

e o que não pode ser pensado nos termos da inteligibilidade cultural. Mobilizar a distinção entre o que existe “antes” e o “durante” a cultura é uma maneira de excluir possibilidades culturais desde o início. Assim como a “ordem das aparências” — a temporalidade fundadora do relato — contesta a coerência narrativa, ao introduzir a divisão no sujeito e a *fêlure* no desejo, ela reinstalou uma coerência no âmbito da exposição temporal. Como resultado, essa estratégia narrativa, girando em torno da distinção entre uma origem irrecuperável e um presente perpetuamente deslocado, não mede esforços para recuperar essa origem, em nome de uma subversão inevitavelmente atrasada.

CAPÍTULO 3 **Atos corporais subversivos**

1. A CORPO-POLÍTICA DE JULIA KRISTEVA

Inicialmente, a teoria de Kristeva sobre a dimensão semiótica da linguagem parece absorver as premissas lacanianas somente para expor seus limites e apresentar um *locus* especificamente feminino de subversão da lei paterna no interior da linguagem.¹ Segundo Lacan, a lei paterna estrutura toda a significação lingüística, chamada “o Simbólico”, e assim se torna o princípio organizador universal da própria cultura. A lei cria a possibilidade de uma linguagem significativa, e conseqüentemente de uma experiência significativa, mediante o recalçamento dos impulsos libidinais primários, inclusive a dependência radical da criança em relação ao corpo materno. Assim, o simbólico se torna possível ao repudiar o relacionamento primário com o corpo materno. O “sujeito” que emerge como conseqüência desse recalçamento torna-se portador ou propoente dessa lei repressiva. O caos libidinal característico dessa dependência primitiva é então plenamente restringido por um agente unitário cuja linguagem é estruturada por essa lei. Esta linguagem, por sua vez, estrutura o mundo pela supressão dos múltiplos significados (que sempre evocam a multiplicidade libidinal que caracterizou a relação primária com o corpo materno) e pela instauração de significados unívocos e discriminados em seu lugar.

Kristeva questiona a narrativa lacianiana, que pressume que os significados culturais requerem o recalçamento da relação primária com o corpo materno. Ela argumenta que o “semiótico” é uma dimensão da linguagem ocasionada por esse mesmo corpo materno primário, o que não só refuta a principal premissa de Lacan, mas serve como fonte per-

pétua de subversão no campo do Simbólico. Para Kristeva, o semiótico expressa a multiplicidade libidinal original no âmbito dos termos da cultura ou, mais precisamente, no campo da linguagem poética, em que prevalecem os significados múltiplos e a semântica em aberto. Com efeito, a linguagem poética é a recuperação do corpo materno nos termos da linguagem, um resgate que tem o potencial de romper, subverter e deslocar a lei paterna.

Não obstante sua crítica de Lacan, a estratégia de subversão de Kristeva mostra-se duvidosa. Sua teoria parece depender da estabilidade e da reprodução exatamente da lei paterna que ela busca afastar. Embora efetivamente exponha os limites dos esforços de Lacan para universalizar a lei paterna na linguagem, ela todavia admite que o semiótico é invariavelmente subordinado ao Simbólico, e que ele assume sua especificidade nos termos de uma hierarquia imune a questionamentos. Se o semiótico promove a possibilidade da subversão, deslocamento ou ruptura da lei paterna, que sentido podem ter esses termos se o Simbólico reafirma sempre sua hegemonia?

A crítica a seguir discorda de várias etapas da tese de Kristeva em favor do semiótico como fonte de subversão efetiva. Em primeiro lugar, não fica claro se o relacionamento primário com o corpo materno, que tanto Kristeva como Lacan parecem aceitar, é um construto viável e sequer uma experiência cognoscível nos termos de suas respectivas teorias lingüísticas. As pulsões múltiplas que caracterizam o semiótico constituem uma economia libidinal pré-discursiva que ocasionalmente se dá a conhecer na linguagem, mas preservando ao mesmo tempo um *status* ontológico anterior à própria linguagem. Manifesta na linguagem, particularmente na linguagem poética, essa economia libidinal pré-discursiva torna-se um *locus* de subversão cultural. Um segundo problema surge quando Kristeva argumenta que essa fonte libidinal de subversão não pode se manter nos termos da cultura, que sua presença continuada no âmbito da cultura leva à psicose e ao colapso da própria vida cultural. Kristeva, assim, postula e nega alternadamente o semiótico como ideal emancipatório. Embora nos diga que ele é uma dimensão regularmente

recalcada da linguagem, ela também admite tratar-se de um tipo de linguagem que nunca pode ser mantido coerentemente.

Para avaliar a teoria aparentemente contraditória de Kristeva, nós precisamos perguntar como essa multiplicidade libidinal se torna manifesta na linguagem, e o que condiciona sua longevidade temporária. Ademais, Kristeva descreve o corpo materno como portador de um conjunto de significados anteriores à própria cultura. Por meio disso, ela preserva a noção de cultura como uma estrutura paterna, e delimita a maternidade como uma realidade essencialmente pré-cultural. Suas descrições naturalistas do corpo materno efetivamente reificam a maternidade, impedindo uma análise de sua construção e variabilidade culturais. Ao perguntarmos se é possível uma multiplicidade libidinal pré-discursiva, também estaremos considerando se o que Kristeva afirma discernir no corpo materno pré-discursivo não é em si mesmo uma produção de um discurso histórico dado, um *efeito* da cultura, ao invés de sua causa primária e secreta.

Mesmo se aceitarmos a teoria de Kristeva das pulsões primárias, não fica claro se os efeitos subversivos dessas pulsões podem servir, pela via do semiótico, como algo mais do que uma ruptura temporária e fútil da hegemonia da lei paterna. Tentarei mostrar como o fracasso de sua estratégia política decorre, em parte, de sua apropriação basicamente acrítica da teoria da pulsão. Além disso, a partir de um cuidadoso escrutínio de sua descrição da função do semiótico na linguagem, torna-se claro que Kristeva reinstala a lei paterna no âmbito do próprio semiótico. No fim das contas, parece que Kristeva nos oferece uma estratégia de subversão que nunca poderá se transformar numa prática política sustentada. No final desta parte do livro, eu sugerirei uma maneira de reconceituar a relação entre as pulsões, a linguagem e a prerrogativa patriarcal, o que poderá servir a uma estratégia de subversão mais efetiva.

A descrição de Kristeva do semiótico procede por meio de um certo número de etapas problemáticas. Ela supõe que as pulsões têm objetivos anteriores à sua emergência na linguagem, que a linguagem invariavelmente recalca ou sublima essas pulsões, e que elas só se manifestam

naquelas expressões lingüísticas que desobedecem, por assim dizer, às exigências unívocas de significação no campo do Simbólico. Além disso, ela afirma que a emergência de pulsões múltiplas na linguagem evidencia-se no semiótico, domínio do significado lingüístico que se distingue do Simbólico e que é o corpo materno manifesto no discurso poético.

Já em *Revolution in Poetic Language* ["Revolução na linguagem poética"] (1974), Kristeva defende uma relação causal necessária entre a heterogeneidade das pulsões e as possibilidades plurívocas da linguagem poética. Diferenciando-se de Lacan, ela afirma que a linguagem poética não se baseia num recalco das pulsões primárias. Ao contrário, afirma que a linguagem poética é a oportunidade lingüística de as pulsões romperem os termos usuais e unívocos da linguagem e revelarem uma heterogeneidade irreprimível de sons e significados múltiplos. Desse modo, Kristeva contesta a identidade estabelecida por Lacan entre o Simbólico e o significado lingüístico como um todo, afirmando que a linguagem poética possui sua própria modalidade de sentido, a qual não se conforma às exigências da designação unívoca.

No mesmo trabalho, ela subscreve a noção de uma energia livre ou não investida que se faz conhecer na linguagem por intermédio da função poética. Ela afirma, por exemplo, que "na mistura das pulsões na linguagem... veremos a economia da linguagem poética", e que, nessa economia, "o sujeito unitário já não pode encontrar seu [sic]* lugar".² Essa função poética é uma função lingüística repulsora ou divisiva que tende a fraturar e multiplicar significados; ela faz viger a heterogeneidade das pulsões mediante a proliferação e destruição da significação unívoca. Conseqüentemente, o anseio por um conjunto de significados altamente diferenciados e plurívocos aparece como uma revanche das pulsões contra a dominação do Simbólico, o qual, por sua vez, baseia-se no recalco delas. Kristeva define o semiótico como a multiplicidade de pulsões manifesta na linguagem. Com sua energia e heterogeneidade insistentes, elas rompem a função significante. Assim, em um de seus primeiros trabalhos, Kristeva

* O "sic" remete ao uso do pronome possessivo masculino (*his*) para se referir ao sujeito. (N. da Rev. Téc.)

define o semiótico como a "função significante... associada à modalidade [do] processo primário".³

Nos ensaios que incluem *Desire in Language* ["Desejo na linguagem"] (1977), Kristeva baseia mais plenamente sua definição do semiótico em termos psicanalíticos. As pulsões primárias, recalcoadas pelo Simbólico e obliquamente indicadas pelo semiótico, são então compreendidas como *pulsões maternas*, não só as pertencentes à mãe, mas também as que caracterizam a dependência do corpo da criança (de qualquer sexo) em relação à mãe. Em outras palavras, "o corpo materno" designa uma relação de continuidade, ao invés de um sujeito ou objeto distintos do desejo; a rigor, ele designa o gozo que precede o desejo, bem como a dicotomia sujeito/objeto que o desejo pressupõe. Enquanto o Simbólico baseia-se na rejeição da mãe, o semiótico, mediante ritmos, assonâncias, entonações, jogos sonoros e repetições, reapresenta ou recupera o corpo materno no discurso poético. Mesmo as "primeiras ecolalias do bebê" ou as "glossolalias do discurso psicótico" são manifestações da continuidade da relação mãe-bebê, um campo heterogêneo de pulsões que é anterior à separação/individualização da criança e da mãe, igualmente efetuada pela imposição do tabu do incesto.⁴ A separação da mãe e da criança, efetuada pelo tabu, expressa-se lingüisticamente como cisão que separa o som do sentido. Nas palavras de Kristeva, "um fonema, na qualidade de elemento distintivo de significado, pertence à linguagem como Simbólico. Mas esse mesmo fonema está envolvido em repetições rítmicas e entonacionais; assim, ele tende a uma autonomia em relação ao significado, de modo a manter-se numa disposição semiótica próxima do corpo da pulsão instintiva".⁵

O semiótico é descrito por Kristeva como destruição ou erosão do Simbólico; diz-se que está "antes" do significado, como quando a criança começa a vocalizar, ou "depois", como quando o psicótico já não usa palavras para significar. Se o Simbólico e o semiótico são entendidos como duas modalidades de linguagem, e se se compreende que o semiótico é geralmente reprimido pelo Simbólico, então, para Kristeva, a linguagem é entendida como um sistema em que o Simbólico permanece

hegemônico, exceto quando o semiótico rompe ou perturba seu processo significante por via de elisão, repetição, sons isolados e multiplicações de significados, por meio de imagens e metáforas indefinidamente significantes. Em sua modalidade simbólica, a linguagem repousa no corte da relação de dependência materna pelo qual ela se torna abstrata (*abstraida* da materialidade da linguagem) e unívoca; isso se evidencia sobretudo no raciocínio quantitativo ou puramente formal. Em sua modalidade semiótica, a linguagem está envolvida num resgate poético do corpo materno, essa materialidade difusa que resiste a toda significação discriminada e unívoca. Kristeva escreve:

Em toda linguagem poética, não apenas as restrições da rítmica, por exemplo, contribuem muito para violar certas regras gramaticais de línguas nacionais... como também em textos recentes, as restrições semióticas (ritmo, timbres vocálicos em obras simbolistas, e ainda a disposição gráfica na página) se fazem acompanhar por elisões sintáticas não recuperáveis; é impossível reconstituir a categoria sintática particular elidida (objeto ou verbo) que torna resolúvel o sentido do enunciado.⁶

Para Kristeva, essa irresolução constitui precisamente o momento instintivo da linguagem, sua função disruptiva. A linguagem poética sugere assim uma dissolução do sujeito significante coerente na continuidade primária que é o corpo materno:

A linguagem como função simbólica se constitui à custa de recalcar a pulsão instintiva e a relação contínua com a mãe. Já o sujeito não estabelecido e questionável da linguagem poética (para quem palavra nunca é unicamente signo) se mantém, pelo contrário, à custa de reativar esse elemento materno instintivo recalçado.⁷

As referências de Kristeva ao “sujeito” da linguagem poética não são inteiramente apropriadas, pois a linguagem poética, em que o sujeito é compreendido como ser falante que participa do Simbólico, erode e destrói o sujeito. Seguindo Lacan, Kristeva afirma que a proibição da

união incestuosa com a mãe é a lei fundadora do sujeito, uma fundação que corta ou rompe a relação contínua de dependência materna. Ao criar o sujeito, a lei proibitiva cria o domínio do Simbólico, ou linguagem, como um sistema de signos univocamente significantes. Por essa razão, Kristeva conclui que “a linguagem poética seria, para seu sujeito em aberto e questionável, o equivalente do incesto”.⁸ A ruptura da linguagem simbólica com sua própria lei fundadora — ou, equivalentemente, a emergência de uma ruptura na linguagem a partir de seu próprio cerne instintivo interior — não é meramente uma eclosão de heterogeneidade libidinal na linguagem; também significa o estado somático de dependência em relação ao corpo materno, anterior à individuação do ego. Assim, a linguagem poética indica sempre um retorno ao terreno materno, em que o materno tanto significa dependência libidinal como a heterogeneidade das pulsões.

Em “Motherhood According to Bellini” [“Maternidade segundo Bellini”], Kristeva sugere que, visto o corpo materno significar a perda da identidade coerente e distinta, a linguagem poética beira a psicose. E no caso das expressões semióticas da mulher na linguagem, o retorno ao materno significa uma homossexualidade pré-discursiva que Kristeva também associa claramente à psicose. Ainda que Kristeva admita que a linguagem poética é culturalmente sustentada por sua participação no Simbólico e, conseqüentemente, nas normas de comunicabilidade linguística, ela não logra admitir que a homossexualidade seja capaz da mesma expressão social não psicótica. A chave para a sua visão da natureza psicótica da homossexualidade há de encontrar-se, eu sugeriria, em sua aceitação da hipótese estruturalista de que a heterossexualidade é coextensiva à fundação do Simbólico. Conseqüentemente, o investimento do desejo homossexual só pode realizar-se, segundo Kristeva, mediante deslocamentos sancionados no interior do Simbólico, tais como a linguagem poética ou o ato de dar à luz:

Ao dar à luz, a mulher entra em contato com sua mãe; ela se torna, ela é sua própria mãe; elas são uma mesma continuidade a diferenciar-se. Ela atualiza assim a faceta homossexual da maternidade, mediante a qual uma mulher fica

simultaneamente mais próxima de sua memória instintiva, mais aberta à sua psicose e, conseqüentemente, mais negadora de seu liame social simbólico.⁹

Segundo Kristeva, o ato de dar à luz não logra restabelecer a relação contínua anterior à individuação porque o bebê sofre invariavelmente a proibição que pesa sobre o incesto, e é separado como uma identidade distinta. Quanto à separação entre mãe e filha, o resultado é a melancolia para ambas, pois a separação nunca se completa plenamente.

Em oposição à tristeza ou ao luto, em que a separação é reconhecida e a libido vinculada ao objeto original logra deslocar-se para um novo objeto substituto, a melancolia designa uma dificuldade de passar pela dor, em que a perda é simplesmente internalizada e, nesse sentido, *recusada*. Ao invés de um apego negativo ao corpo, o corpo materno é internalizado como negação, de tal modo que a identidade da filha torna-se uma espécie de perda, uma privação ou falta característica.

Então, a pretensa psicose da homossexualidade consiste em sua completa ruptura com a lei paterna e com o embasamento do “ego” feminino, por mais tênue que seja, na resposta melancólica à separação do corpo materno. Conseqüentemente, segundo Kristeva, a homossexualidade feminina é a emergência da psicose na cultura:

A faceta homossexual-materna é um turbilhão de palavras, uma ausência completa de significado e visão; é sentimento, deslocamento, ritmo, som, lampejos, e apego fantasioso ao corpo materno como um anteparo contra o mergulho... para a mulher, um paraíso perdido mas aparentemente ao alcance da mão.¹⁰

Para as mulheres, entretanto, essa homossexualidade é manifesta na linguagem poética, a qual se torna, de fato, a única forma do semiótico, além do parto, que pode ser sustentada nos termos do Simbólico. Para Kristeva, portanto, a homossexualidade aberta não pode ser uma atividade culturalmente sustentável, pois constituiria uma ruptura imediata do tabu do incesto. Todavia, por que seria assim?

Kristeva aceita a presunção de que a cultura é equivalente ao Simbólico, de que o Simbólico é plenamente subordinado à “Lei do Pai” e de que os únicos modos de atividade não psicótica são aqueles que, em alguma medida, participam do Simbólico. Seu objetivo estratégico, portanto, não é nem substituir o Simbólico pelo semiótico, nem estabelecer o semiótico como uma possibilidade cultural rival, mas, ao invés disso, validar aquelas experiências no interior do Simbólico que permitam a manifestação das fronteiras que o separam do semiótico. Do mesmo modo que o nascimento é compreendido como um investimento de pulsões instintivas para os propósitos de uma teleologia social, a produção poética é concebida como o lugar em que a cisão entre instinto e representação existe sob forma culturalmente comunicável:

O falante só atinge esse limite, esse requisito de sociabilidade, em virtude de uma prática discursiva particular chamada “arte”. Uma mulher também o atinge (e em nossa sociedade, *especialmente*) por meio da estranha forma da simbolização cindida (limiar da linguagem e da pulsão instintiva, do “simbólico” e do “semiótico”) em que consiste o ato de dar à luz.¹¹

Para Kristeva, conseqüentemente, poesia e maternidade representam práticas privilegiadas no interior da cultura paternalmente sancionada, as quais permitem a experiência não psicótica da heterogeneidade e dependência características do terreno materno. Esses atos de *poesis* revelam uma heterogeneidade instintiva que expõe subseqüentemente a base recalcada do Simbólico, desafia a dominação do significante unívoco e difunde a autonomia do sujeito que faz as vezes de seu suporte necessário. A heterogeneidade das pulsões opera culturalmente como uma estratégia subversiva de deslocamento, uma estratégia que desaloja a hegemonia da lei paterna, libertando a multiplicidade recalcada inerente à própria linguagem. Precisamente porque essa heterogeneidade instintiva tem de ser rerepresentada na lei paterna e por meio dela, não pode desafiar o tabu do incesto, mas precisa permanecer dentro das regiões mais frágeis do Simbólico. Obediente, portanto, às exigências sintáticas, as práticas poético-maternas de deslocamento da lei paterna

continuam sempre firmemente atadas a essa lei. Conseqüentemente, a recusa plena do Simbólico é impossível, e o discurso de “emancipação” está, para Kristeva, fora de questão. Na melhor das hipóteses, as subversões e deslocamentos táticos da lei paterna questionam sua pressuposição autojustificadora. Porém, mais uma vez, Kristeva não questiona seriamente a suposição estruturalista de que a lei proibitiva paterna seja fundadora da cultura. Conseqüentemente, a subversão de uma cultura paternalmente sancionada não pode vir de uma outra versão da cultura, mas somente do interior recalcado da própria cultura, da heterogeneidade de pulsões que constitui a base oculta da cultura.

