais tarde, refletindo sobre a estranheza desse reencontro, acreditei ver nele uma garantia de felicidade para o futuro (BARBIN, 1983, p. 102).

Incapaz de encontrar sua realização em Paris, ela decidiu partir em outra jornada: para os Estados Unidos da América. Seu novo objetivo era ocupar um cargo remunerado num navio que zarparia em direção ao Novo Mundo. Tratava-se de um “imprudente projeto cuja realização” (BARBIN, 1983, p. 103) Herculine esperava, de uma de suas “malditas obstinações” (BARBIN, 1983, p. 104) que, mais uma vez, a colocou diante de uma nova e inadiável perspectiva de futuro.

O que aconteceu depois? Sabemos apenas o seguinte: Herculine foi contratada como garçom do navio *Europe*, embora tivesse pleiteado o cargo de escrivão de bordo. Seus protetores recomendaram fortemente que ela não aceitasse o emprego, considerando-o muito aquém de sua formação. Sua mãe ficou desolada com a perspectiva de a filha estar ausente e navegando por longos períodos. Nada disso foi capaz de abalar as convicções de Herculine naquele novo futuro. “A sorte estava lançada. Eu me submeti a ela” (BARBIN, 1983, p. 104).

Herculine esteve entre os últimos homens, visitou o além-do-homem e encontrou algo mais. Sua força específica é a da autodestruição, uma destruição destinada, em primeiro plano, à criação de mundos, quem sabe, menos sobrecarregados pelo peso das identidades sexuais. Talvez seja nas últimas páginas das *Memórias* que isso se torna mais claro. Herculine não cessa de tentar começar de novo, de espreguear por uma nova oportunidade de renascimento. Ela foi, de fato, um tipo ativo atirado ao niilismo, mas, ao mesmo tempo, alguém que incontáveis vezes se aproximou da superação, tanto do niilismo, quanto da forma-homem que lhe é própria.

Segundo Deleuze (2018), para Nietzsche, afirmar não é se encarregar, assumir o que se é, mas liberar, descarregar o que vive.

Afirmar é tornar leve: não é sobrecarregar a vida com o peso dos valores superiores, mas *criar* valores novos que sejam os da vida, que façam da vida a leve e a ativa. Só há criação propriamente dita à medida que, em vez de separarmos a vida do que ela pode, servimo-nos do excedente para inventar novas formas de vida (DELEUZE, 2018, p. 223).

Foi precisamente isso que Herculine tentou realizar. Diante de uma intensa sobrecarga de vida, sua opção foi sempre começar de novo, desejando e aguardando o eterno retorno da alegria e da diferença. Com isso, mais de uma vez ela se aproximou de completar o caminho pelo deserto, ressurgindo das cinzas do leão como uma criança leve e dançante. Herculine foi, porém, uma criança morta antes de nascer. Seu processo de transmutação fica sempre inacabado e inconcluso. O limbo-feliz da não-identidade colocado sob o olhar discreto e quase inescapável da vigilância escolar, a experimentação com a sexualidade e os gêneros transformada em submissão à identidade, a diferença tornada sofrimento: em cada uma dessas ocasiões, Herculine sofre com uma interrupção. Por isso, não é estranho que ela eventualmente tenha se cansado de lutar. O mundo era pesado demais, denso demais. Apesar disso, nossa heroína foi incapaz de abandonar seu traço essencial, essa vontade afirmativa expressa no desejo quase irrealizável de descobrir o além.

“Não sei que estranha cegueira me fez sustentar até o fim esse papel absurdo. Talvez aquela sede do desconhecido, tão natural aos homens” (BARBIN, 1983, p. 105).