Essa relação entre as pulsões heterogêneas e a lei paterna produz uma visão excessivamente problemática da psicose. Por um lado, designa a homossexualidade feminina como uma prática culturalmente ininteligível, inerentemente psicótica; por outro lado, dita uma noção da maternidade como defesa compulsória contra o caos libidinal. Embora Kristeva não reivindique explicitamente nenhuma dessas colocações, ambas decorrem, como implicações, de suas opiniões sobre a lei, a linguagem e as pulsões. Note-se que, para Kristeva, a linguagem poética rompe com o tabu do incesto e, como tal, está sempre à beira da psicose. Como retorno ao corpo materno e desindividuação concomitante do ego, a linguagem poética torna-se especialmente ameaçadora quando enunciada por uma mulher. O poético contesta então não só o tabu do incesto, mas também o tabu contra a homossexualidade. A linguagem poética é assim, para as mulheres, tanto dependência materna deslocada como, por ser esta dependência libidinal, homossexualidade deslocada.

Para Kristeva, o investimento não mediado do desejo homossexual feminino conduz inequivocamente à psicose. Conseqüentemente, só se pode satisfazer essa pulsão por meio de uma série de deslocamentos: a incorporação da identidade materna — isto é, o tornar-se mãe — ou mediante a linguagem poética, que manifesta obliquamente a heterogeneidade de pulsões característica da dependência materna. Como únicos deslocamentos socialmente sancionados e conseqüentemente não psicóticos do desejo homossexual, tanto a maternidade como a poesia constituem experiências melancólicas para as mulheres, devidamente aculturadas na he-

terossexualidade. A poeta-mãe heterossexual sofre interminavelmente em função do deslocamento do investimento homossexual. Contudo, a consumação desse desejo levaria à desintegração psicótica de sua identidade, segundo Kristeva — cuja hipótese é que, para as mulheres, a heterossexualidade e a coesão do eu estão indissolivelmente ligadas.

Mas como entender essa constituição da experiência lésbica como o lugar de uma perda irrecuperável de si mesmo? Kristeva considera a heterossexualidade claramente como pré-requisito do parentesco e da cultura. Conseqüentemente, identifica a experiência lésbica como a alternativa psicótica à aceitação das leis paternalmente sancionadas. Porém, porque é o lesbianismo constituído como psicose? A partir de que perspectiva cultural o lesbianismo é construído como lugar de fusão, perda de si mesmo e psicose?

Ao projetar a lésbica como “Outro” da cultura, e ao caracterizar o discurso lésbico como um “turbilhão de palavras” psicótico, Kristeva interpreta a sexualidade lésbica como intrinsecamente ininteligível. Essa destituição tática e essa redução da experiência lésbica, realizadas em nome da lei, colocam Kristeva na órbita do privilégio paterno-heterossexual. A lei paterna que a protege dessa incoerência radical é precisamente o mecanismo que produz o construto do lesbianismo como lugar de irracionalidade. Significativamente, essa descrição da experiência lésbica é feita de fora para dentro, e nos diz mais sobre as fantasias produzidas por uma cultura heterossexual amedrontada, para se defender de suas próprias possibilidades homossexuais, do que sobre a própria experiência lésbica.

Ao afirmar que o lesbianismo indica uma perda de si mesma, Kristeva parece estar anunciando uma verdade psicanalítica sobre o recalca-mento necessário à individuação. Assim, o medo dessa “regressão” para a “homossexualidade” é o medo de perder por completo a sanção e o privilégio culturais. Embora Kristeva afirme que essa perda designa um lugar *anterior* à cultura, não há razão para não a entendermos como uma forma cultural nova ou não reconhecida. Em outras palavras, Kristeva prefere explicar a experiência lésbica como um estado libidinal regressivo, anterior à própria aculturação, a de aceitar o desafio que o lesbia-

nismo propõe à sua visão restrita das leis culturais paternalmente sancionadas. Esse medo inscrito na interpretação da lésbica como psicótica, não seria ele resultado de recalçamento exigido pelo desenvolvimento? Ou será ele o medo de perder a legitimidade cultural e ser, conseqüentemente, projetada não para fora ou para antes da cultura, mas para fora da *legitimidade* cultural, ainda no interior da cultura, mas culturalmente “marginalizada”?

Kristeva descreve tanto o corpo materno como a experiência lésbica a partir de uma posição de heterossexualidade sancionada, a qual não logra reconhecer seu próprio medo de perder essa sanção. Sua reificação da lei paterna não só repudia a homossexualidade feminina como nega as possibilidades e significados variados da maternidade como prática cultural. Porém, a subversão *cultural* não é realmente a preocupação de Kristeva, pois quando a subversão se manifesta, ela irrompe das profundezas da cultura só para retornar inevitavelmente a elas. Embora o semiótico seja uma possibilidade de linguagem que escapa à lei paterna, ele permanece inevitavelmente dentro ou, a rigor, abaixo do território dessa lei. Assim, a linguagem poética e os prazeres da maternidade constituem deslocamentos locais da lei paterna, subversões temporárias que se submetem finalmente àquilo contra o que inicialmente se rebelaram. Ao relegar a fonte de subversão a um lugar fora da própria cultura, Kristeva parece excluir a possibilidade da subversão como prática cultural efetiva ou realizável. O prazer além da lei paterna só pode ser imaginado juntamente com sua impossibilidade inevitável.

A teoria de Kristeva sobre a subversão frustrar as pulsões tem como premissa sua visão problemática da relação entre as pulsões, a linguagem e a lei. Sua postulação de uma multiplicidade subversiva de pulsões sugere uma série de questões epistemológicas e políticas. Em primeiro lugar, se essas pulsões só se manifestam na linguagem ou em formas culturais já determinadas como simbólicas, então como podemos verificar seu *status* ontológico pré-simbólico? Kristeva argumenta que a linguagem poética nos dá acesso a essas pulsões em sua multiplicidade fundamental, mas esta resposta não é plenamente satisfatória. Haja vista considerar-se que a linguagem poética depende da existência anterior dessas pulsões múltiplas,

não podemos justificar a postulada existência delas, de forma circular, mediante recurso à linguagem poética. Se as pulsões têm que ser recalçadas para que a linguagem possa existir, e se só podemos atribuir significado àquilo que é representável na linguagem, então é impossível atribuir sentido às pulsões antes de sua emergência na linguagem. De maneira semelhante, atribuir às pulsões uma causalidade que facilita sua transformação em linguagem, e mediante a qual a própria linguagem tem que ser explicada, é algo que não se pode razoavelmente fazer dentro dos limites da própria linguagem. Em outras palavras, nós só conhecemos essas pulsões como “causas” em e através de seus efeitos, e, como tal, não há razão para não as identificarmos com seus efeitos. Decorre daí que (a) ou as pulsões e sua representação são coextensivas, ou então (b) as representações preexistem às próprias pulsões.

Eu diria que é importante considerar essa última alternativa, pois, como saber se o objeto instintivo do discurso de Kristeva não é uma construção do próprio discurso? E que bases temos para presumir que tal objeto, esse campo múltiplo, é anterior à significação? Se para ser culturalmente comunicável, a linguagem poética tem que participar do Simbólico para ser culturalmente comunicável, e se os próprios textos teóricos de Kristeva são emblemáticos do Simbólico, onde haveremos de encontrar um “fora” convincente para esse domínio? Sua postulação de uma multiplicidade corporal pré-discursiva complica-se ainda mais quando descobrimos que as pulsões maternas são consideradas como parte de um “destino biológico”, sendo elas próprias manifestações de “uma causalidade não simbólica e não paterna”.¹² Para Kristeva, essa causalidade pré-simbólica e não paterna é uma causalidade *materna*, semiótica, ou, mais especificamente, uma concepção teleológica dos instintos maternos:

Compulsão material, espasmo de uma memória pertencente à espécie, que tanto se aglutina como se separa para perpetuar a si mesma, série de marcadores sem outro significado além do eterno retorno do ciclo biológico de vida e morte. Como podemos verbalizar essa memória pré-lingüística irrepresentável? O fluxo de Heráclito, os átomos de Epicuro, os turbilhões de

poeira dos místicos cabalísticos, árabes e indianos, e os desenhos pontilhados dos psicodélicos — tudo isso parece em metáforas melhores do que a teoria do Ser, do logos e de suas leis.¹³

Aqui, o corpo materno recalcado é não só o *locus* de pulsões múltiplas, mas igualmente o portador de uma teleologia biológica, teleologia esta que se explicita, parece, nos primeiros estágios da filosofia ocidental, nas crenças e práticas religiosas não ocidentais, nas representações estéticas produzidas em estados psicóticos ou quase-psicóticos, e mesmo nas práticas artísticas de vanguarda. Mas porque devemos supor que estas várias expressões culturais manifestam o mesmíssimo princípio da heterogeneidade materna? Kristeva simplesmente subordina cada um desses momentos culturais ao mesmo princípio. Conseqüentemente, o semiótico representa todo e qualquer esforço cultural para deslocar o *logos* (o qual, curiosamente, ela *contrasta* com o fluxo de Heráclito), em que o *logos* representa o significante unívoco, a lei da identidade. A oposição que ela faz entre o semiótico e o Simbólico reduz-se aqui a uma disputa metafísica entre o princípio da multiplicidade, que foge da acusação de não contradição, e um princípio de identidade baseado na supressão dessa multiplicidade. Estranhamente, o princípio de multiplicidade que Kristeva defende em toda parte opera de modo muito semelhante a um princípio de identidade. Observe-se como toda sorte de coisas “primitivas” e “orientais” são sumariamente subordinadas ao princípio do corpo materno. Seguramente, sua descrição justifica não apenas a acusação de orientalismo como propõe, ironicamente, a questão bastante significativa de saber se a multiplicidade não se terá transformado num significante unívoco.

Sua atribuição de um objetivo teleológico às pulsões maternas, anterior à sua constituição na linguagem ou na cultura, levanta uma série de questões sobre o programa político de Kristeva. Ainda que ela veja claramente um potencial subversivo e disruptivo nas expressões semióticas que desafiam a hegemonia da lei paterna, é bem menos claro em que consiste exatamente essa subversão. Se se compreende que a lei repousa sobre uma base construída, sob a qual o terreno materno recal-

cado está à espreita, que opções culturais concretas emergem na cultura como conseqüência dessa revelação? Aparentemente, a multiplicidade associada com a economia libidinal materna tem a força necessária para dispersar a univocidade do significante paterno e, ao que parece, para criar a possibilidade de outras expressões culturais, libertas das restrições cerradas da lei da não contradição. Mas corresponderá essa atividade disruptiva à abertura de um campo de significações, ou tratar-se-á da manifestação de um arcaísmo biológico que opera segundo uma causalidade “pré-paterna” e natural? Se Kristeva acreditasse no primeiro caso (o que não faz), ela se interessaria por um deslocamento da lei paterna em favor de um campo prolífero de possibilidades culturais. Ao invés disso, porém, ela prescreve um retorno ao princípio da heterogeneidade materna, o qual se mostra um conceito fechado, a rigor, uma heterogeneidade confinada por uma teleologia tanto unilinear como unívoca.

Kristeva entende o desejo de dar à luz como um desejo da espécie, parte de uma pulsão libidinal feminina coletiva e arcaica que constitui uma realidade metafísica sempre recorrente. Aqui Kristeva reifica a maternidade, e então promove essa reificação como o potencial disruptivo do semiótico. Como resultado, a lei paterna, compreendida como base da significação unívoca, é substituída por um significante igualmente unívoco, o princípio do corpo materno, que permanece idêntico a si mesmo em sua teleologia, não obstante suas manifestações “múltiplas”.

Na medida em que Kristeva conceitua o instinto materno como portador de um *status* ontológico anterior à lei paterna, ela deixa de considerar como essa própria lei pode ser a *causa* do desejo mesmo que supostamente ela *reprime*. Ao invés da manifestação de uma causalidade pré-paterna, esses desejos podem atestar a maternidade como prática social requerida e recapitulada pelas exigências do parentesco. Kristeva aceita a análise de Lévi-Strauss sobre a troca das mulheres como pré-requisito da consolidação dos laços de parentesco. Contudo, ela entende essa troca como o momento cultural em que o corpo materno é reprimido, e não como um mecanismo para a construção cultural compulsória do corpo feminino *como* corpo materno. Aliás, nós podemos com-

preender a troca das mulheres como uma prática que impõe ao corpo das mulheres a obrigação compulsória de reproduzir. Segundo a leitura de Lévi-Strauss por Gayle Rubin, o parentesco produz uma “modelagem da... sexualidade” em que o desejo de dar à luz resulta de práticas sociais que exigem e produzem esses desejos, para levar a efeito seus objetivos reprodutivos.¹⁴

Que bases tem Kristeva, portanto, para imputar ao corpo feminino uma teleologia materna anterior à sua emergência na cultura? Propor a questão desse modo já é questionar a distinção entre o Simbólico e o semiótico em que sua concepção do corpo materno está fundamentada. O corpo materno em sua significação originária é considerado por Kristeva como anterior à própria significação; assim, torna-se impossível, no interior da estrutura por ela proposta, considerar o materno em si mesmo como uma significação aberta à variabilidade cultural. Sua argumentação deixa claro que as pulsões maternas constituem aqueles processos primários que a linguagem invariavelmente recalca ou sublima. Mas talvez sua tese possa ser reformulada numa estrutura ainda mais abrangente: que configuração cultural de linguagem — de *discurso*, a rigor — gera o tropo de uma multiplicidade libidinal pré-discursiva, e com que propósitos?

Ao restringir a lei paterna a uma função proibitiva ou repressora, Kristeva não logra compreender os mecanismos paternos mediante os quais a própria afetividade é gerada. A lei que reprime o semiótico, como ela diz, bem pode ser o princípio que rege o próprio semiótico. Resulta que o que é aceito como “instinto materno” pode bem ser um desejo culturalmente construído, interpretado por via de um vocabulário naturalista. E se esse desejo for construído de acordo com uma lei de parentesco que exige a produção e reprodução heterossexuais do desejo, então o vocabulário do afeto naturalista torna essa “lei paterna” efetivamente invisível. O que é, para Kristeva, uma causalidade pré-paterna, apareceria então como uma causalidade *paterna*, sob o disfarce de uma causalidade natural ou caracteristicamente materna.

Significativamente, a representação do corpo materno e da teleologia de seus instintos como princípio metafísico insistente e idêntico a si

mesmo — arcaísmo de uma constituição biológica coletiva e específica do sexo — baseia-se numa concepção unívoca do sexo feminino. E este sexo, concebido tanto como origem quanto como causalidade, posa como princípio de pura generatividade. De fato, para Kristeva, ele se iguala à própria *poesis*, essa atividade criadora apresentada no *Banquete* de Platão como um ato simultâneo de nascimento e concepção poética.¹⁵ Mas é a generatividade feminina verdadeiramente uma causa não causada, e inicia ela a narrativa que põe toda a humanidade sob o tacão do tabu do incesto e na linguagem? A causalidade pré-paterna de que Kristeva fala significa uma economia feminina primária do prazer e do sentido? Podemos inverter a ordem mesma dessa causalidade e compreender essa economia semiótica como produção de um discurso anterior?

No último capítulo do primeiro volume de *A história da sexualidade*, Foucault nos adverte contra o uso da categoria de sexo como “unidade fictícia ... [e] princípio causal”, argumentando que a categoria fictícia de sexo facilita uma inversão das relações causais, de tal modo que o “sexo” passa a ser compreendido como causa da estrutura e do significado do desejo:

a noção de “sexo” tornou possível agrupar, numa unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, e isso possibilitou o uso dessa unidade fictícia como um princípio causal, um significado onipresente: o sexo tornou-se assim capaz de funcionar como significante único e significado universal.¹⁶

Para Foucault, o corpo não é “sexuado” em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma “idéia” de sexo natural ou essencial. O corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder. A sexualidade é uma organização historicamente específica do poder, do discurso, dos corpos e da afetividade. Como tal, Foucault compreende que a sexuali-

dade produz o “sexo” como um conceito artificial que efetivamente amplia e mascara as relações de poder responsáveis por sua gênese.

A perspectiva de Foucault sugere uma maneira de resolver algumas das dificuldades epistemológicas e políticas que decorrem da visão de Kristeva do corpo feminino. Podemos compreender que a afirmação de Kristeva de uma “causalidade pré-paterna” é fundamentalmente invertida. Enquanto ela postula um corpo materno anterior ao discurso, o qual exerce sua própria força causal na estrutura das pulsões, Foucault argumentaria sem dúvida que a produção discursiva do corpo materno como pré-discursivo é uma tática de auto-ampliação e ocultação das relações de poder específicas pelas quais o tropo do corpo materno é produzido. Nesses termos, o corpo materno não seria mais entendido como a base oculta de toda significação, causa tácita de toda a cultura. Ao invés disso, o seria como efeito ou consequência de um sistema de sexualidade em que se exige do corpo feminino que ele assuma a maternidade como essência do seu eu e lei de seu desejo.

Se acatamos a perspectiva de Foucault, somos compelidos a redescrever a economia libidinal materna como produto de uma organização historicamente específica da sexualidade. Além disso, o discurso da sexualidade, ele próprio impregnado de relações de poder, torna-se a verdadeira base do tropo do corpo materno pré-discursivo. A formulação de Kristeva sofre uma inversão completa: o Simbólico e o semiótico não são mais interpretados como dimensões da linguagem que resultam do recalçamento ou manifestação da economia libidinal materna. Ao invés disso, compreende-se essa própria economia como uma reificação que amplia e oculta a instituição da maternidade como sendo compulsória para as mulheres. Na verdade, quando os desejos que sustentam a instituição da maternidade são *transvalorizados*, aparecendo como pulsões pré-paternas e pré-culturais, a instituição ganha, nas estruturas invariáveis do corpo feminino, uma legitimação permanente. Aliás, a lei claramente paterna que sanciona e exige que o corpo feminino seja primariamente caracterizado nos termos de sua função reprodutora está inscrita neste corpo como a lei de sua necessidade natural. Ao defender a lei de uma maternidade biologicamente exigida como operação sub-

versiva preexistente à própria lei paterna, Kristeva contribui para a produção sistemática de sua invisibilidade e, conseqüentemente, para a ilusão de sua inevitabilidade.

Por se restringir a uma concepção exclusivamente *proibidora* da lei paterna, Kristeva é incapaz de explicar os caminhos pelos quais essa lei gera certos desejos na forma de pulsões naturais. O corpo feminino que Kristeva busca exprimir é ele próprio um construto produzido pela lei que supostamente deve questionar. Essas críticas à concepção da lei paterna de Kristeva não invalidam de modo algum sua posição geral de que a cultura ou o Simbólico baseia-se no repúdio dos corpos femininos. Quero sugerir, todavia, que qualquer teoria que declare que a significação se baseia na negação ou no recalçamento de um princípio feminino deve considerar se tal feminilidade é realmente externa às normas culturais pelas quais é recalçada. Em outras palavras, em minha leitura, o recalçamento do feminino não requer que o agente recalçador e o objeto do recalque sejam ontologicamente distintos. Na verdade, pode-se entender que o recalçamento produz o objeto que nega. Tal produção bem pode ser a elaboração do próprio agente repressor. Como Foucault deixa claro, a iniciativa culturalmente contraditória do mecanismo de repressão é proibidora e generativa ao mesmo tempo, tornando a problemática da “libertação” especialmente aguda. O corpo feminino liberto dos grilhões da lei paterna pode se mostrar apenas uma outra encarnação dessa lei, que posa de subversiva, mas opera a serviço da auto-ampliação e proliferação da lei. Para evitar a emancipação do opressor em nome do oprimido, temos de levar em conta toda a complexidade e sutileza da lei, e nos curarmos da ilusão de um corpo verdadeiro além da lei. Se a subversão for possível, será uma subversão a partir de dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas. O corpo culturalmente construído será então libertado, não para seu passado “natural”, nem para seus prazeres originais, mas para um futuro aberto de possibilidades culturais.