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. São Paulo: Edusc, 2007.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. Gênero e linguagem na cultura brasileira: elementos para reflexão sobre uma diferença. *In*: LOYOLA, Maria Andréa (org.). **Bioética: reprodução e gênero na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro/Brasília: Letras Livres, 2005. p. 233-256.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. A escrita literária em Foucault: da transgressão à assimilação. **Em Tese**, v. 19, n. 1, p. 12-28, 2013.
- ALVIM, Davis Moreira. O que é um contradispositivo?. **Cadernos de subjetividade**, n. 14, p. 78-85, 2012.
- ALVIM, Davis Moreira. Pensamento indomado: História, poder e resistência em Michel Foucault e Gilles Deleuze. **Dimensões**, v. 24, p. 193-207, 2010.
- ALVIM, Davis Moreira; MAÇÃO, Izabel Rizzi. Uma filosofia das crianças: forças, meios e invenções. *In*: RODRIGUES, Alexsandro (org.). **Crianças em dissidências: narrativas desobedientes da infância**. Salvador: Devires, 2018. p. 71-85.
- ANDRADE, Daniel Pereira. Vidas paralelas: Foucault, Pierre Rivière e Herculine Barbin. **Tempo Social**, v. 19, n. 2, p. 233-252, 2007.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE INTERSEXOS. **Manifesto Intersexo: pela autonomia dos corpos**. set. 2020. Facebook. Disponível em: <https://bit.ly/2To7PS5>. Acesso em: 22 out. 2020.
- BARBIN, A. Herculine. Minhas Memórias. *In*: FOUCAULT, Michel (org.). **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 11-104.
- BENTO, Berenice. Disfória de gênero: geopolítica de uma categoria psiquiátrica. **Direito & Práxis**, v. 7, n. 15, p. 496-536, 2016.
- BENTO, Berenice. **Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos**. Salvador: EDUFBA, 2017.
- BOTTON, Andressa; STREY, Marlene Neves; ROMANI, Patricia Fasolo; PALMA, Yáscara Arrial. **Sexo/sexismo**. *In*: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.). **Dicionário crítico de gênero**. Mato Grosso do Sul: Ed. Universidade Federal da Grande Dourados, 2019. p. 666-669.
- BROWN, Peter. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CENZATTI, Marco. Heterotopias of difference. In: DEHAENE, Michiel; DE CAUTER, Lieven (orgs.). **Heterotopia and the City**: urban theory and the transformations of public space. Routledge: New York, 2008. p. 75-85.

CHESNET. Questão de identidade; vício e conformação dos órgãos genitais externos; hipospadias; erro sobre o sexo. In: FOUCAULT, Michel (org.). **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 115-118.

CURRIER, Dianne. Feminist technological futures: Deleuze and body/technology assemblages. **Feminist Theory**, v. 4, n. 3, p. 321-338, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 2008.

DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer: notas de Deleuze. In: PELBART, P.; ROLNIK, S. (orgs.). **Cadernos de subjetividade**. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos e Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, 1993.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: n-1, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs, volume 1**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs, volume 3**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs, volume 5**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo de esquizofrenia. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DOCUMENTOS. In: FOUCAULT, Michel (org.). **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 135-139.

DREGER, Alice Domurat. **Hermaphrodites and the medical invention of sex**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, v. 18, n. 2, p. 9-79, 2001.

FOUCAULT, Michel (org.). **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão**: um caso de parricídio do século XIX. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

- FOUCAULT, Michel (org.). **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita do século XIX. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- FOUCAULT, Michel. As heterotopias. In: FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: n 1 edições, 2013. p. 19-30.
- FOUCAULT, Michel. De espaços outros. **Estudos Avançados**, v. 27, n. 79, p. 113-122, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos, volume II**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos, volume IX**: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos, volume IV**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, volume 1**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999b.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso do Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOUJON, E. Estudo de um caso de hermafroditismo imperfeito no homem. In: FOUCAULT, Michel (org.). **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- HAKODA, Tetz. Bodies and pleasures in the happy limbo of a non-identity: Foucault against Butler on Herculine Barbin. **Zinbun**, n. 45, p. 91-108, 2014.
- HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Declaração**: isto não é um manifesto. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- IMPrensa. In: FOUCAULT, Michel (org.). **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 131-132.
- JIMENÉZ, Ana Luiza; HARDY, Ellen. Masculinidad y Género. **Revista Cubana Salud Pública**, Ciudad de la Habana, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), v. 27, n. 2, p. 77-88, 2001.

JOHNSON, Peter. Unravelling Foucault's "different spaces". **History of the Human Science**, v. 19, n. 4, p. 75-90, 2006.