2. FOUCAULT, HERCULINE E A POLÍTICA DA DESCONTINUIDADE SEXUAL

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

A teoria da sexualidade de Foucault, apresentada em *A história da sexualidade: Volume I*, é de algum modo contraditada em sua pequena mas significativa introdução aos diários que ele publicou de Herculine Babin, um hermafrodita francês do século XIX. No nascimento, atribuíram o sexo “feminino” a Herculine. Na casa dos 20 anos, após uma série de confissões a padres e médicos, ela/ele foi legalmente obrigada/o a mudar seu sexo para “masculino”. Os diários que Foucault afirma ter encontrado são publicados nessa coletânea, juntamente com os documentos médicos e legais que discutem as bases sobre as quais foi decidida a designação de seu “verdadeiro” sexo. Um conto satírico do escritor alemão Oscar Panizza também é incluído. Foucault fornece uma introdução para a tradução inglesa do texto, na qual questiona se a noção de um sexo verdadeiro é necessária. Inicialmente, essa questão parece se articular numa continuidade com a genealogia crítica da categoria de “sexo” por ele apresentada perto da conclusão do primeiro volume de *A história da sexualidade*.¹⁷ Entretanto, os diários e sua introdução oferecem uma oportunidade para refletir sobre a leitura de Herculine por Foucault em contraste com sua teoria da sexualidade em *A história da sexualidade: Volume I*. Embora argumente nesta obra que a sexualidade é coextensiva ao poder, Foucault deixa de reconhecer as relações de poder concretas que tanto constroem como condenam a sexualidade de Herculine. Na

verdade, ele parece romancear o mundo de prazeres de Herculine, que é apresentado como o “limbo feliz de uma não identidade” (xiii), um mundo que ultrapassa as categorias do sexo e da identidade. O reaparecimento de um discurso sobre a diferença sexual e as categorias do sexo nos próprios escritos autobiográficos do hermafrodita levam a uma leitura alternativa de Herculine, em contraste com a apropriação e à recusa romanceadas de seu texto por Foucault.

No primeiro volume de *A história da sexualidade*, Foucault argumenta que o construto unívoco do “sexo” (a pessoa é de um sexo e, portanto, não é do outro) é (a) produzido a serviço da regulação e do controle sociais da sexualidade; (b) oculta e unifica artificialmente uma variedade de funções sexuais distintas e não relacionadas e (c) então aparece no discurso como *causa*, como uma essência interior que tanto produz como torna inteligível todo tipo de sensação, prazer e desejo como específicos de um sexo. Em outras palavras, do ponto de vista causal, os prazeres corporais não são meramente redutíveis a essa essência aparentemente específica do sexo, mas se tornam prontamente interpretáveis como manifestações ou *signos* desse “sexo”.¹⁸

Em oposição a essa falsa construção do “sexo” como unívoco e causal, Foucault engaja-se num discurso inverso, que trata o “sexo” como *efeito* e não como origem. Em lugar do “sexo” como causa e significação originais e contínuas dos prazeres corporais, ele propõe a “sexualidade” como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de “sexo” como parte da estratégia para ocultar e portanto perpetuar as relações de poder. Uma das maneiras pelas quais o poder é ocultado e perpetuado é pelo estabelecimento de uma relação externa ou arbitrária entre o poder, concebido como repressão ou dominação, e o sexo, concebido como energia vigorosa mas toldada, à espera de libertação ou auto-expressão autêntica. A utilização desse modelo jurídico presume não só que a relação entre poder e sexualidade é ontologicamente distinta, mas que o poder funciona sempre e unicamente para subjugar ou libertar um sexo funda-

mentalmente intacto, auto-suficiente, e diferente do próprio poder. Quando o “sexo” é essencializado dessa maneira, torna-se ontologicamente imune às relações de poder e à sua própria historicidade. Como resultado, a análise da sexualidade descamba em análise do “sexo”, e qualquer indagação sobre a produção histórica da própria categoria de “sexo” é impedida por essa causalidade invertida e falsificadora. Segundo Foucault, não só o “sexo” precisa ser recontextualizado nos termos de uma *sexualidade*, mas o poder jurídico tem de ser repensado como uma construção produzida por um poder generativo que, por sua vez, oculta o mecanismo da sua própria produtividade.

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

Em *A história da sexualidade*, Foucault toma posição explicitamente contra os modelos emancipatórios ou libertários da sexualidade, pois eles se conformam a um modelo jurídico que não reconhece a produção histórica do “sexo” como categoria, isto é, como um “efeito” mistificador das relações de poder. Seu ostensivo problema com o feminismo também parece se manifestar aqui: enquanto a análise feminista toma como ponto de partida a categoria de sexo, e assim, segundo ele, a restrição binária que pesa sobre o gênero, Foucault entende seu próprio projeto como uma indagação acerca de como as categorias de “sexo” e diferença sexual são construídas no discurso como aspectos necessários da identidade corporal. Do ponto de vista desse autor, o modelo jurídico de lei que estrutura o modelo emancipatório feminista pressupõe que o sujeito da emancipação, em algum sentido “o corpo sexuado”, não necessita de uma desconstrução crítica. Como observou Foucault sobre alguns esforços humanistas de reforma das prisões, o sujeito criminoso que se beneficia da emancipação pode estar muito mais profundamente acorrentado do que terá originalmente pensado o humanista. Para Fou-

cault, ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais, é ter a lei que norteia essas regulações situada como princípio formador do sexo, do gênero, dos prazeres e dos desejos, e como o princípio hermenêutico de auto-interpretação. A categoria do sexo é, assim, inevitavelmente reguladora, e toda análise que a tome acriticamente como um pressuposto amplia e legítima ainda mais essa estratégia de regulação como regime de poder/conhecimento.

Ao editar e publicar os diários de Herculine, Foucault está claramente tentando mostrar como um corpo hermafrodita ou intersexuado denuncia e refuta implicitamente as estratégias reguladoras da categorização sexual. Por pensar que o “sexo” unifica funções e significados corporais que não têm correlação necessária uns com os outros, ele prediz que o desaparecimento do “sexo” resultará numa feliz dispersão dessas várias funções, significados, órgãos e processos psicológicos e somáticos, bem como na proliferação de prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposto pelos sexos unívocos na relação binária. Segundo Foucault, no mundo sexual habitado por Herculine, os prazeres corporais não significam imediatamente o “sexo” como sua causa primária e significado último; é um mundo, afirma ele, em que há “sorrisos pairando à toa”(xiii). De fato, estes são prazeres que transcendem claramente a regulação que lhes é imposta, e aqui nós vemos o deleite sentimental de Foucault com o próprio discurso emancipatório que sua análise em *A história da sexualidade* deveria substituir. Segundo esse modelo foucaultiano de política sexual emancipatória, a derrubada do “sexo” resulta na liberação da multiplicidade sexual primária, uma noção não muito distante da postulação psicanalítica do polimorfismo perverso primário ou da noção de Marcuse de um Eros bissexual original e criativo, posteriormente reprimido por uma cultura instrumentalista.

A diferença significativa entre as posições de Foucault no primeiro volume de *A história da sexualidade* e em sua introdução a *Herculine Babin* já pode ser observada como uma tensão não resolvida que está presente na própria *História da sexualidade* (em que ele faz referência aos praze-

res “bucólicos” e “inocentes” da troca sexual intergeracional, vigente antes da imposição das várias estratégias reguladoras [31]). Por um lado, Foucault quer argumentar que não existe um “sexo” em si que não seja produzido por interações complexas de discurso e poder, que mas parece haver uma “multiplicidade de prazeres” *em si* que não é efeito de qualquer interação específica de discurso/poder. Em outras palavras, Foucault invoca o tropo de uma multiplicidade pré-discursiva que efetivamente pressupõe uma sexualidade “antes da lei”, a rigor, uma sexualidade à espera da sua emancipação dos grilhões do “sexo”. Por outro lado, ele insiste oficialmente em que a sexualidade e o poder são coextensivos, e em que não devemos pensar que, ao dizermos sim ao sexo, estamos dizendo não ao poder. Em seu modo anti-jurídico e anti-emancipatório, o Foucault “oficial” argumenta que a sexualidade situa-se sempre no interior das matrizes de poder, sempre produzida ou construída no bojo de práticas históricas específicas, tanto discursivas como institucionais, e que o recurso a uma sexualidade antes da lei é ilusório e cúmplice das políticas sexuais emancipatórias.

Os diários de Herculine fornecem uma oportunidade de ler Foucault contra ele mesmo, ou talvez, mais apropriadamente, de denunciar a contradição que constitui esse tipo de convocação anti-emancipatória à liberdade sexual. Herculine, chamada de Alexia ao longo do texto, narra a história de sua trágica situação de alguém que vive uma vida injusta de vitimização, falsidades, anseios e insatisfação inevitável. Desde seu tempo de menina, relata, ela/ele era diferente das outras meninas. Essa diferença é causa de estados alternados de angústia e envaidecimento ao longo da história, mas está presente na medida em que um conhecimento tácito de antes da lei se torna ator explícito da história. Ainda que Herculine não comente diretamente sua anatomia nos diários, os laudos médicos, publicados por Foucault juntamente com o texto de Herculine, sugerem que seria razoável dizer que ela/ele possuía o que se poderia descrever como um pequeno pênis ou um clitóris aumentado; que onde deveria estar a vagina havia um “beco sem saída”, como disseram os médicos; e que, além disso, ela não parecia ter seios femininos identificáveis. Também havia, parece, alguma capacidade de ejaculação

que não é plenamente esclarecida pelos documentos médicos. Herculine nunca se refere à anatomia como tal, mas relata sua condição em termos de erro natural, errância metafísica, estado de desejo insaciável e solidão radical, situação que se transformou, antes de seu suicídio, em raiva manifesta, primeiro dirigida contra os homens, mas finalmente contra o mundo como um todo.

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

A tentativa de romancear a sexualidade de Herculine como jogo utópico de prazeres, anterior à imposição e às restrições do “sexo”, deve certamente ser rejeitada. Entretanto, ainda é possível colocar a questão alternativa de Foucault: que práticas e convenções sociais produzem a sexualidade nessa forma? Ao explorarmos esta pergunta, penso eu, nós temos a oportunidade de compreender algo sobre (a) a capacidade produtiva do poder — isto é, o modo como as estratégias reguladoras produzem os sujeitos que vêm a subjugar; e (b) o mecanismo específico

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

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

Claro está que o esforço de explicar as relações sexuais de Herculine com as meninas por meio do componente masculino de sua duplicidade biológica é a tentação constante do texto. Se Herculine deseja uma menina, então talvez haja provas, nas estruturas hormonais ou cromossômicas ou na presença anatômica do pênis imperfurado, a sugerirem a presença de um sexo mais distinto, masculino, o qual geraria subseqüentemente a capacidade e o desejo heterossexuais. Os prazeres, os desejos, os atos — não emanariam eles, em algum sentido, do corpo biológico?

E não haveria uma maneira de compreender essa emanção como causalmente exigida por esse corpo e expressiva de sua especificidade sexual?

Talvez porque o corpo de Herculine é hermafrodito, é especialmente árdua a luta para separar conceitualmente a descrição de suas características sexuais primárias, de um lado, e de outro, sua identidade de gênero (seu sentido de seu próprio gênero, o qual, diga-se de passagem, está permanentemente em modificação e longe de ser claro) e a direção e os objetos de seu desejo. Ela/ele própria/o presume em vários momentos que seu corpo é a *causa* de sua confusão de gênero e de seus prazeres transgressivos, como se fossem ambos tanto resultado como manifestação de uma essência que de algum modo fica fora da ordem natural/metafísica das coisas. Contudo, ao invés de entender seu corpo anômalo como a causa de seu desejo, sua aflição, seus casos e suas confissões, devemos ler esse corpo, aqui plenamente textualizado, como o signo de uma ambivalência insolúvel, produzida pelo discurso jurídico sobre o sexo unívoco. No lugar da univocidade, deixamos de descobrir a multiplicidade, como Foucault gostaria; ao invés disso, deparamos com uma ambivalência fatal, produzida pela lei proibitiva, e que apesar de todos os felizes efeitos dispersivos, culmina no suicídio de Herculine.

Se seguirmos a narrativa auto-expositiva de Herculine, ela mesma uma espécie de produção confessional do eu, parece que sua predisposição sexual é de ambivalência desde o início, que sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias “irmãs” e “mães” da família ampliada do convento, e a proibição absoluta de levar esse amor longe demais. Inadvertidamente, Foucault sugere que o “limbo feliz de uma não identidade” de Herculine tornou-se possível mediante uma formação historicamente específica de sua sexualidade, a saber, “sua existência seqüestrada na companhia quase exclusiva de mulheres”. Essa “estranha felicidade”, como ele a descreve, era ao mesmo tempo “obrigatória e proibida” no âmbito das convenções do convento. Sua sugestão clara aqui é de que esse ambiente homossexual, estruturado como era por um tabu erotizado, tinha características tais que o “limbo

feliz de uma não identidade” foi sutilmente promovido. Neste ponto, Foucault se retrata num átimo da sugestão sobre a participação de Herculine numa prática de convenções homossexuais femininas, insistindo em que o que está em jogo é mais a “não identidade” do que uma variedade de identidades femininas. Ocupasse Herculine a posição discursiva da “homossexual feminina”, isso representaria, na visão de Foucault, um compromisso com a categoria do sexo — precisamente o que Foucault quer que a narrativa de Herculine nos persuada a rejeitar.

Mas talvez Foucault queira as coisas de ambas as maneiras; na verdade, ele quer sugerir implicitamente que os contextos homossexuais produzem a não identidade — a saber, que a homossexualidade é um instrumento para derrubar a categoria do sexo. Observe-se, na seguinte descrição foucaultiana dos prazeres de Herculine, como a categoria do sexo é ao mesmo tempo invocada e recusada: a escola e o convento “promovem os delicados prazeres que a não identidade sexual descobre e provoca quando é desviada em meio a todos esses corpos semelhantes uns aos outros”. (xiv) Foucault presume aqui que a semelhança desses corpos condiciona o limbo feliz de sua não identidade, uma formulação difícil de aceitar tanto lógica quanto historicamente, e também como descrição adequada de Herculine. É a consciência de sua semelhança que condiciona o jogo sexual das jovens do convento, ou será, antes, a presença erotizada da lei interditora do homossexualismo que produz esses prazeres transgressivos na modalidade compulsória de um confessorário? Herculine sustenta seu discurso de diferença sexual mesmo nesse contexto ostensivamente homossexual: ela/ele nota e goza de sua diferença em relação às jovens que deseja, e contudo essa diferença não é uma simples reprodução da matriz homossexual do desejo. Ela/ele sabe que sua posição nessa troca é transgressiva, que ela é “usurpadora” de uma prerrogativa masculina, como ela/ele diz, e que contesta tal privilégio até mesmo ao reproduzi-lo.

A linguagem da usurpação sugere uma participação nas próprias categorias das quais ela/ele se sente inevitavelmente distanciada/o, insinuando também as possibilidades desnaturalizadas e fluidas de tais categorias, posto não mais estarem vinculadas, causal ou expressivamente,

à presumida fixidez do sexo. A anatomia de Herculine não fica fora das categorias do sexo, mas confunde e redistribui seus elementos constitutivos; na verdade, a livre interação dos atributos tem o efeito de denunciar o caráter ilusório do sexo como substrato substantivo permanente ao qual esses vários atributos devem presumivelmente aderir. Além disso, a sexualidade de Herculine constitui um conjunto de transgressões de gênero que desafia a própria distinção entre as trocas eróticas heterossexuais e lésbicas, subestimando seus pontos de convergência e redistribuição ambíguas.

Mas parece que somos obrigados a perguntar: não há, mesmo no âmbito de uma ambigüidade sexual discursivamente constituída, algumas questões atinentes ao “sexo” e, na verdade, à sua relação com o “poder”, que impõem limites ao livre jogo das categorias sexuais? Em outras palavras, até que ponto o jogo é livre, seja ele concebido como multiplicidade libidinal pré-discursiva ou como multiplicidade discursivamente constituída? A objeção original de Foucault à categoria do sexo é que ela impõe o artifício da unidade e da univocidade a um conjunto de funções e elementos sexuais ontologicamente distintos. Foucault constrói o binário de uma lei cultural artificial que reduz e distorce aquilo que poderíamos compreender como uma heterogeneidade *natural*. A/O própria/o Herculine refere-se à sua sexualidade como “essa incessante luta da natureza contra a razão”. (103) Um rápido exame desses “elementos” distintos, entretanto, sugere sua completa medicalização como “funções”, “sensações” e mesmo “impulsos”. Assim, a heterogeneidade à qual Foucault faz apelo é ela própria constituída pelo discurso médico, que ele caracteriza como lei jurídica repressiva. Mas o que é essa heterogeneidade que Foucault parece louvar, e a que propósito serve?

Se ele afirmasse claramente que a não identidade sexual é promovida em contextos homossexuais, pareceria identificar os contextos heterossexuais precisamente como aqueles em que a identidade se constitui. Nós já sabemos que ele entende as categorias do sexo e da identidade em geral como efeito e instrumento de um regime sexual regulador, mas não fica claro se essa regulação é reprodutiva ou heterossexual, ou alguma outra coisa. Produz essa regulação da sexualidade identidades mas-

culinas e femininas no âmbito de uma relação binária simétrica? Se a homossexualidade produz a não identidade sexual, então a própria homossexualidade não depende mais de identidades *parecidas* umas com as outras; na verdade, nem poderia mais ser descrita como tal. Mas se a homossexualidade pretende designar o lugar de uma heterogeneidade libidinal *inominável*, talvez possamos nos perguntar se esta não é, ao invés disso, um amor que não pode ou não ousa dizer seu nome. Em outras palavras, Foucault, que só deu uma entrevista sobre homossexualidade e sempre resistiu ao momento confessional em sua própria obra, todavia nos apresenta as confissões de Herculine, e de modo desconcertantemente didático. Tratar-se-á de uma confissão deslocada, que presume uma continuidade ou paralelo entre a sua vida e a dela?

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

A sugestão de Foucault, no prefácio, de existirem corpos que são em algum sentido “semelhantes” uns aos outros, desconsidera a singu-

laridade hermafrodita do corpo de Herculine, bem como a apresentação que ela/ele faz de si mesma/o, dizendo-se muito diferente das mulheres que deseja. Aliás, após alguns tipos de intercâmbio sexual, Herculine passa a usar a linguagem da apropriação e do triunfo, declarando abertamente que Sara é sua propriedade eterna ao observar: “Daquele momento em diante, Sara me pertenceu... !!!”. (51) Por que então Foucault resistiria ao próprio texto que quer usar para fazer sua asserção? Na única entrevista que deu sobre a homossexualidade, James O’Higgins, o entrevistador, observou que “há uma tendência crescente nos círculos intelectuais americanos, particularmente entre as feministas radicais, a fazer uma distinção entre as homossexualidades masculina e feminina”, posição, argumentou ele, que afirma que coisas fisicamente muito diferentes acontecem nos dois tipos de encontro, e que as lésbicas tendem a preferir a monogamia e coisas similares, ao passo que os homens gays em geral não fazem. Foucault responde com uma gargalhada, sugerida pelos colchetes [“risos”], e diz: “Tudo que posso fazer é explodir numa gargalhada.”¹⁹ Essa mesma risada explosiva, podemos lembrar, também ocorreu após a leitura de Borges por Foucault, relatada no prefácio de *Les mots et les choses* [“A palavra e as coisas”]:

Este livro nasceu de uma passagem de Borges, da gargalhada que abalou, quando li a passagem, todos os marcos familiares de meu pensamento... rompendo todas as superfícies ordenadas e todos os planos com que estamos acostumados a domesticar a selvagem profusão das coisas existentes, continuando muito tempo depois a perturbar e ameaçar de colapso nossas velhas distinções entre o Mesmo e o Outro.²⁰

Naturalmente, a passagem é da enciclopédia chinesa, que confunde a distinção aristotélica entre as categorias universais e os casos particulares. Mas há também a “gargalhada corrosiva” de Pierre Rivière, cuja destruição assassina de sua família, ou talvez, para Foucault, *da* família, parece negar literalmente as categorias do parentesco e, por extensão, do sexo.²¹ E há, é claro, a gargalhada agora famosa de Bataille, a qual, como nos conta Derrida em *“Escrita e diferença”*, designa o excesso que

escapa ao domínio conceitual da dialética hegeliana.²² Foucault parece rir precisamente porque a questão instaura o próprio binário que ele busca afastar, esse lúgubre binário do Mesmo e do Outro que tem perturbado não só o legado da dialética, mas igualmente a dialética do sexo. E depois, decerto, há também a risada da Medusa, a qual, nos diz Hélène Cixous, rompe a plácida superfície constituída pelo olhar petrificante, deixando claro que a dialética do Mesmo e do Outro se dá em conformidade com o eixo da diferença sexual.²³ Num gesto que ecoa timidamente a história da Medusa, a/o própria/o Herculine escreve sobre “a fria fixidez do meu olhar [que] parece congelar” (105) os que o encontram.

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

Não nos esqueçamos, porém, da relação de Herculine com a gargalhada, que parece se manifestar duas vezes, primeiro no medo de *ser objeto* de risadas (23) e depois como a gargalhada de desdém que ela/ele dirige contra o médico, por quem ela/ele perde o respeito depois que ele não consegue contar às autoridades apropriadas as irregularidades naturais que lhe tinham sido reveladas. (71) Para Herculine, portanto, gargalhada parece designar humilhação ou desdém, duas posições inequivocamente ligadas a uma lei condenatória, estando a ela sujeitas como seu instrumento

ou objeto. Herculine não está fora da jurisdição dessa lei; até mesmo seu exílio é compreendido à luz do modelo da punição. Logo na primeira página, ela/ele relata que seu “lugar não foi marcado [*pas marquée*] neste mundo que me evitou”. E ela/ele articula o sentido inicial de abjeção que depois é sancionado, primeiro como filha ou amante dedicada, a ser assemelhada a um “cão” ou um “escravo”, e depois, finalmente em forma plena e fatal, quando ela/ele é expulsa/o e se expulsa do âmbito de todos os seres humanos. A partir desse isolamento pré-suicida, ela/ele afirma elevar-se acima de ambos os sexos, mas seu ódio se volta mais plenamente contra os homens, cujo “direito” ela/ele tentou usurpar em sua intimidade com Sara, e aos quais ela/ele agora culpa sem restrições como aqueles que de algum modo proibiram a ela/ele a possibilidade do amor.

No começo da narrativa, ela/ele apresenta dois parágrafos de só uma frase, “paralelos” um ao outro e sugestivos de uma incorporação melancólica do pai perdido, de um adiamento do ódio ao abandono pela instauração estrutural dessa negatividade em sua identidade e seu desejo. Antes de nos dizer que foi muito cedo abandonada/o pela mãe, e sem aviso prévio, ela/ele nos conta que, por razões não declaradas, passou alguns anos num lar para crianças abandonadas e órfãs. Ela/ele se refere às “pobres criaturas, privadas de seu berço e do amor de mãe”. Na sentença seguinte, ela/ele faz referência a essa instituição como um “refúgio [*asile*] de sofrimento e aflição”, e na frase a seguir, fala do pai, “que a morte súbita arrancou... da terna afeição de minha mãe”. (4) Ainda que seu próprio abandono seja aqui duas vezes desviado pela piedade por outros que subitamente se viram sem mãe, ela/ele estabelece uma identificação por intermédio desse desvio, que reaparece posteriormente como a triste situação conjunta de pai e filha, arrancados às carícias maternais. Os desvios do desejo são semanticamente compostos, por assim dizer, à medida que Herculine vai em frente, enchendo-se de paixão por “mãe” após “mãe”, e então apaixonando-se por várias “filhas” de mães, o que escandaliza todas as mães. Sem dúvida, ela/ele vacila entre ser um objeto da adoração e excitação de todos e um objeto de repúdio e abandono, conseqüência cindida de uma estrutura melancólica deixada a alimentar-se de si mesma, sem intervenção. Se a melancolia envolve

auto-recriminação, como argumenta Freud, e se essa recriminação é uma espécie de narcisismo negativo (que se volta para o eu, mesmo que somente sob a forma de recriminá-lo), então pode-se entender que Herculine cai constantemente na oposição entre os narcisismos negativo e positivo, declarando-se a um só tempo a criatura mais abandonada e negligenciada do mundo e alguém com a capacidade de encantar a todos que dela/dele se aproximam; alguém que, para todas as mulheres, é melhor do que qualquer “homem”. (107)

Ela/ele menciona o hospital para crianças órfãs como o primeiro “refúgio de sofrimento”, um lar que ela/ele reencontra figurativamente no fechamento da narrativa, no que chama de o “refúgio do túmulo”. Exatamente como esse primeiro refúgio proporciona uma comunhão e identificação mágicas com o fantasma do pai, assim o túmulo da morte já está ocupado pelo próprio pai, que ela/ele espera que a morte permita encontrar: “A visão da tumba me reconcilia com a vida”, escreve ela/ele. “Faz-me sentir uma ternura indefinível por aquele cujos ossos repousam a meus pés [*là à mes pieds*].” (109) Mas esse amor, formulado como uma espécie de solidariedade contra a mãe abandonadora, não é absolutamente purificado do ódio ao abandono: O pai “a [seus] pés” é anteriormente engrandecido, de modo a tornar-se a totalidade dos homens acima de quem ela/ele se eleva e a quem afirma dominar (107), e contra os quais dirige sua gargalhada de desdém. No começo, ela/ele observa sobre o médico que descobriu sua condição anômala: “Queria que ele estivesse 30 metros debaixo da terra!” (69)

A ambivalência de Herculine implica aqui os limites da teoria do “limbo feliz de uma não identidade”. Quase a prefigurar o lugar que assumiria aos olhos de Foucault, ela/ele imagina se não seria “o brinquedo de um sonho impossível”. (79) A predisposição sexual de Herculine é de ambivalência desde o começo, e, como já foi dito, sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias “irmãs” e “mães” da família ampliada do convento, e como a proibição absoluta de levar esse amor longe demais. Sua sexualidade não está fora da lei, mas é a produção ambivalente da lei, em que a própria noção

de proibição abarca os terrenos psicanalítico e institucional. Suas confissões, assim como seus desejos, são a um só tempo sujeição e rebeldia. Em outras palavras, o amor proibido pela morte ou abandono, ou por ambos, é um amor proibido de ser sua condição e seu objetivo.

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

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

PÓS-ESCRITO CONCLUSIVO NÃO CIENTÍFICO

Em *A história da sexualidade: Volume I*, Foucault parece situar a busca da identidade no contexto das formas jurídicas de poder que se tornam plenamente articuladas com o advento das ciências sexuais, inclusive a psicanálise, no final do século XIX. Embora Foucault tenha revisto sua historiografia do sexo, no começo de ["O uso dos prazeres"], e buscado descobrir as regras repressivas/generativas da formação do sujeito em antigos textos gregos e romanos, seu projeto filosófico de denunciar a produção reguladora dos efeitos da identidade permaneceu constante. Pode-se encontrar um exemplo contemporâneo dessa busca da identidade nos avanços recentes da biologia celular, exemplo este que confirma inadvertidamente a aplicabilidade continuada da crítica foucaultiana.

Uma boa oportunidade para nos interrogarmos sobre a univocidade do sexo é a recente controvérsia sobre o gene mestre que os pesquisadores do MIT afirmam ter descoberto, no final de 1987, como o determinante secreto e indubitável do sexo. Com o uso de meios tecnológicos altamente sofisticados, o gene mestre, que constitui uma seqüência específica de DNA no cromossoma Y, foi descoberto pelo Dr. David Page e seus colegas, sendo chamado de "FDT" ou "fator determinante dos testículos". Quando da publicação das suas descobertas na revista *Cell* (N 51), o Dr. Page afirmou ter descoberto "a chave binária de que dependem todas as características sexuais dimórficas".²⁴ Consideremos portanto as afirmações dessa descoberta, e vejamos porque as inquietantes questões sobre o fator decisivo do sexo continuam a ser formuladas.

Segundo o artigo do Dr. Page, "The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein" ["A região determinante do sexo no cromossomo Y humano codifica uma proteína do dedo"], amostras de DNA foram recolhidas de um grupo muito inusitado de pessoas, dentre as quais algumas possuíam cromossomas XX, mas tinham sido designadas pelos médicos como pertencentes ao sexo masculino, e outras tinham a constituição cromossômica XY, mas tinham sido designadas como pertencentes ao sexo feminino. Ele não nos conta em que bases essas pessoas foram designadas contrariamente

às constatações cromossômicas, mas pode-se presumir que os caracteres primários e secundários óbvios teriam sugerido que tais seriam de fato as designações apropriadas. Page e seus colegas formularam a seguinte hipótese: deve haver um segmento do DNA, que não pode ser visto sob condições microscópicas usuais, que determina o sexo masculino, e esse segmento de DNA deve ter sido de algum modo deslocado do cromossoma Y, sua localização usual, para algum outro cromossoma onde não se esperaria encontrá-lo. Só se pudermos presumir (a) essa seqüência indetectável de DNA e (b) provar sua *translocabilidade* nós seremos capazes de compreender porque um macho XX não apresenta um cromossoma Y detectável, mas, ainda assim, de fato pertence ao sexo masculino. Similarmente, explicaríamos a curiosa presença do cromossoma Y em fêmeas precisamente da mesma maneira, isto é, por ter havido um extravio desse segmento de DNA.

Ainda que a pesquisa de Page e seus pesquisadores para chegar a essa descoberta tenha sido limitada, a especulação em que eles a basearam é, em parte, que uns bons 10 por cento da população apresentam variações cromossômicas que não se encaixam exatamente no conjunto de categorias XX-fêmea, XY-macho. Conseqüentemente, considera-se que a descoberta do "gene mestre" constitui uma base mais segura do que os critérios cromossômicos anteriores para a compreensão da determinação dos sexos e, portanto, da diferença sexual.

Infelizmente para Page, um problema persistente atormentou as declarações feitas em defesa da descoberta da seqüência de DNA. Descobriu-se que exatamente a mesma seqüência considerada determinante da masculinidade estava presente no cromossoma X das mulheres. Inicialmente, Page reagiu a essa curiosa descoberta afirmando que talvez o fator decisivo não fosse a *presença* da seqüência de genes nos homens *versus* sua *ausência* nas mulheres mas sim o fato de ela ser *ativa* nos machos e *passiva* nas fêmeas (Viva Aristóteles!). Mas essa sugestão resta hipotética e, segundo Anne Fausto-Sterling, Page e seus colegas não mencionaram, naquele artigo da *Cell*, que os indivíduos de quem as amostras genéticas foram extraídas estavam longe de ser inequívocos em sua cons-

tuição anatômica e reprodutiva. Cito de seu artigo: "Life in the XY Corral" ["Vida no curral XY"]:

(...) os quatro homens XX que eles estudaram eram todos estéreis (não produziam esperma), possuíam testículos pequenos que absolutamente não dispunham de gametas, *i.e.*, as células precursoras do esperma. Eles também tinham níveis hormonais elevados e baixos níveis de testosterona. Provavelmente, foram classificados como homens por causa da sua genitália externa e da presença de testículos... De maneira semelhante, a genitália externa das duas mulheres XY era normal, [mas] seus ovários não tinham gametas. (328)

Trata-se claramente de casos em que as partes componentes do sexo não perfazem a coerência ou unidade reconhecível que é normalmente designada pela categoria do sexo. Essa incoerência perturba igualmente a argumentação de Page, pois não fica claro porque deveríamos concordar desde o princípio com a idéia de que se trata de homens XX e mulheres XY, quando é precisamente a denominação de macho e fêmea que está em questão, e isso já foi implicitamente decidido, mediante recurso à genitália externa. De fato, se a genitália externa fosse suficiente como critério de determinação ou atribuição do sexo, dificilmente a pesquisa experimental do gene mestre seria necessária.

Mas vejamos um tipo de problema diferente na maneira como essa hipótese particular foi formulada, testada e validada. Note-se que Page e seus colegas misturam determinação de sexo com determinação masculina e de testículos. Na *Annual Review of Genetics*, as geneticistas Eva Eicher e Linda L. Washburn sugerem que a determinação dos ovários nunca é considerada na literatura sobre determinação sexual, e que a feminilidade é sempre conceituada em termos de ausência do fator determinante masculino ou de presença passiva desse fator. Considerada ausente ou passiva, a feminilidade é por definição desqualificada como objeto de estudo. Mas Eicher e Washburn sugerem que ela é ativa, e que o preconceito cultural, um conjunto de pressuposições com marcas de gênero a respeito do sexo e do que pode validar uma pesquisa desse tipo,

distorce e limita a pesquisa sobre a determinação do sexo. Fausto-Sterling cita Eicher e Washburn:

Ao apresentarem a indução de tecidos testiculares como uma ocorrência ativa (dirigida pelo gene e dominante), ao passo que apresentam a indução do tecido ovariano como ocorrência passiva (automática), alguns investigadores superenfatizaram a hipótese de que o cromossomo Y esteja envolvido na determinação dos testículos. Certamente, a indução do tecido ovariano é um processo de desenvolvimento tão geneticamente dirigido quanto a indução do tecido testicular ou aquela de qualquer processo de diferenciação celular. Quase nada foi escrito sobre os genes envolvidos na indução do tecido ovariano a partir da gônada indiferenciada. (325)

De modo correlato, todo o campo da embriologia tem sido criticado por seu foco no papel central do núcleo na diferenciação celular. A crítica feminista ao campo da biologia celular molecular tem argumentado contra suas hipóteses nucleocêntricas. Em oposição a uma orientação de pesquisa que busca estabelecer o núcleo da célula plenamente diferenciada como amo ou senhor do desenvolvimento de um novo organismo completo e bem formado, sugere-se um programa de pesquisas que reinterprete o núcleo como algo que só adquire seu significado e controle no interior de seu contexto celular. Segundo Fausto-Sterling, "a pergunta a ser feita não é como muda o núcleo celular ao longo do processo de diferenciação, mas sim como se alteram as interações citoplasmáticas nucleares ao longo da diferenciação". (323-24)

A estrutura da investigação de Page encaixa-se perfeitamente nas tendências gerais da biologia molecular da célula. Sua perspectiva sugere uma recusa inicial de considerar que aqueles indivíduos desafiam implicitamente a força descritiva das categorias sexuais disponíveis. A questão que ele quer resolver é como a "chave binária" começa a funcionar, e não se a descrição dos corpos em termos do sexo binário é adequada à tarefa em questão. Além disso, a concentração no "gene mestre" sugere que a feminilidade deve ser compreendida como presença ou ausência da masculinidade, ou, na melhor das hipóteses, como presença de uma

passividade que, nos homens, seria invariavelmente ativa. Naturalmente, diz-se isso no contexto de pesquisas em que as contribuições ovarianas ativas para a diferenciação sexual nunca foram seriamente consideradas. A conclusão aqui não é que não seja possível fazer afirmações válidas e demonstráveis sobre a determinação sexual, mas, em vez disso, que as pressuposições culturais sobre o *status* relativo de homens e mulheres e sobre a relação binária do gênero estruturam e orientam as pesquisas sobre a determinação sexual. A tarefa de distinguir sexo de gênero torna-se difícil uma vez que compreendamos que os significados com marca de gênero estruturam a hipótese e o raciocínio das pesquisas biomédicas que buscam estabelecer o “sexo” para nós como se fosse anterior aos significados culturais que adquire. A tarefa torna-se certamente ainda mais complicada quando entendemos que a linguagem da biologia participa de outras linguagens, reproduzindo essa sedimentação cultural nos objetos que se propõe a descobrir e descrever de maneira neutra.

Não seria a uma convenção puramente cultural que Page e outros se referem ao decidirem que um indivíduo XX anatomicamente ambíguo é do sexo masculino, uma convenção que toma a genitália como “signo” definitivo do sexo? Pode-se argumentar que as descontinuidades não podem se resolver nesses casos mediante recurso a um determinante único, e que o sexo, como categoria que abrange uma variedade de elementos, funções e dimensões cromossômicas e hormonais, não estaria mais operando no âmbito da estrutura binária que aceitamos sem questionar. Mas trata-se de não lançar mão de exceções, do bizarro, unicamente para relativizar as afirmações feitas em nome de uma vida sexual normal. Contudo, como sugere Freud em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, é a exceção, o estranho, que nos dá a indicação de como se constitui o mundo corriqueiro e presumido dos significados sexuais. É somente a partir de uma posição conscientemente desnaturalizada que podemos ver como a aparência de naturalidade é ela própria constituída. Nossas pressuposições sobre os corpos sexuados, sobre o fato de serem um ou o outro, sobre os significados que lhes são considerados inerentes ou decorrentes de serem de tal ou qual modo sexua-

dos, se vêm repentina e significativamente perturbadas por esses exemplos, que não concordam com as categorias que naturalizam e estabilizam esse campo dos corpos para nós nos termos das convenções culturais vigentes. Conseqüentemente, é o estranho, o incoerente, o que está “fora” da lei, que nós dá uma maneira de compreender o mundo inquestionado da categorização sexual como um mundo construído, e que certamente poderia ser construído diferentemente.

Embora não possamos concordar imediatamente com a análise que Foucault nos apresenta — a saber, de que a categoria de sexo é construída a serviço de um sistema de sexualidade reprodutiva e reguladora — interessa observar que Page designa a genitália externa, aquelas partes anatômicas essenciais à simbolização da sexualidade reprodutiva, como os determinantes ambíguos e *a priori* da atribuição de sexo. Pode-se muito bem argumentar que a indagação de Page é atravessada por dois discursos na prática conflitantes: o discurso cultural que compreende as genitálias externas como sinais seguros do sexo, fazendo-o a serviço de interesses reprodutivos, e o discurso que busca estabelecer o princípio masculino como ativo e não causal, senão autogenético. O desejo de determinar o sexo conclusivamente, e de determiná-lo como um sexo em vez de outro, parece assim advir da organização social da reprodução sexual, através da construção de identidades e posições claras e inequívocas dos corpos sexuados em relação uns aos outros.

Considerando que, dentro da estrutura da sexualidade reprodutiva, o corpo masculino é normalmente apresentado como o agente ativo, o problema com a pesquisa de Page é, num certo sentido, conciliar o discurso reprodutivo com aquele da atividade masculina, dois discursos que em geral funcionam culturalmente juntos, mas que nesse caso se separaram. É interessante o desejo de Page de se fixar na seqüência ativa do DNA como última palavra, dando prioridade ao princípio da masculinidade ativa sobre o discurso da reprodução.

Contudo, essa prioridade só constituiria uma aparência, segundo a teoria de Monique Wittig. A categoria do sexo pertence a um sistema de heterossexualidade compulsória que claramente opera através de um sistema de reprodução sexual compulsória. Na opinião de Wittig, sobre

a qual nos debruçaremos a seguir, “masculino” e “feminino”, “macho” e “fêmea” existem *unicamente* no âmbito da matriz heterossexual; de fato, são esses os termos naturalizados que mantêm essa matriz oculta, protegendo-a conseqüentemente de uma crítica radical.