KESSLER, Suzanne J. The medical construction of gender: case management of intersexed infants. **Journal of Women in Culture and Society**, v. 16, n. 1, p. 3-26, 1990.

KNIGHT, Kelvin T. Placeless places: resolving the paradox of Foucault's heterotopia. **Textual practice**, v. 1., n. 31, p. 1-18, 2016.

LAFRANCE, Mélisse. Uncertain Erotic: a foucauldian reading of Herculine Barbin dite Alexina B. **The Journal of Twentieth-Century/Contemporary French Studies revue d'études français**, v. 6, n. 1, p. 119-131, 2010.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LATOURE, Bruno. **Política da natureza: como associar a ciência à democracia**. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

LAYBOURN-CANDLISH, Aurora. The discourse of the scalpel and the limbo of non-identity: doing justice to Herculine Barbin. **Res Cogitans**, v. 5, n. 1, p. 127-135, 2014.

LEITE JÚNIOR, Jorge. **Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico**. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. **Revista de Estudos Feministas**, v. 24, p. 249-281, 2005.

MATHIEU, Nicole-Claude. Sexo e gênero. In: HIRATA, Helena; FRANÇOISE, Laborie; DOARÉ, Hélène le; SENOTIER, Danièle (orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora da UNESP (FEU), 2009. p. 222-231.

MYSTÈRE Alexina. Direção: René Féret. Produção: René Féret; Marc Thiébault. Roteiro: Herculine Barbin; Réne Féret; Jean Gruault. Paris: F. Distribution Associée, 1985. 1 DVD (84 min). Baseado no manuscrito "Minhas Memórias", de Herculine Barbin.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-41. 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e do inconveniente da história para a vida**. São Paulo: Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

OKA, Mateus; LAURENTI, Carolina. Entre sexo e gênero: um estudo bibliográfico-exploratório das ciências da saúde. **Saúde e Sociedade**, v. 27, n. 1, p. 238-251, 2018.

OLIVEIRA, Maria Glória. **O avesso de Plutarco: as escritas das vidas infames de Michel Foucault**. *Paper* apresentado no *Colóquio 30 anos sem Foucault*, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), nos dias 17 e 18 de setembro de 2014.

PANIZZA, Leopold Hermann Oskar. Um escândalo no convento. *In: FOUCAULT, Michel (org.). Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 138-175.

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios sobre biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PERES, William Siqueira. Travestis brasileiras: construindo identidades cidadãs. *In: GROSSI, Miriam Pillar; BECKER, Simone; LOSSO, Juliana Cavilha Mendes; PORTO, Rozeli Maria; MULLER, Rita de Cássia Flores (Orgs.). Movimentos Sociais, educação e sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2005. p. 53-68.

PÉREZ-RINCÓN, Héctor. A dramática vida de um psiquiatra escritor que abandonou a psiquiatria, mas que a psiquiatria não o abandonou. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 16, n. 2, p. 208-217, 2013.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2012.

POMBO, Mariana Ferreira. Estrutura ou dispositivo: como (re)pensar a diferença sexual hoje? **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 2, p. 1-11, 2019.

PORTER, Roger J. Figuration and disfigurement: Herculine Barbin and the autobiography of the body. **Prose Studies: History, Theory, Criticism**, v. 14, n. 2, p. 122-136.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmocopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RELATÓRIOS. *In: FOUCAULT, Michel (org.). Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 111-130.

ROHDEN, Fabíola. O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 15, suppl., p.133-152, 2008.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu editora, 2017.

SOUZA, Edson Luiz Andre; FERREIRA, Silvia. Marcas do abjeto na arte contemporânea. **Revista Tempo Psicanalítico**, v. 42, n. 1, p. 75-88, 2010.

SPIZZIRRI, Giancarlo; PEREIRA, Carla Maria de Abreu; ABDO, Carmita Helena Najjar. O termo gênero e suas contextualizações. **Diagnóstico & Tratamento**, v. 19, n. 1, p. 42-44, 2016.

ST. JACQUES, J. **Sexual ambiguity**: narrative manifestations in adaptation. 2014. 355fs. Tese (Doutorado em Humanidades) — Amsterdam School for Cultural Analysis, Amsterdam, 2014.