3. MONIQUE WITTIG: DESINTEGRAÇÃO CORPORAL E SEXO FICTÍCIO

A linguagem projeta feixes de realidade sobre o corpo social.
— Monique Wittig

Simone de Beauvoir escreveu, em *O segundo sexo*, que “a gente não nasce mulher, *torna-se* mulher”. A frase é curiosa, até mesmo um pouco absurda, pois como tornar-se mulher se não se é mulher desde o começo? E quem se torna mulher? Há algum ser humano que se torne de seu gênero em algum ponto do tempo? É justo supor que esse ser humano não tenha sido de seu gênero antes de “tornar-se” de seu gênero? Como é que alguém “se torna” de um gênero? Qual é o momento ou o mecanismo da construção do gênero? E talvez, mais pertinentemente, quando entra esse mecanismo no cenário cultural e transforma o sujeito humano num sujeito com características de gênero?

Haverá humanos que não tenham um gênero desde sempre? A marca do gênero parece “qualificar” os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta “menino ou menina?” é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece. Se o gênero está sempre presente, delimitando previamente o que se qualifica como humano, como podemos falar de um ser humano que se torna de seu gênero, como se o gênero fosse um pós-escrito ou uma consideração cultural posterior?

Beauvoir, é claro, só queria sugerir que a categoria das mulheres é uma realização cultural variável, um conjunto de significados que são

assumidos ou absorvidos dentro de um campo cultural, e que ninguém nasce com um gênero — o gênero é sempre adquirido. Por outro lado, Beauvoir desejava afirmar que a pessoa nasce com um sexo, como um sexo, sexuada, e que ser sexuado e ser humano são condições coextensivas e simultâneas; o sexo é um atributo analítico do humano; não há ser humano que não seja sexuado; como atributo necessário, o sexo qualifica o ser humano. Mas o sexo não causa o gênero; e o gênero não pode ser entendido como expressão ou reflexo do sexo; aliás, para Beauvoir, o sexo é imutavelmente um fato, mas o gênero é adquirido, e ao passo que o sexo não pode ser mudado — ou assim pensava ela —, o gênero é a construção cultural variável do sexo, uma miríade de possibilidades abertas de significados culturais ocasionados pelo corpo sexuado. A teoria de Beauvoir implicava conseqüências aparentemente radicais, as quais ela própria não entretinha. Por exemplo, se o sexo e o gênero são radicalmente distintos, não decorre daí que ser de um dado sexo seja tornar-se de um dado gênero; em outras palavras, a categoria de “mulher” não é necessariamente a construção cultural do corpo feminino, e “homem” não precisa necessariamente interpretar os corpos masculinos. Essa formulação radical da distinção sexo/gênero sugere que os corpos sexuados podem dar ensejo a uma variedade de gêneros diferentes, e que, além disso, o gênero em si não está necessariamente restrito aos dois usuais. Se o sexo não limita o gênero, então talvez haja gêneros, maneiras de interpretar culturalmente o corpo sexuado, que não são de forma alguma limitados pela aparente dualidade do sexo. Consideremos ainda a conseqüência de que, se o gênero é algo que a pessoa se torna — mas nunca pode ser —, então o próprio gênero é uma espécie de devir ou atividade, e não deve ser concebido como substantivo, como coisa substantiva ou marcador cultural estático, mas antes como uma ação incessante e repetida de algum tipo. Se o gênero não está amarrado ao sexo, causal ou expressivamente, então ele é um tipo de ação que pode potencialmente proliferar-se além dos limites binários impostos pelo aspecto binário aparente do sexo. Na verdade, o gênero seria uma espécie de ação cultural/corporal que exige um novo vocabulário, o qual institui e faz com que proliferem participios de vários tipos,

categorias re-significáveis e expansíveis que resistem tanto ao binário como às restrições gramaticais substantivadoras que pesam sobre o gênero. Mas como se tornaria culturalmente concebível um projeto dessa natureza, e como se poderia evitar o destino dos projetos utópicos, vão e impossíveis?

“A gente não nasce mulher.” Monique Wittig fez eco a essa frase num artigo do mesmo nome, publicado em *Feminist Issues* (1:1). Mas que tipo de eco e de reapresentação de Beauvoir nos deu Monique Wittig? Duas das suas afirmações tanto evocam a figura de Beauvoir como colocam Wittig longe dela: uma, que a categoria de sexo não é nem invariável nem natural, mas sim um uso especificamente político da categoria da natureza, o qual serve aos propósitos da sexualidade reprodutora. Em outras palavras, não há razão para dividir os corpos humanos em sexos masculino e feminino, exceto que uma tal divisão é adequada às necessidades econômicas da heterossexualidade, emprestando um lustro naturalista à sua instituição. Conseqüentemente, não há, para Wittig, distinção entre sexo e gênero; a própria categoria de “sexo” *traz marcas de gênero*, é politicamente investida, naturalizada mas não natural. A segunda afirmação até certo ponto contra-intuitiva de Wittig é a seguinte: a lésbica não é uma mulher. A mulher, argumenta ela, só existe como termo que estabiliza e consolida a relação binária e de oposição ao homem; e essa relação, diz, é a heterossexualidade. Ao recusar a heterossexualidade, afirma Wittig, a lésbica pára de se definir nos termos dessa relação de oposição. Na verdade, diz ela, a lésbica transcende a oposição binária entre homens e mulheres; a lésbica não é nem mulher nem homem. E, demais, a lésbica não tem sexo: ela está além das categorias do sexo. Por meio da recusa lésbica dessas categorias, a lésbica (e os pronomes são aqui problemáticos) denuncia a constituição cultural contingente dessas categorias e a pressuposição tácita mas permanente da matriz heterossexual. Conseqüentemente, poderíamos dizer que, para Wittig, a pessoa não nasce mulher, ela se torna mulher; e mais, que a pessoa não é do sexo feminino, *torna-se* feminina; ou até, mais radicalmente, que a pessoa pode, se quiser, não se tornar nem mulher nem homem. Certamente, a lésbica parece ser um terceiro gênero ou, como

mostrarei, uma categoria que problematiza radicalmente tanto o sexo quanto o gênero como categorias descritivas políticas estáveis.

Wittig argumenta que a discriminação lingüística do “sexo” assegura a operação cultural e política da heterossexualidade compulsória. Essa *relação* de heterossexualidade, sustenta, não é nem recíproca nem binária no sentido comum; o “sexo” é desde sempre feminino, e só há um sexo, o feminino. Ser masculino é não ser “sexuado”; ser “sexuado” é sempre uma maneira de tornar-se particular e relativo, e o macho no interior do sistema participa sob a forma de pessoa universal. Para Wittig, portanto, o “sexo feminino” não implica nenhum outro sexo, como o “sexo masculino”; o “sexo feminino” só implica a si mesmo, enredado, por assim dizer, no sexo, preso no que Beauvoir chamou de o círculo da imanência. Considerando que o “sexo” é uma interpretação política e cultural do corpo, não existe a distinção sexo/gênero em linhas convencionais; o gênero é embutido no sexo, e o sexo mostra ter sido gênero desde o princípio. Wittig argumenta que, dentro desse conjunto de relações sociais compulsórias, as mulheres se tornam ontologicamente impregnadas de sexo; elas *são* seu sexo e, inversamente, o sexo é necessariamente feminino.

Wittig considera que o “sexo” é discursivamente produzido e difundido por um sistema de significações opressivo para as mulheres, os gays e as lésbicas. Ela se recusa a tomar parte nesse sistema de significação ou a acreditar na viabilidade de adotar uma postura reformista ou subversiva em seu interior; invocar uma parte do sistema é invocá-lo e confirmá-lo em sua totalidade. Resulta que a tarefa política formulada por ela é derrubar inteiramente o discurso sobre o sexo, a rigor, subverter a própria gramática que institui o “gênero” — ou o “sexo fictício” — como atributo essencial dos seres humanos e dos objetos (especialmente quando pronunciado em francês).²⁵ Através de sua teoria e sua ficção, ela conclama a uma reorganização radical da descrição dos corpos e das sexualidades, sem recurso à noção de sexo e, conseqüentemente, às diferenciações pronominais que regulam e distribuem os direitos de expressão no interior da matriz do gênero.

Wittig compreende que categorias discursivas como “sexo” são abs-

trações impostas à força ao campo social, as quais produzem uma realidade de segunda ordem ou “retificada”. Embora os indivíduos pareçam ter uma “percepção direta” do sexo, tido como dado objetivo da experiência, Wittig argumenta que, como dado, este objeto foi violentamente modelado, e que a história e o mecanismo dessa violência nele não aparecem mais.²⁶ Assim, o “sexo” é o efeito de realidade de um processo violento, dissimulado por esse mesmo efeito. Tudo que vem à tona é o “sexo”, e assim ele é percebido como a totalidade do que existe, como não causado, mas somente porque a causa não pode ser vista em parte alguma. Wittig percebe que sua posição é contra-intuitiva, mas o cultivo político da intuição é precisamente o que ela quer elucidar, denunciar e questionar:

O sexo é tomado como um “dado imediato”, um “dado sensível” ou “características físicas” pertencentes à ordem natural. Mas o que acreditamos ser uma percepção física e direta é só uma construção mítica e sofisticada, uma “formação imaginária” que reinterpreta as características físicas (em si mesmas tão neutras como outras, mas marcadas por um sistema social) por meio da rede de relações em que são percebidas.²⁷

De certo modo, as “características físicas” parecem simplesmente *existir* no lado obscuro da linguagem, não marcadas pelo sistema social. Mas não é claro se podem ser nomeadas de modo a não reproduzirem a operação reducionista das categorias do sexo. Essas numerosas características ganham sentido e unificação sociais mediante sua articulação na categoria do sexo. Em outras palavras, o “sexo” impõe uma unidade artificial a um conjunto de atributos de outro modo descontínuo. Como *discursivo e perceptivo*, o “sexo” denota um regime epistemológico historicamente contingente, uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos.

Existe um corpo “físico” anterior ao corpo percebido? Questão de resposta impossível. Não só a junção de atributos sob a categoria do sexo é suspeita, mas também o é a própria discriminação das “características”.

O fato de o pênis, de a vagina, de os seios e assim por diante serem *denominados* partes sexuais corresponde tanto a uma restrição do corpo erógeno a essas partes quanto a uma fragmentação do corpo como um todo. Com efeito, a “unidade” imposta ao corpo pela categoria do sexo é uma “desunidade”, uma fragmentação e compartimentação, uma redução da erotogenia. Não é de se estranhar, portanto, que Wittig decreta textualmente, em *The Lesbian Body*, a “derrubada” da categoria do sexo, por via da destruição e da fragmentação do corpo sexuado. Assim como o sexo fragmenta o corpo, a derrubada lésbica do “sexo” toma por alvo, como modelos de dominação, aquelas normas sexualmente diferenciadas de integridade corporal que ditam o que “unifica” e confere coerência ao corpo como corpo sexuado. Em sua teoria e ficção, Wittig mostra que a “integridade” e “unidade” do corpo, pensadas freqüentemente como ideais positivos, servem aos propósitos da fragmentação, da restrição e da dominação.

A linguagem é investida do poder de criar “o socialmente real” por meio dos atos de locução dos sujeitos falantes. Na teoria de Wittig, parecem existir dois níveis de realidade, duas ordens de ontologia. A ontologia socialmente constituída emerge de outra, mais fundamental, que parece ser pré-social e pré-discursiva. Enquanto o “sexo” pertence a uma realidade discursivamente constituída (segunda ordem), há uma ontologia pré-social que explica a constituição do próprio discursivo. Wittig recusa abertamente a hipótese estruturalista de um conjunto universal de estruturas significantes, anterior ao sujeito falante, a orquestrar a formação desse sujeito e seu discurso. Em sua opinião, há estruturas historicamente contingentes, caracterizadas como heterossexuais e compulsórias, as quais distribuem aos homens os direitos da fala plena e autorizada, negando-os às mulheres. Mas essa assimetria socialmente constituída disfarça e viola uma ontologia pré-social, de pessoas unificadas e iguais.

A tarefa das mulheres, raciocina Wittig, é assumir a posição do sujeito falante autorizado — a qual, em certo sentido, é seu “direito” ontologicamente fundado — e derrubar tanto a categoria do sexo como o sistema da heterossexualidade compulsória que está em sua origem. Para

ela, a linguagem é um conjunto de atos, repetidos ao longo do tempo, que produzem efeitos de realidade que acabam sendo percebidos como “fatos”. Considerada coletivamente, a prática repetida de nomear a diferença sexual criou essa aparência de divisão natural. A “nomeação” do sexo é um ato de dominação e coerção, um ato *performativo* institucionalizado que cria e legisla a realidade social pela exigência de uma construção discursiva/perceptiva dos corpos, segundo os princípios da diferença sexual. Assim, conclui Wittig, “somos obrigados, em nossos corpos e em nossas mentes, a corresponder, traço por traço, à idéia de natureza que foi estabelecida para nós... ‘homens’ e ‘mulheres’ são categorias políticas, e não fatos naturais”.²⁸

“Sexo”, a categoria, impõe o “sexo”, a configuração social dos corpos, por meio do que Wittig chama de contrato forçado. Assim, a categoria de “sexo” é um nome que escraviza. A linguagem “projeta feixes de realidade sobre o corpo social”, mas esses feixes não são facilmente descartáveis. E ela continua: “carimbando-o e moldando-o violentamente.”²⁹ Wittig argumenta que a “mentalidade *hetero*”, evidente nos discursos das ciências humanas, “nos oprime a todos, lésbicas, mulheres e homens homossexuais”, porque eles “aceitam sem questionar que o que funda a sociedade, qualquer sociedade, é a heterossexualidade”.³⁰ O discurso torna-se opressivo quando exige que, para falar, o sujeito falante participe dos próprios termos dessa opressão — isto é, aceite sem questionar a impossibilidade ou ininteligibilidade do sujeito falante. Essa heterossexualidade presumida, sustenta ela, age no interior do discurso para transmitir uma ameaça: “você-será-*hetero*-ou-não-será-nada.”³¹ Mulheres, lésbicas e gays não podem assumir a posição de sujeito falante no interior do sistema lingüístico da heterossexualidade compulsória. Falar nesse sistema é ser privado da possibilidade de fala; assim, simplesmente falar nesse contexto é uma contradição *performativa*, a afirmação lingüística de um eu que não pode “existir” no interior da linguagem que o afirma.

O poder que Wittig atribui a esse “sistema” de linguagem é enorme. Conceitos, categorias e abstrações, argumenta, podem praticar uma violência material contra os corpos que eles afirmar organizar e interpretar.

“Não há nada de abstrato no poder que têm as ciências e teorias para atuar real e materialmente sobre nossos corpos e espíritos, mesmo que o discurso que produz essa situação seja abstrato. Trata-se de uma das formas da dominação, de sua própria expressão, como dizia Marx. Eu diria, em vez disso, um de seus exercícios. Todos os oprimidos conhecem esse poder e são obrigados a lidar com ele.”³² O poder da linguagem de atuar sobre os corpos é tanto causa da opressão sexual como caminho para ir além dela. A linguagem não funciona magicamente e nem inexoravelmente: “há uma plasticidade do real em relação à linguagem: a linguagem tem uma ação plástica sobre o real”.³³ A linguagem pressupõe e altera seu poder de atuar sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas e, finalmente, instituições. A estrutura assimétrica da linguagem, que identifica com o masculino o sujeito que representa e fala como universal, e que identifica o falante do sexo feminino como “particular” e “interessado”, absolutamente não é intrínseca a línguas particulares ou à linguagem ela mesma. Não podemos achar que essas posições assimétricas decorram da “natureza” dos homens e das mulheres, pois, como estabeleceu Beauvoir, tal “natureza” não existe: “É preciso entender que os homens não nasceram com a faculdade do universal e que, ao nascerem, as mulheres não foram reduzidas ao particular. O universal tem sido, e é continuamente, em todo momento, apropriado pelo homem. Isso não acontece meramente, isso tem de ser feito. Trata-se de um ato, de um ato criminoso, perpetrado por uma classe contra a outra. Trata-se de um ato levado a cabo no âmbito dos conceitos, da filosofia e da política.”³⁴

Embora Irigaray argumente que “o sujeito é desde sempre masculino”, Wittig contesta a noção de “sujeito” como território masculino exclusivo. Para ela, a própria plasticidade da linguagem resiste à fixação da posição do sujeito como masculino. Aliás, presumir um sujeito falante absoluto constitui, para Wittig, o objetivo político das “mulheres”, objetivo este que, alcançado, dissolveria de uma vez por todas a categoria de “mulheres”. Uma mulher não pode usar a primeira pessoa, “eu”, porque, *como* mulher, o falante é “particular” (relativo, interessado e perspectivo), e invocar o “eu” presume a capacidade de falar em nome

a condição de humano universal: “um sujeito relativo é inconcebível, um sujeito relativo não poderia absolutamente falar.”³⁵ Apoiando-se na suposição de que toda fala pressupõe e invoca implicitamente a linguagem em sua totalidade, Wittig descreve o sujeito falante como aquele que, no ato de dizer “eu”, “se reapropria da linguagem como um todo, partindo apenas de si mesmo, com o poder de usar toda a linguagem”. Esse fundamento absoluto do “eu” falante supõe a presença de dimensões quase divinas na discussão de Wittig. Esse privilégio de dizer “eu” estabelece um eu soberano, um centro de plenitude e poder absolutos; a fala funda “o ato supremo da subjetividade”. E o advento da subjetividade é a derrubada efetiva do sexo e, conseqüentemente, do feminino: “nenhuma mulher pode dizer eu sem ser um sujeito total em si mesma — isto é, sem gênero, universal e completa”.³⁶

Wittig prossegue com uma especulação surpreendente sobre a natureza da linguagem e do “ser”, situando seu próprio projeto político nos marcos do discurso tradicional da ontologia. Em sua opinião, a ontologia primária da linguagem dá a todos a mesma oportunidade de criar a subjetividade. A tarefa prática que as mulheres enfrentam ao tentarem criar a subjetividade por meio da fala depende de sua capacidade coletiva de descartar as reificações do sexo a elas impostas, e que as deformam como seres parciais ou relativos. Visto que esse descarte se segue ao exercício da plena invocação do “eu”, encontram a saída de seu gênero pela *fala*. Pode-se entender que as reificações sociais do sexo mascaram ou distorcem uma realidade ontológica anterior, sendo esta realidade a oportunidade igual que todas as pessoas tiveram, antes de serem marcadas pelo sexo, de exercer a linguagem na afirmação da subjetividade. Ao falar, o “eu” assume a totalidade da linguagem, e fala, portanto, potencialmente a partir de todas as posições — isto é, de um modo universal. “O gênero... atua sobre o fato ontológico para anulá-lo”, escreve ela, presumindo que o princípio primário do acesso igual a universal qualifica este “fato ontológico”.³⁷ Contudo, esse princípio de igual acesso se fundamenta na pressuposição ontológica da unidade dos seres falantes em um Ser anterior ao ser sexuado. O gênero, sustenta ela, “tenta levar a cabo a divisão do Ser”, mas “o Ser como ser não é

dividido”.³⁸ Aqui a afirmação coerente do “eu” pressupõe não só a totalidade da linguagem, mas a unidade do ser.

Mais do que em qualquer outra parte, Wittig põe-se aqui na perspectiva do discurso tradicional da busca filosófica da presença, do Ser, de uma plenitude ininterrupta e radical. À diferença da posição de Derrida, que compreenderia que toda significação repousa sobre uma *différance* operacional, Wittig argumenta que o falar exige e invoca a identidade sem suturas de todas as coisas. A ficção *fundacionista* lhe dá um ponto de partida para criticar as instituições sociais existentes. Entretanto, a questão crítica continua a ser: a que relações sociais contingentes serve pressupor o ser, a autoridade e a condição universal de sujeito? Por que valorizar a usurpação dessa noção autoritária de sujeito? Por que não descentrar o sujeito e suas estratégias epistemológicas universalizantes? Ainda que Wittig critique a “mentalidade hetero” por universalizar seu ponto de vista, parece que ela não só universaliza “a” mentalidade hetero, como também não considera as conseqüências totalitárias dessa teoria dos atos soberanos de fala.

Politicamente, a divisão do ser — na opinião dela, uma violência contra o campo da plenitude ontológica — em distinções entre o universal e o particular condiciona uma relação de sujeição. Devemos entender a dominação como a negação da unidade anterior e primária de todas as pessoas num ser pré-lingüístico. A dominação ocorre por meio de uma linguagem que, em sua ação social plástica, cria uma ontologia artificial de segunda ordem, uma ilusão de diferença e disparidade, e conseqüentemente, uma hierarquia que *se transforma* em realidade social.

Paradoxalmente, Wittig não alimenta em parte alguma o mito aristotânico da unidade original dos gêneros, pois o gênero é um princípio divisor, um instrumento de sujeição, resistente à própria noção de unidade. Significativamente, seus romances seguem uma estratégia narrativa de *desintegração*, sugerindo que a formulação binária do sexo tem de se fragmentar e proliferar até o ponto em que o próprio binário seja revelado como contingente. O livre jogo dos atributos ou “características físicas” nunca é uma destruição absoluta, pois o campo ontológico distorcido pelo gênero é um campo de contínua plenitude. Wittig critica

“a mentalidade *hetero*” por esta ser incapaz de livrar-se da idéia da “diferença”. Em aliança temporária com Deleuze e Guattari, Wittig se opõe à psicanálise como ciência baseada em uma economia da “falta” e da “negação”. Em “Paradigm”, um ensaio anterior, Wittig considera que a derrubada do sistema do sexo binário daria início a um campo cultural de *muitos* sexos. Nesse ensaio, ela faz referência ao *Anti-Édipo*: “Para nós, não há um ou dois sexos, mas muitos (cf. Guattari/Deleuze), tantos sexos quanto há indivíduos.”³⁹ Contudo, a proliferação ilimitada dos sexos acarreta logicamente a negação do sexo como tal. Se o número de sexos corresponde ao número de indivíduos existentes, o sexo não teria mais, como termo, qualquer aplicação genérica: o sexo seria uma propriedade radicalmente singular e não poderia mais operar como generalização útil ou descritiva.

As metáforas de destruição, derrubada e violência que atuam na teoria e na ficção de Wittig têm um *status* ontológico complicado. Apesar de as categorias lingüísticas modelarem a realidade de maneira “violenta”, criando ficções sociais em nome do real, uma realidade mais verdadeira parece existir, um campo ontológico de unidade com o qual são contrastadas essas ficções sociais. Wittig recusa a distinção entre conceito “abstrato” e realidade “material”, argumentando que os conceitos se formam e se difundem no âmbito da materialidade da linguagem e que a linguagem funciona de uma maneira *material* para construir o mundo social.⁴⁰ Por outro lado, essas “construções” são compreendidas como distorções e reificações a serem julgadas em contraposição a um campo ontológico anterior, de unidade e plenitude radicais. Os construtos, portanto, são “reais”, na medida em que são fenômenos fictícios que adquirem poder no discurso. Todavia, eles são esvaziados de seu poder por meio de atos de enunciação que buscam recorrer implicitamente à universalidade da linguagem e à unidade do Ser. Wittig argumenta que “a obra literária pode perfeitamente operar como máquina de guerra”, até mesmo como “máquina perfeita de guerra”.⁴¹ Para as mulheres, as lésbicas e os gays — que foram todos particularizados por via de uma identificação com o “sexo” —, a principal estratégia dessa

guerra é apropriar-se antecipadamente da posição de sujeito falante e de sua invocação do ponto de vista universal.

A questão de como um sujeito relativo e particular pode falar sua própria linguagem a partir das categorias do sexo dirige as diversas considerações de Wittig sobre Djuna Barnes⁴², Marcel Proust⁴³ e Natalie Sarraute.⁴⁴ O texto literário como máquina de guerra é, em cada caso, dirigido contra a divisão hierárquica do gênero, a cisão entre o universal e o particular, em nome da recuperação da unidade anterior e essencial desses termos. Universalizar o ponto de vista das mulheres representa, simultaneamente, destruir a categoria das mulheres e estabelecer a possibilidade de um novo humanismo. Assim, a destruição sempre é restauração — isto é, a destruição de um conjunto de categorias que introduz divisões artificiais numa ontologia de outro modo unificada.

Contudo, os textos literários conservam um acesso privilegiado a esse campo primário de abundância ontológica. A cisão entre forma e conteúdo corresponde à distinção filosófica artificial entre pensamento abstrato, universal, e realidade material concreta. Assim como invoca Bakhtin para estabelecer os conceitos como realidades materiais, Wittig invoca mais geralmente a linguagem literária para restabelecer a unidade da linguagem como forma e conteúdo indissolúveis: “por meio da literatura... as palavras voltam inteiras para nós”⁴⁵; “a linguagem existe como um paraíso feito de palavras visíveis, audíveis, palpáveis e palatáveis.”⁴⁶ Acima de tudo, a literatura oferece a Wittig a ocasião de fazer experiências com pronomes, os quais, nos sistemas de significação compulsória, fundem o masculino com o universal e particularizam invariavelmente o feminino. Em *Les Guérillères* [“As guerrilheiras”]⁴⁷, ela busca eliminar todas as conjunções ele-eles (*il-ils*), ou, a rigor, todos os “ele” (*il*), e colocar elas (*elles*) na posição do geral, do universal. “O objetivo dessa abordagem”, escreve ela, “não é feminizar o mundo, mas tornar as categorias do sexo obsoletas na linguagem.”⁴⁸

Numa estratégia de resistência conscientemente imperialista, Wittig argumenta que somente tomando o ponto de vista universal e absoluto, lesbianizando efetivamente o mundo inteiro, a heterossexualidade compulsória poderá ser destruída. O *j/je* [eu] de *O corpo lésbico* não pretende

estabelecer a lésbica como um sujeito dividido, mas como um sujeito soberano que pode travar uma guerra lingüística contra um “mundo” que constitui um ataque semântico e sintático contra ela. A questão não é chamar a atenção para a presença dos direitos das “mulheres” ou das “lésbicas” como indivíduos, mas opor-se à episteme heterossexista globalizante por meio de um discurso contrário de alcance e poder iguais. A questão não é assumir a posição do sujeito falante, para ser um indivíduo reconhecido num conjunto de relações lingüísticas recíprocas; ao invés disso, o sujeito falante se torna mais do que o indivíduo, torna-se uma perspectiva absoluta que impõe suas categorias a todo o campo lingüístico conhecido como “o mundo”. Wittig argumenta que somente uma estratégia de guerra que se equipare às proporções da heterossexualidade compulsória poderá operar efetivamente no sentido de desafiar sua hegemonia epistemológica.

Nesse sentido ideal, falar é, para Wittig, um ato de poder, uma afirmação de soberania que implica simultaneamente uma relação de igualdade com outros sujeitos falantes.⁴⁹ Esse “contrato” lingüístico ideal ou primário opera num nível implícito. A linguagem tem uma possibilidade dupla: pode ser usada para afirmar a universalidade verdadeira e inclusiva das pessoas, ou pode instituir uma hierarquia em que somente algumas pessoas são elegíveis para falar, e outras, em virtude de sua exclusão do ponto de vista universal, não podem “falar” sem desautorizar simultaneamente sua fala. Contudo, antes dessa relação assimétrica com a fala existe um contrato social ideal, um contrato em que todo ato de fala na primeira pessoa pressupõe e afirma uma reciprocidade absoluta entre os sujeitos falantes — a versão de Wittig para a situação ideal de fala. Já o *contrato heterossexual* distorce e oculta essa reciprocidade ideal, questão central do mais recente trabalho teórico de Wittig⁵⁰, ainda que presente em seus ensaios anteriores.⁵¹

Não dito mas sempre atuante, o contrato heterossexual não pode ser reduzido a nenhuma das suas aparências empíricas. Wittig escreve:

Deparo-me com um objeto inexistente, um fetiche, uma forma ideológica que não pode ser apreendida na realidade, a não ser por seus efeitos, cuja

existência está na mente das pessoas, mas de uma maneira que afeta toda sua vida, o modo como agem, o modo como se movem, o modo como pensam. De sorte que estamos lidando com um objeto ao mesmo tempo imaginário e real.⁵²

Como em Lacan, a idealização da heterossexualidade parece, mesmo nas formulações de Wittig, exercer sobre os corpos dos heterossexuais praticantes, um controle finalmente impossível fadado, certamente a tropeçar em sua própria impossibilidade. Wittig parece acreditar que só um distanciamento radical dos contextos heterossexuais — isto é, o tornar-se lésbica ou gay — pode produzir a queda desse regime heterossexual. Mas essa consequência política só virá se pensarmos que toda “participação” na heterossexualidade é uma repetição e consolidação da opressão heterossexual. As possibilidades de re-significar a heterossexualidade são repudiadas precisamente porque a heterossexualidade é compreendida como um sistema total, que exige um deslocamento cabal. As opções políticas que decorrem dessa visão totalizante do poder heterossexista são de (a) conformidade radical ou (b) revolução radical.

Presumir a integridade sistêmica da heterossexualidade é extremamente problemático tanto para a compreensão de Wittig da prática heterossexual como para sua concepção da homossexualidade e do lesbianismo. Como prática situada radicalmente “fora” da matriz heterossexual, a homossexualidade é concebida como radicalmente não condicionada pelas normas heterossexuais. Essa purificação da homossexualidade, uma espécie de modernismo lésbico, é atualmente contestada por um sem-número de discursos lésbicos e gays, que entendem que a cultura lésbica e gay está inserida na estrutura mais ampla da heterossexualidade, mesmo quando se posiciona em relações subversivas ou re-significadoras com as configurações culturais heterossexuais. Ao que parece, a visão de Wittig recusa a possibilidade de uma heterossexualidade volitiva ou optativa; todavia, mesmo que a heterossexualidade seja apresentada como obrigatória ou presumida, não decorre daí que todos os atos heterossexuais sejam radicalmente determinados. Além disso, a disjunção radical de Wittig entre *hetero* e *gay* reproduz o tipo de binarismo dis-

juntivo que ela mesma caracteriza como o gesto filosófico divisório da mentalidade *hetero*.

Minha própria convicção é que a disjunção radical proposta por Wittig entre heterossexualidade e homossexualidade é simplesmente falsa, que há estruturas de homossexualidade psíquica no âmbito das relações heterossexuais, e estruturas de heterossexualidade psíquica no âmbito da sexualidade e dos relacionamentos lésbicos e gays. Além disso, há outros centros de poder/discurso que constroem e estruturam tanto a sexualidade gay como a *hetero*; a heterossexualidade não é a única manifestação compulsória de poder a instrumentar a sexualidade. O ideal de uma heterossexualidade coerente, que Wittig descreve como a norma e padrão do contrato heterossexual, é um ideal impossível, um "fetiche", como ela mesma ressalta. Uma elaboração psicanalítica afirmaria que essa impossibilidade se denuncia em virtude da complexidade e resistência de uma sexualidade inconsciente que não é desde sempre heterossexual. Nesse sentido, a heterossexualidade apresenta posições sexuais normativas que são intrinsecamente impossíveis de incorporar, e a impossibilidade persistente do identificar-se plenamente e sem incoerências com essas posições a revela não só como lei compulsória, mas como comédia inevitável. Aliás, eu ofereceria essa visão da heterossexualidade como um sistema compulsório e uma comédia intrínseca, paródia constante de si mesma, como uma perspectiva gay/lésbica alternativa.

É claro que a norma da heterossexualidade compulsória de fato opera com a força e a violência descritas por Wittig, mas minha posição é que essa não é sua única maneira de operar. Para Wittig, as estratégias de resistência política à heterossexualidade normativa são bastante diretas. Só o contingente de pessoas incorporadas que não está engajado em relações heterossexuais nos limites da família, que toma a reprodução como fim ou *telos* da sexualidade, contesta efetiva e ativamente as categorias do sexo, ou, ao menos, não concorda com os pressupostos e objetivos normativos desse conjunto de categorias. Para Wittig, ser lésbica ou gay é já não saber o próprio sexo, é estar imerso numa confusão e proliferação de categorias que fazem do sexo uma categoria de iden-

tidade impossível. Por mais emancipatório que isso possa parecer, a proposta de Wittig passa por cima dos discursos existentes na cultura gay e lésbica, que fazem proliferar identidades sexuais especificamente gays por meio de uma apropriação e uma nova manifestação das categorias sexuais. Os termos *queens*, *butches*, *femmes*, *girls*, e até a reapropriação parodística de *dyke*, *queer* e *fag*^{*}, redobram e desestabilizam as categorias sexuais e as categorias originalmente derogatórias da identidade homossexual. Todos eles podem ser entendidos como sintomáticos da "mentalidade hetero", como formas de identificação com a versão do opressor para a identidade do oprimido. Por outro lado, é certo dizer que o termo *lésbica* foi em parte resgatado de seus significados históricos, e que as categorias parodísticas servem ao propósito de desnaturalizar o sexo. Quando o restaurante gay da vizinhança fecha de férias, o proprietário põe um letreiro, explicando que "ela trabalhou demais e precisa descansar". Essa apropriação gay do feminino funciona no sentido de multiplicar os lugares possíveis de aplicação do termo, de revelar a relação arbitrária entre o significante e o significado, e de desestabilizar e mobilizar o signo. Tratar-se-ia de uma "apropriação" colonizadora do feminino? Creio que não. Tal acusação supõe que o feminino pertença às mulheres, uma suposição certamente suspeita.

Nos contextos lésbicos, a "identificação" com a masculinidade que se manifesta na identidade *butch*^{**} não é uma simples assimilação do retorno do lesbianismo aos termos da heterossexualidade. Como explicou uma lésbica *femme*, ela gosta que os seus garotos sejam garotas, significando que "ser garota" contextualiza e re-significa a "masculinidade" numa identidade *butch*. Como resultado, essa masculinidade, se é que podemos chamá-la assim, é sempre salientada em contraste com um "corpo feminino" culturalmente inteligível. É precisamente essa justaposição dissonante e a tensão sexual gerada por sua transgressão que constituem o objeto do desejo. Em outras palavras, o objeto (e claramen-

* Trata-se de variações de termos como "veado", "sapatão", "boiola" etc... (N. do T.)

** Esse é o termo reservado à lésbica supostamente "ativa", em contraposição a "*femme*". (N. da Rev. Téc.)

te não há somente um) do desejo da lésbica *femme* não é nem um corpo de mulher descontextualizado, nem uma identidade masculina distinta, ainda que sobreposta, mas sim a desestabilização de ambos os termos, quando eles entram na interação erótica. De modo semelhante, algumas mulheres heterossexuais ou bissexuais podem preferir que a relação de “figura” e “fundo” funcione na direção oposta — isto é, podem preferir que suas garotas sejam garotos. Neste caso, a percepção da identidade “feminina” se justaporaria ao corpo “masculino” como fundo, mas, por meio dessa justaposição, ambos os termos perderiam sua estabilidade interna e sua distinção um em relação ao outro. Claramente, essa maneira de pensar as trocas de desejo marcadas pelo gênero permite uma complexidade muito maior, pois a interação entre masculino e feminino, assim como a inversão entre figura e fundo, pode constituir uma produção altamente complexa e estruturada do desejo. Significativamente, tanto o corpo sexuado como “fundo” quanto a identidade *butch* ou *femme* como “figura” podem deslocar-se, inverter-se e criar uma confusão erótica de vários tipos. Nenhuma delas pode reclamar “o real”, ainda que ambas possam se qualificar como objeto de crença, dependendo da dinâmica da troca sexual. A idéia de que *butch* e *femme* são, em algum sentido, “réplicas” ou “cópias” da interação heterossexual subestima a significância erótica dessas identidades, que são internamente dissonantes e complexas em sua re-significação das categorias hegemônicas pelas quais elas são possibilitadas. Em certo sentido, as lésbicas *femmes* podem evocar o cenário heterossexual, por assim dizer, mas também o deslocam ao mesmo tempo. Em ambas as identidades, *butch* e *femme*, a própria noção de uma identidade natural ou original é colocada em questão; aliás, é precisamente essa questão, tal como se incorpora nessas identidades, que se torna fonte de sua significação erótica.

Embora Wittig não discuta o significado das identidades *butch/femme*, sua noção de sexo fictício sugere uma dissimulação semelhante da noção natural ou original da coerência do gênero supostamente existente entre corpos sexuados, identidades de gênero e sexualidades. A noção de que os vários componentes do “sexo” podem se desagregar está implícita na descrição que Wittig faz do sexo como categoria fictícia. Nesse

tipo de ruptura da coerência corporal, a categoria do sexo já não poderia operar descritivamente em nenhum domínio cultural. Se a categoria do “sexo” se estabelece mediante atos repetidos, então, inversamente, a ação social dos corpos no interior do campo cultural pode retirar o próprio poder de realidade por eles mesmos investido na categoria.

Para que o poder seja retirado, ele mesmo tem que ser entendido como uma operação de volição que pode ser retratada; de fato, o contrato heterossexual seria compreendido como sustentado por uma série de escolhas, exatamente como o contrato social em Locke ou Rousseau é tido como pressupondo a escolha racional ou a vontade deliberada dos que ele supostamente governa. Contudo, se não reduzirmos o poder à vontade, e se recusarmos o modelo liberal e existencialista clássico da liberdade, poderemos entender as relações de poder, como penso que devem ser entendidas, como relações restritivas e constituintes das próprias possibilidades de volição. Conseqüentemente, o poder não pode ser retirado nem recusado, mas somente deslocado. De fato, em minha opinião, o foco normativo sobre as práticas lésbicas e gays deve recair sobre o deslocamento parodístico e subversivo do poder, ao invés da fantasia impossível de sua completa transcendência.

Enquanto Wittig obviamente encara o lesbianismo como uma recusa completa da heterossexualidade, eu diria que mesmo essa recusa constitui um compromisso e, em última análise, uma dependência radical em relação aos próprios termos que o lesbianismo pretende transcender. Se sexualidade e poder são coextensivos, e se a sexualidade lésbica não é nem mais nem menos construída do que as outras formas de sexualidade, não há promessa de prazer ilimitado depois que os grilhões da categoria sexual forem tirados. A presença estruturadora de construtos heterossexuais no interior das sexualidades gay e lésbica não significa que esses construtos *determinem* as sexualidades gay e lésbica, nem que elas sejam deriváveis desses construtos ou a eles redutíveis. De fato, basta pensarmos nos efeitos destituidores de poder e desnaturalizantes de um deslocamento especificamente gay dos construtos heterossexuais. A presença dessas normas não só constitui um lugar de poder que não pode ser recusado, mas pode constituir, e de fato constitui, um lugar de compe-

tição e manifestação parodísticas, o qual rouba à heterossexualidade compulsória sua afirmação de naturalidade e originalidade. Wittig conclama a uma posição além do sexo que faz sua teoria retornar a um humanismo problemático, baseado numa metafísica problemática da presença. Todavia, seus trabalhos literários parecem exibir um tipo de estratégia política diferente daquela a que ela conclama explicitamente em seus ensaios teóricos. Em *The Lesbian Body* e em *Guérillères*, a estratégia narrativa por meio da qual se articula a transformação política volta e meia lança mão de deslocamentos e transvalorizações, tanto para fazer uso de termos originalmente opressivos como para privar esses termos das suas funções legitimadoras.

Ainda que Wittig seja “materialista”, o termo tem um significado específico em sua perspectiva teórica. Ela quer superar a cisão entre materialidade e representação que caracteriza o pensamento “hetero”. O materialismo não implica nem uma redução das idéias à matéria, nem uma visão da teoria como reflexo de sua base econômica, estritamente concebida. O materialismo de Wittig toma as instituições e práticas sociais, especialmente a instituição da heterossexualidade, como base da análise crítica. Em “The Straight Mind” e “The Social Contract”⁵³, ela entende a instituição da heterossexualidade como base fundadora das ordens sociais dominadas pelo masculino. A “natureza” e o campo da materialidade são idéias, construtos ideológicos, produzidas por essas instituições sociais para apoiar os interesses políticos do contrato heterossexual. Nesse sentido, Wittig é uma idealista clássica, para quem a natureza é compreendida como uma representação mental. Uma linguagem de significados compulsórios produz essa representação da natureza para promover a estratégia política da dominação sexual e para racionalizar a instituição da heterossexualidade compulsória.

À diferença de Beauvoir, Wittig vê a natureza não como uma materialidade resistente, um meio, superfície ou objeto; trata-se de uma “idéia” gerada e sustentada em nome do controle social. A própria elasticidade da aparente materialidade do corpo é mostrada em *The Lesbian Body*, à medida que a linguagem desenha e redesenha as partes do corpo em configurações sociais novas e radicais de forma (e antiforma). Como

as linguagens leigas e científicas que difundem a idéia de “natureza”, e assim produzem a concepção naturalizada de corpos sexuais distintos, a própria linguagem de Wittig cria uma desfiguração e redesenho alternativos do corpo. Seu objetivo é mostrar que a idéia de um corpo natural é um construto, e apresentar um conjunto de estratégias desconstrutivas/reconstrutivas para configurar corpos que contestem o poder da heterossexualidade. O molde e a forma dos corpos, seu princípio unificador, suas partes combinadas são sempre figurados por uma linguagem impregnada de interesses políticos. Para Wittig, o desafio político consiste em tomar a *linguagem* como meio de representação e produção, tratá-la como um instrumento que constrói invariavelmente o campo dos corpos e que deve ser usado para desconstruí-lo e reconstruí-lo, fora das categorias opressivas do sexo.

Se a multiplicação das possibilidades de gênero denuncia e rompe as reificações binárias do gênero, qual a natureza dessa ordenação subversiva? Como pode essa ordenação constituir uma subversão? Em *The Lesbian Body*, o ato de fazer amor literalmente dilacera os corpos dos parceiros. Como sexualidade *lésbica*, esse conjunto de atos fora da matriz reprodutora produz o corpo como centro incoerente de atributos, gestos e desejos. Em *Les Guérillères*, o mesmo tipo de efeito desintegrador, ou mesmo de violência, emerge na luta entre as “mulheres” e seus opressores. Nesse contexto, Wittig distancia-se claramente dos que defendem a noção de um prazer, escrita ou identidade “especificamente femininos”; ela praticamente debocha das que exibem o “círculo” como emblema. Para Wittig, a tarefa não é preferir o lado feminino do binário ao masculino, mas afastar o binário como tal, por meio de uma desintegração especificamente *lésbica* de suas categorias constitutivas.

A desintegração é literal no texto ficcional, como o é a luta violenta em *Les Guérillères*. Os textos de Wittig têm sido criticados por usarem essa força e violência — idéias aparentemente antitéticas aos objetivos feministas. Observemos, porém, que a estratégia narrativa de Wittig não é identificar o feminino mediante um estratagema de diferenciação ou exclusão do masculino. Tal estratégia consolidaria hierarquias e binarismos por intermédio de uma transvalorização pela qual as mulheres pas-

sariam a representar o campo do valor positivo. Em contraste com essa estratégia, que consolidaria a identidade das mulheres mediante um processo excludente de diferenciação, Wittig propõe uma estratégia de reapropriação e deslocamento subversivo precisamente daqueles “valores” que originalmente pareciam pertencer ao domínio masculino. Poder-se-ia objetar que Wittig assimilou valores masculinos ou que, a rigor, identifica-se com o masculino, mas a noção mesma de “identificação” ressurge no contexto de sua produção literária como algo incomensuravelmente mais complexo do que sugere o uso acríptico do termo. A luta e a violência em seu texto, significativamente, são recontextualizadas, deixando de sustentar os mesmos significados que têm nos contextos opressivos. Não se trata nem de uma simples “virada de mesa”, em que as mulheres passariam a exercer a violência contra os homens, nem de uma simples *internalização* das normas masculinas, as mulheres passando a exercer a violência contra si mesmas. A violência no texto tem como algo a identidade e a coerência da categoria sexual, um construto sem vida, um construto feito para mortificar o corpo. Considerando que a categoria sexual é o construto naturalizado que faz a instituição da heterossexualidade normativa parecer inevitável, a violência textual de Wittig é praticada contra essa instituição, e não contra sua heterossexualidade em primeiro lugar, mas contra seu caráter compulsório.

Observe-se igualmente que a categoria sexual e a instituição naturalizada da heterossexualidade são *construtos*, fantasias ou “fetiches” socialmente instituídos e socialmente regulados, e não categorias *naturais*, mas *políticas* (categorias que provam que, nesses contextos, o recurso ao “natural” é sempre político). Conseqüentemente, o corpo dilacerado e as guerras travadas entre as mulheres são violências *textuais*, são a desconstrução dos construtos que desde sempre são uma espécie de violência contra as possibilidades do corpo.

Mas aqui devemos perguntar: o que resta quando o corpo, que ganhou coerência por meio da categoria sexual, é *desagregado*, tornado caótico? Pode esse corpo ser lembrado, reunificado? Há possibilidades de ação que não exijam a remontagem coerente desse construto? O texto de Wittig não só desconstrói o sexo e oferece uma maneira de

desintegrar a falsa unidade designada pela categoria de “sexo”, mas também põe em cena uma espécie de ação corporal difusa, gerada a partir de vários centros de poder. Com efeito, a fonte da ação pessoal e política não provém do indivíduo, mas se dá nas e pelas trocas culturais complexas entre corpos nos quais a própria identidade é sempre cambiante, em que a própria identidade é construída, desintegrada e recirculada exclusivamente no contexto de um campo dinâmico de relações culturais. Para Wittig e para Beauvoir, portanto, *ser* mulher é *tornar-se* mulher, mas, como esse processo nada tem de fixo, é possível tornar-se um ser que nem a categoria de *homem* nem a de *mulher* descrevem verdadeiramente. Não se trata aqui de androginia e nem de um hipotético “terceiro gênero”, tampouco é questão de uma *transcendência* do binário. Trata-se, ao invés disso, de uma subversão interna, em que o binário tanto é pressuposto como multiplicado, a ponto de não mais fazer sentido. A força da ficção de Wittig, seu desafio lingüístico, é apresentar uma experiência que vai além das categorias da identidade, uma luta erótica para criar novas categorias a partir das ruínas das velhas, novas maneiras de ser um corpo no campo cultural, e linguagens inteiramente novas para descrevê-las.

Em resposta à noção de Beauvoir de que “a gente não nasce mulher, torna-se mulher”, Wittig afirma que, em vez de tornar-se mulher, a gente (qualquer um?) pode tornar-se lésbica. Ao recusar a categoria de mulher, o feminismo lésbico de Wittig parece eliminar qualquer tipo de solidariedade com as mulheres heterossexuais, e pressupor implicitamente que o lesbianismo é a conseqüência lógica ou politicamente necessária do feminismo. Esse tipo de receituário separatista decerto já não é viável. Mas, supondo que fosse politicamente desejável, que critérios seriam usados para decidir a questão da “identidade” sexual?

Se tornar-se lésbica é um *ato*, um adeus à heterossexualidade, uma automeação que contesta os significados compulsórios da heterossexualidade, *mulheres* e *homens*, o que impedirá o nome lésbica de tornar-se uma categoria igualmente compulsória? O que qualifica alguém como lésbica? Alguém sabe? Se a lésbica refuta a disjunção radical promovida por Wittig entre as economias heterossexual e homossexual,

então já não é mais uma lésbica? E se esse é um “ato” que funda a identidade como realização *performativa* da sexualidade, haverá tipos de atos que se qualifiquem mais do que outros como *fundadores*? É possível praticar esse ato com uma “mentalidade *hetero*”? Pode-se entender a sexualidade lésbica como contestação não só das categorias de “sexo”, “mulheres” e “corpos naturais”, mas também de “lésbica”?

Curiosamente, Wittig sugere uma relação necessária entre o ponto de vista homossexual e aquele da linguagem figurada, como se o fato de ser homossexual contestasse a sintaxe e a semântica compulsórias que constroem “o real”. Excluído do real, o ponto de vista homossexual, se houver realmente um, pode entender que o real é constituído mediante um conjunto de exclusões, margens que não aparecem, ausências que não se mostram. Que trágico erro, então, construir uma identidade gay/lésbica por intermédio dos mesmos meios excludentes, como se os excluídos não fossem, precisamente por sua exclusão, sempre pressupostos e, a rigor, *necessários* à construção dessa identidade. Paradoxalmente, essa exclusão institui precisamente a relação de dependência radical que quer superar: o lesbianismo *exigiria* assim a heterossexualidade. O lesbianismo que se define por sua exclusão radical da heterossexualidade priva a si mesmo da capacidade de re-significar os próprios construtos heterossexuais pelos quais é parcial e inevitavelmente constituído. Resulta que essa estratégia lésbica consolidaria a heterossexualidade compulsória em suas formas opressivas.

A estratégia mais insidiosa e eficaz, as que parece, é a completa apropriação e deslocamento das próprias categorias de identidade, não meramente para contestar o “sexo”, mas para articular a convergência de múltiplos discursos sexuais para o lugar da “identidade”, a fim de problematizar permanentemente essa categoria, sob qualquer de suas formas.

4. INSCRIÇÕES CORPORAIS, SUBVERSÕES PERFORMATIVAS

Garbo “virava *drag*” toda vez que desempenhava um papel marcadamente glamouroso, sempre que se derretia nos braços de um homem ou fugindo deles, sempre que deixava aquele pescoço divinamente torneado... suportar o peso da sua cabeça jogada para trás... Como é esplendorosa a arte de representar! É toda *travestimento*, seja ou não verdadeiro o sexo que está por trás.

Parker Tyler, “The Garbo Image”, citado em Esther Newton,
Mother Camp

As categorias do sexo verdadeiro, do gênero distinto e da sexualidade específica têm constituído o ponto de referência estável de grande parte da teoria e da política feministas. Esses construtos de identidade servem como pontos de partida epistemológicos a partir dos quais emerge a teoria e a política é formulada. No caso do feminismo, a política é ostensivamente formulada para expressar os interesses, as perspectivas das “mulheres”. Mas há uma forma política das “mulheres”, por assim dizer, que preceda e prefigure a elaboração política de seus interesses e do ponto de vista epistemológico? Como essa identidade é modelada? Tratar-se-á de uma modelagem política, que toma as próprias fronteiras e a morfologia do corpo sexuado como base, superfície ou lugar da inscrição cultural? O que circunscreve esse lugar como “o corpo feminino”? É “o corpo” ou “o corpo sexuado” a base sólida sobre a qual operam o gênero e os sistemas da sexualidade compulsória? Ou será que “o corpo” em si é modelado por forças políticas com interesses estratégicos em mantê-lo limitado e constituído pelos marcadores sexuais?

A distinção sexo/gênero e a própria categoria sexual parecem pressupor uma generalização do “corpo” que preexiste à aquisição de seu significado sexuado. Amiúde, esse “corpo” parece ser um meio passivo, que é significado por uma inscrição a partir de uma fonte cultural representada como “externa” em relação a ele. Contudo, quando “o corpo” é apresentado como passivo e anterior ao discurso, qualquer teoria do corpo culturalmente constituído tem a obrigação de questioná-lo como um construto

cuja generalidade é suspeita. Essas concepções têm precedentes cristãos e cartesianos, os quais, antes do surgimento da biologia vitalista no século XIX, compreendiam “o corpo” como matéria inerte que nada significa ou, mais especificamente, significa o vazio profano, a condição decaída: engodo e pecado, metáforas premonitórias do inferno e do eterno feminino. Tanto no trabalho de Sartre quanto no de Beauvoir, há muitas ocasiões em que “o corpo” é representado como uma facticidade muda, antecipadora de algum significado que só pode ser atribuído por uma consciência transcendental, compreendida, em termos cartesianos, como radicalmente imaterial. Mas o que estabelece esse dualismo para nós? O que separa “o corpo”, caracterizando-o como indiferente à significação, da própria significação como ato de consciência radicalmente desencarnado — ou, antes, como ato que desencarna radicalmente essa consciência? Em que medida esse dualismo cartesiano é pressuposto na fenomenologia adaptada à perspectiva estruturalista em que mente/corpo são redescritos como cultura/natureza? Quanto ao discurso sobre o gênero, em que medida esses dualismos problemáticos continuam a operar no interior das próprias descrições que supostamente deveriam nos levar para fora desse binarismo e de sua hierarquia implícita? De que modo marcam-se claramente os contornos do corpo como a base ou superfície presumida sobre a qual se inscrevem as significações do gênero, uma mera facticidade desprovida de valor, anterior à significação?

Wittig sugere que um *a priori* epistemológico específico da cultura estabelece a naturalidade do “sexo”. Mas por que meios enigmáticos terá “o corpo” sido aceito como um dado *prima facie* que não admite genealogia? Mesmo no ensaio de Foucault sobre o tema da genealogia, o corpo é apresentado como superfície e cenário de uma inscrição cultural: “o corpo é a superfície inscrita pelos acontecimentos”.⁵⁴ A tarefa da genealogia, afirma ele, é “expor um corpo totalmente impresso pela história”. Sua frase continua, entretanto, fazendo referência ao objetivo da “história” — aqui claramente entendida segundo o modelo da “civilização” de Freud — de “destruir o corpo”. (148) As forças e impulsos múltiplos e direcionados são precisamente aqueles que a história destrói e preserva mediante o *Entstehung* (evento histórico) da inscrição.

Como “volume em perpétua desintegração”, (148) o corpo está sempre sitiado, sofrendo a destruição pelos próprios termos da história. E a história é a criação de valores e significados por uma prática significativa que exige a sujeição do corpo. Essa destruição corporal é necessária para produzir o sujeito falante e suas significações. Trata-se de um corpo descrito pela linguagem da superfície e da força, enfraquecido por um “drama único” de dominação, inscrição e criação. (150) Não se trata do *modus vivendi* de um tipo de história em oposição a um outro, mas, para Foucault, da “história” (148) em seu gesto essencial e represso.

Ainda que Foucault escreva que “nada no homem [*sic*] — nem mesmo seu corpo — é suficientemente estável para servir como base para o auto-reconhecimento ou para a compreensão dos outros homens [*sic*]”, (153), ele destaca a constância da inscrição cultural como “drama único” a atuar sobre o corpo. Se a criação de valores, forma histórica de significação, exige a destruição do corpo, do mesmo modo que o instrumento de tortura em *A colônia penal*, de Kafka, destrói o corpo em que escreve, então deve haver um corpo anterior a essa inscrição, estável e idêntico a si mesmo, sujeito a essa destruição sacrificial. Num sentido, para Foucault, assim como para Nietzsche, os valores culturais surgem como resultado de uma inscrição no corpo, o qual é compreendido como um meio, uma página em branco; entretanto, para que essa inscrição confira um sentido, o próprio meio tem de ser destruído — isto é, tem que ter seu valor inteiramente transposto para um domínio sublimado de valores. Na metáfora dessa idéia de valores culturais está a figura da história como instrumento implacável de escrita, e está o corpo como o meio que tem que ser destruído e transfigurado para que surja a “cultura”.

Ao afirmar um corpo anterior à sua inscrição cultural, Foucault parece supor a existência de uma materialidade anterior à significação e à forma. Sendo essa distinção essencial à operação da tarefa da genealogia, tal como definida por ele, a própria distinção é excluída como objeto da investigação genealógica. Ocasionalmente, em sua análise de Herculine, Foucault ratifica a noção de uma multiplicidade de forças corporais pré-discursivas, a irrompem pela superfície do corpo para desbaratar as práticas reguladoras da coerência cultural, impostas ao corpo por um regi-

me de poder compreendido como uma vicissitude da “história”. Recusada a presunção da existência de algum tipo de fonte pré-categórica de ruptura, ainda será possível dar uma explicação genealógica da demarcação do corpo como essa prática significante? Tal demarcação não é iniciada pela história reificada ou pelo sujeito. É resultado de uma estruturação difusa e ativa do campo social. Essa prática significante efetiva um espaço social para o e do corpo, dentro de certas grades reguladoras da inteligibilidade.

Purity and Danger [“Pureza e perigo”], de Mary Douglas, sugere que os próprios contornos do “corpo” são estabelecidos por meio de marcações que buscam estabelecer códigos específicos de coerência cultural. Todo discurso que estabelece as fronteiras do corpo serve ao propósito de instaurar e naturalizar certos tabus concernentes aos limites, posturas e formas de troca apropriados, que definem o que constitui o corpo:

(...) as idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir as transgressões têm a função principal de impor um sistema a uma experiência intrinsecamente desordenada. Somente pela exageração da diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, masculino e feminino, com e contra é que se cria uma aparência de ordem.⁵⁵

Embora Douglas ratifique claramente a distinção estruturalista entre a natureza intrinsecamente rebede e a ordem imposta por meios culturais, a “desordem” à qual se refere pode ser descrita como a região em que não há controle ou concerto *cultural*. Supondo a estrutura inevitavelmente binária da distinção natureza/cultura, Douglas não pode apontar uma configuração cultural alternativa em que tais distinções se tornem maleáveis ou proliferem além da perspectiva binária. Contudo, sua análise provê um possível ponto de partida para compreender a correlação pela qual os tabus sociais instituem e mantêm as fronteiras do corpo como tal. Ela sugere que o que constitui o limite do corpo nunca é meramente material, mas que a superfície, a pele, é sistematicamente significanda por tabus e transgressões antecipadas; de fato, em sua análise, as fronteiras do corpo se tornam os limites do social *per se*. Uma

apropriação pós-estruturalista de sua opinião poderia compreender as fronteiras do corpo como os limites do socialmente *hegemônico*. Numa variedade de culturas, diz ela, há

(...) forças poluidoras inerentes à própria estrutura das idéias e que punem a ruptura simbólica daquilo que deveria estar junto ou a junção daquilo que deve estar separado. Decorre daí que essa poluição é um tipo de perigo que só tende a ocorrer onde as fronteiras da estrutura, cósmicas ou sociais, são claramente definidas.

Uma pessoa poluidora está sempre errada. Ele [*sic*] desenvolveu uma condição errada ou simplesmente ultrapassou alguma fronteira que não deveria ter sido ultrapassada, e tal deslocamento representa perigos para alguém.⁵⁶

Num dado sentido, em *Desire: AIDS, Pornography, and the Media*, Simon Watney identificou a construção contemporânea da “pessoa poluidora” com a pessoa portadora de AIDS.⁵⁷ Não só a doença é representada como a “doença gay”, mas na reação histérica e homofóbica da mídia à doença registra-se a construção tática de uma continuidade entre o *status* poluído do homossexual, em virtude da violação de fronteiras que é o homossexualismo, e a doença como modalidade específica de poluição homossexual. O fato de a doença ser transmitida pela troca de fluidos corporais sugere, nos gráficos sensacionalistas dos sistemas significantes homofóbicos, os perigos que as fronteiras corporais permeáveis representam para a ordem social como tal. Douglas observa que “o corpo é um modelo que pode simbolizar qualquer sistema delimitado. Suas fronteiras podem representar qualquer fronteira ameaçada ou precária”.⁵⁸ E ela faz uma pergunta que seria de se esperar em Foucault: “Por que pensar que as fronteiras corporais são especificamente investidas de poder e perigo?”⁵⁹

Douglas sugere que todos os sistemas sociais são vulneráveis em suas margens e que todas as margens, em função disso, são consideradas perigosas. Se o corpo é uma sinédoque para o sistema social *per se* ou um lugar em que convergem sistemas abertos, então todo tipo de permeabilidade não regulada constitui um lugar de poluição e perigo. Como

o sexo anal e oral entre homens estabelece claramente certos tipos de permeabilidade corporal não sancionados pela ordem hegemônica, a homossexualidade masculina constituiria, desse ponto de vista hegemônico, um lugar de perigo e poluição, anterior à presença cultural da AIDS e independente dela. De modo semelhante, o *status* “poluído” das lésbicas, a despeito de sua situação de baixo risco com respeito à AIDS, põe em relevo os perigos de suas trocas corporais. Significativamente, estar “fora” da ordem hegemônica não significa estar “dentro” de um estado sórdido e desordenado de natureza. Paradoxalmente, a homossexualidade é quase sempre concebida, nos termos da economia significativa homofóbica, *tanto* como incivilizada *quanto* como antinatural.

A construção de contornos corporais estáveis repousa sobre lugares fixos de permeabilidade e impermeabilidade corporais. As práticas sexuais que abrem ou fecham superfícies ou orifícios à significação erótica em ambos os contextos, homossexual e heterossexual, reinscrevem efetivamente as fronteiras do corpo em conformidade com novas linhas culturais. O sexo anal entre homens é um exemplo, assim como o é o remembramento radical do corpo em *The Lesbian Body*, de Wittig. Douglas faz alusão a “um tipo de poluição sexual expressiva do desejo de conservar o corpo (físico e social) intacto”⁶⁰, sugerindo que a noção naturalizada de “o” corpo é ela própria uma consequência dos tabus que tornam esse corpo distinto, em virtude de suas fronteiras estáveis. Além disso, os ritos de passagem que governam os vários orifícios corporais pressupõem uma construção heterossexual da troca, das posições e das possibilidades eróticas marcadas pelo gênero. A desregulação dessas trocas rompe, conseqüentemente, as próprias fronteiras que determinam o que deve ser um corpo. Aliás, a investigação crítica que levanta as práticas reguladoras no âmbito das quais os contornos corporais são construídos constitui precisamente a genealogia do “corpo” em sua singularidade, capaz de radicalizar a teoria de Foucault.⁶¹

Significativamente, a discussão de Kristeva sobre a abjeção, em *The Powers of Horror* [“Os poderes do horror”], começa a sugerir os usos dessa idéia estruturalista de um tabu construtor de fronteiras para construir o sujeito singular por exclusão.⁶² O “abjeto” designa aquilo que foi

expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente “Outro”. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece. A construção do “não eu” como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito. Kristeva escreve:

*A náusea me faz recusar esse leite, me separa da mãe e do pai que o ofertam. “Eu” não quero nem ver esse elemento, signo do desejo deles; “eu” não quero ouvir, “eu” não o assimilo, “eu” o expilo. Mas já que a comida não é um “outro” para “mim”, que existo apenas no desejo deles, eu expilo a mim mesma, cuspo-me fora, torno-me eu mesma abjeta no próprio movimento através do qual “eu” afirmo me estabelecer.*⁶³

A fronteira do corpo, assim como a distinção entre interno e externo, se estabelece mediante a ejeção e a transvalorização de algo que era originalmente parte da identidade em uma alteridade conspurcada. Como sugeriu Iris Young, em sua leitura de Kristeva para entender o sexismo, a homofobia e o racismo, o repúdio de corpos em função de seu sexo, sexualidade e/ou cor é uma “expulsão” seguida por uma “repulsa” que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo/raça/sexualidade.⁶⁴ Em sua apropriação de Kristeva, Young mostra como a operação da repulsa pode consolidar “identidades” baseadas na instituição do “Outro”, ou de um conjunto de Outros, por meio da exclusão e da dominação. O que constitui mediante divisão os mundos “interno” e “externo” do sujeito é uma fronteira e divisa tenuemente mantida para fins de regulação e controle sociais. A fronteira entre o interno e o externo é confundida pelas passagens excrementícias em que efetivamente o interno se torna externo, e essa função excretora se torna, por assim dizer, o modelo pelo qual outras formas de diferenciação da identidade são praticadas. Com efeito, é dessa forma o Outro “vira merda”. Para que os mundos interno e externo permaneçam completamente distintos, toda a superfície do corpo teria que alcançar uma impermeabilidade impossível. Essa vedação de suas superfícies constituiria a fronteira sem suturas do sujeito; mas esse

enclave seria invariavelmente explodido pela própria imundície excrementícia que ele teme.

Independentemente das metáforas convincentes das distinções espaciais entre o interno e o externo, eles continuam a ser termos lingüísticos que facilitam e articulam um conjunto de fantasias, temidas e desejadas. “Interno” e “externo” só fazem sentido em referência a uma fronteira mediadora que luta pela estabilidade. E essa estabilidade, essa coerência, é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem sua diferenciação do abjeto. Conseqüentemente, “interno” e “externo” constituem uma distinção binária que estabiliza e consolida o sujeito coerente. Quando esse sujeito é questionado, o significado e a necessidade dos termos ficam sujeitos a um deslocamento. Se o “mundo interno” já não designa mais um topos, então a fixidez interna do eu e, a rigor, o local interno da identidade do gênero se tornam semelhantemente suspeitos. A questão crucial não é *como* essa identidade foi *internalizada* — como se a internalização fosse um processo ou mecanismo que pudesse ser descritivamente reconstruído. Em vez disso, a pergunta é: de que posição estratégica no discurso público, e por que razões, se afirmaram o tropo da interioridade e binário disjuntivo interno/externo? Em que linguagem é representado o “espaço interno”? Que tipo de representação é essa, e por meio de que imagem do corpo é ela significada? Como representa o corpo em sua superfície a própria invisibilidade das suas profundezas ocultas?

DA INTERIORIDADE AOS PERFORMATIVOS DO GÊNERO

Em “*Vigiar e punir*”, Foucault questiona a linguagem da internalização, por ela operar a serviço do regime disciplinar da sujeição e da subjetivação de criminosos.⁶⁵ Ainda que tenha feito objeções, em *A história da sexualidade*, ao que compreendia como a crença psicanalítica na verdade “interna” do sexo, Foucault volta-se, no contexto de sua história da criminologia, com propósitos distintos, para uma crítica da doutrina da internalização. Num sentido, *Vigiar e punir* pode ser lido como um esforço

do autor para reescrever, sob o modelo da *inscrição*, a doutrina da internalização de Nietzsche, exposta em *A genealogia da moral*. No contexto dos prisioneiros, escreve Foucault, a estratégia não foi impor a repressão de seus desejos, mas obrigar seus corpos a significarem a lei interdutora como sua própria essência, estilo e necessidade. A lei não é internalizada literalmente, mas incorporada, com a conseqüência de que se produzem corpos que expressam essa lei no corpo e por meio dele; a lei se manifesta como essência do eu deles, significado de suas almas, sua consciência, a lei de seu desejo. Com efeito, a lei é a um só tempo plenamente manifesta e plenamente latente, pois nunca aparece como externa aos corpos que sujeita e subjetiva. Foucault escreve:

Seria errado dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico. Ao contrário, ela existe, tem uma realidade, é permanentemente produzida *em torno, sobre e dentro* do corpo, pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos (grifo meu).⁶⁶

A figura da alma interior, compreendida como “dentro” do corpo, é significada por meio de sua inscrição *sobre* o corpo, mesmo que seu modo primário de significação seja por sua própria ausência, por sua poderosa invisibilidade. O efeito de um espaço interno estruturante é produzido por via da significação do corpo como recinto vital e sagrado. A alma é precisamente o que falta ao corpo; conseqüentemente, o corpo se apresenta como uma falta significante. Essa falta, que o corpo *é*, significa a alma como o que não pode ser mostrado. Nesse sentido, o corpo é uma significação de superfície que contesta e desloca a própria distinção interno/externo, a imagem de um espaço psíquico interno inscrito *sobre* o corpo como significação social que renuncia perpetuamente a si mesma como tal. Nos termos de Foucault, a alma não é aprisionada pelo ou dentro do corpo, como sugeririam algumas imagens cristãs, mas “a alma é a prisão do corpo”.⁶⁷

Redescrever os processos intrapsíquicos em termos da política da superfície do corpo implica uma redescoberta corolária do gênero como produção disciplinar das imagens da fantasia pelo jogo da presença e

ausência da superfície do corpo, como construção do corpo e seu gênero por meio de uma série de exclusões e negações, ausências significantes. Mas o que determina o texto manifesto e latente da política do corpo? Qual é a lei interditora que gera a estilização corporal do gênero, a representação fantasiada e fantasiosa do corpo? Já consideramos o tabu do incesto e o tabu anterior contra a homossexualidade como os momentos generativos da identidade de gênero, como as proibições que produzem a identidade nas grades culturalmente inteligíveis de uma heterossexualidade idealizada e compulsória. Essa produção disciplinar do gênero leva a efeito uma falsa estabilização do gênero, no interesse da construção e regulação heterossexuais da sexualidade no domínio reprodutor. A construção da coerência oculta as descontinuidades do gênero, que grassam nos contextos heterossexuais, bissexuais, gays e lésbicos, nos quais o gênero não decorre necessariamente do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero — nos quais, a rigor, nenhuma dessas dimensões de corporeidade significativa expressa ou reflete outra. Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento a regular o campo sexual que se propõe descrever.

Entretanto, segundo a compreensão da identificação como fantasia ou incorporação posta em ato, é claro que essa coerência é desejada, anelada, idealizada, e que essa idealização é um efeito da significação corporal. Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem *na superfície* do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que,

se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito. Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. Se a “causa” do desejo, do gesto e do ato pode ser localizada no interior do “eu” do ator, então as regulações políticas e as práticas disciplinares que produzem esse gênero aparentemente coerente são de fato deslocadas, subtraídas à visão. O deslocamento da origem política e discursiva da identidade de gênero para um “núcleo” psicológico impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero e as noções fabricadas sobre a interioridade inefável de seu sexo ou sua verdadeira identidade.

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. Em *Mother Camp: Female Impersonators in America* [“Meneirismos da mamãe: os travestis da América”], a antropóloga Esther Newton sugere que a estrutura do travestimento revela um dos principais mecanismos de fabricação através dos quais se dá a construção social do gênero.⁶⁸ Eu sugeriria, igualmente, que o travesti subverte inteiramente a distinção entre os espaços psíquicos interno e externo, e zomba efetivamente do modelo expressivo do gênero e da idéia de uma verdadeira identidade do gênero. Newton escreve:

Em sua expressão mais complexa, [o travesti] é uma dupla inversão que diz que “a aparência é uma ilusão”. O travesti diz [curiosa personificação de Newton]: “minha aparência ‘externa’ é feminina, mas minha essência ‘interna’ [o corpo] é masculina.” Ao mesmo tempo, simboliza a inversão opos-

ta: “minha aparência ‘externa’ [meu corpo, meu gênero] é masculina, mas minha essência ‘interna’ [meu eu] é feminina”.⁶⁹

Essas duas afirmações de verdade contradizem uma à outra, assim eliminando toda a vigência das significações do gênero do discurso do verdadeiro e do falso.

A noção de uma identidade original ou primária do gênero é frequentemente parodiada nas práticas culturais do travestismo e na estilização sexual das identidades *butch/femme*. Na teoria feminista, essas identidades parodísticas têm sido entendidas seja como degradantes das mulheres, no caso do *drag* e do travestismo, seja como uma apropriação acrítica da estereotipia dos papéis sexuais da prática heterossexual, especialmente no caso das identidades lésbicas *butch/femme*. Mas a relação entre a “imitação” e o “original” é mais complicada, penso eu, do que essa crítica costuma admitir. Além disso, ela nos dá uma indicação sobre a maneira como a relação entre a identificação primária — isto é, os significados originais atribuídos aos gêneros — e as experiências posteriores do gênero pode ser reformulada. A *performance* do *drag* brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significante: sexo anatômico, identidade de gênero e *performance* de gênero. Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da *performance*, então a *performance* sugere uma dissonância não só entre sexo e *performance*, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e *performance*. Por mais que crie uma imagem unificada da “mulher” (ao que seus críticos se opõem freqüentemente), o travesti também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. Ao imitar o gênero, o *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero — assim como sua contingência. Aliás, parte do prazer, da vertigem da *performance*, está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias. No lugar da lei da coerência heterossexual,

vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma *performance* que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural da sua unidade fabricada.

A noção de paródia de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem. Aliás, a paródia que se faz é da própria idéia de um original; assim como a noção psicanalítica da identificação com o gênero é constituída pela fantasia de uma fantasia, pela transfiguração de um Outro que é desde sempre uma “imagem” nesse duplo sentido, a paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual molda-se o gênero é uma imitação sem origem. Para ser mais precisa, trata-se de uma produção que, com efeito — isto é, em seu efeito —, coloca-se como imitação. Esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à re-significação e à recontextualização; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas. Embora os significados de gênero assumidos nesses estilos parodísticos sejam claramente parte da cultura hegemônica misógina, são todavia desnaturalizados e mobilizados por meio de sua recontextualização parodística. Como imitações que deslocam efetivamente o significado do original, imitam o próprio mito da originalidade. No lugar de uma identificação original a servir como causa determinante, a identidade de gênero pode ser reconcebida como uma história pessoal/cultural de significados recebidos, sujeitos a um conjunto de práticas imitativas que se referem lateralmente a outras imitações e que, em conjunto, constroem a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodiam o mecanismo dessa construção.

Segundo Fredric Jameson, em “Posmodernism and Consumer Society”, a imitação que zomba da idéia de um original é mais característica do pastiche do que da paródia:

O pastiche é, como a paródia, a imitação de um estilo único ou peculiar, é vestir uma máscara estilística, falar uma língua morta: mas é uma prática neutra de mímica, sem a motivação ulterior da paródia, sem o impulso

satírico, sem o riso, sem aquele sentimento ainda latente de que existe algo *normal*, comparado ao qual aquilo que é imitado é sumamente cômico. O pastiche é a paródia esvaziada, a paródia que perdeu seu humor.⁷⁰

A perda do sentido do “normal”, contudo, pode ser sua própria razão de riso, especialmente quando se revela que “o normal”, “o original” é uma cópia, e, pior, uma cópia inevitavelmente falha, um ideal que ninguém *pode* incorporar. Nesse sentido, o riso surge com a percepção de que o original foi sempre um derivado.

A paródia não é subversiva em si mesma, e deve haver um meio de compreender o que torna certos tipos de repetição parodística efetivamente disruptivos, verdadeiramente perturbadores, e que repetições são domesticadas e redifundidas como instrumentos da hegemonia cultural. Uma tipologia dos atos certamente não bastaria, pois o deslocamento parodístico, o riso da paródia, depende de um contexto e de uma recepção em que se possam fomentar confusões subversivas. Que *performance* inverterá a distinção interno/externo e obrigará a repensar radicalmente as pressuposições psicológicas da identidade de gênero e da sexualidade? Que *performance* obrigará a reconsiderar o *lugar* e a estabilidade do masculino e do feminino? E que tipo de *performance* de gênero representará e revelará o caráter *performativo* do próprio gênero, de modo a desestabilizar as categorias naturalizadas de identidade e desejo?

Se o corpo não é um “ser”, mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural de hierarquia do gênero e heterossexualidade compulsória, então que linguagem resta para compreender essa representação corporal, esse gênero, que constitui sua significação “interna” em sua superfície? Sartre talvez chamasse este ato de “estilo de ser”; Foucault, de “estilística da existência”. Em minha leitura de Beauvoir, sugeri que os corpos marcados pelo gênero são “estilos da carne”. Esses estilos nunca são plenamente originais, pois os estilos têm uma história, e suas histórias condicionam e limitam suas possibilidades. Consideremos o gênero, por

exemplo, como um estilo *corporal*, um “ato”, por assim dizer, que tanto é intencional como *performativo*, onde “*performativo*” sugere uma construção dramática e contingente do sentido.

Wittig entende o gênero como operações do “sexo”, em que o “sexo” é uma injunção obrigatória de que o corpo se torne um signo cultural, de que se materialize em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada, e que o faça não uma ou duas vezes, mas como um projeto corporal contínuo e repetido. Contudo, a noção de “projeto” sugere a força originária de uma vontade radical, e visto que o gênero é um projeto que tem como fim sua sobrevivência cultural, o termo *estratégia* sugere mais propriamente a situação compulsória em que ocorrem, sempre e variadamente, as *performances* do gênero. Portanto, como estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero é uma *performance* com conseqüências claramente punitivas. Os gêneros distintos são parte do que “humaniza” os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. Os vários atos de gênero criam a idéia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum, pois não há nenhuma “essência” que o gênero expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire e porque o gênero não é um dado de realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções — e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e naturalidade. As possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais nada mais são do que ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação.

Imaginemos que a sedimentação das normas do gênero produza o fenômeno peculiar de um “sexo natural”, uma “mulher real”, ou qualquer das ficções sociais vigentes e compulsórias, e que se trate de uma sedimentação que, ao longo do tempo, produziu um conjunto de estilos corporais que, em forma reificada, aparecem como a configuração na-

tural dos corpos em sexos que existem numa relação binária uns com os outros. Se esses estilos são impostos, e se produzem sujeitos e gêneros coerentes que figuram como seus originadores, que tipo de *performance* poderia revelar que essa “causa” aparente é um “efeito”?

Assim, em que sentidos o gênero é um ato? Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação.⁷¹ Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa “ação” é uma ação pública. Essas ações têm dimensões temporais e coletivas, e seu caráter público não deixa de ter conseqüências; na verdade, a *performance* é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária — um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito.

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Essa formulação tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma *temporalidade social* constituída. Significativamente, se o gênero é instituído mediante atos internamente descontínuos, então a *aparência de substância* é precisamente isso, uma identidade construída, uma realização *performativa* em que a platéia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença. O gênero também é uma norma que nunca pode ser completamente internalizada: “o interno” é uma significação de superfície, e as normas do gênero são afinal fantásticas, impossíveis de incorporar. Se a base da identidade de gênero é a repeti-

ção estilizada de atos ao longo do tempo, e não uma identidade aparentemente sem suturas, então a metáfora espacial de uma “base” é deslocada e se revela como uma configuração estilizada, a rigor, uma corporificação do tempo com marca de gênero. Mostrar-se-á então que o eu de gênero permanente é estruturado por atos repetidos que buscam aproximar o ideal de uma base substancial de identidade, mas revelador, em sua *descontinuidade* ocasional, da falta de fundamento temporal e contingente dessa “base”. É precisamente nas relações arbitrárias entre esses atos que se encontram as possibilidades de transformação do gênero, na possibilidade da incapacidade de repetir, numa deformidade, ou numa repetição parodística que denuncie o efeito fantástico da identidade permanente como uma construção politicamente tênue.

Entretanto, se os atributos de gênero não são expressivos mas *performativos*, então constituem efetivamente a identidade que pretensamente expressariam ou revelariam. A distinção entre expressão e performatividade é crucial. Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são *performativos*, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora. O fato de a realidade do gênero ser criada mediante *performances* sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter *performativo* do gênero e as possibilidades *performativas* de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória.

Os gêneros não podem ser verdadeiros nem falsos, reais nem aparentes, originais nem derivados. Como portadores críveis desses atributos, contudo, eles também podem se tornar completa e radicalmente *incríveis*.