



Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres

Is it useless to resist against the sexual apparatus? Foucault and Butler on bodies and pleasures

André Duarte, Maria Rita de Assis César*

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Resumo

O texto discute o apelo de Foucault aos corpos e prazeres como instância de resistência aos efeitos do dispositivo da sexualidade. Primeiro, abordamos a descoberta foucaultiana do dispositivo da sexualidade. Depois, discutimos a análise de Judith Butler sobre o modo como Foucault retratou o caso de Herculine Barbin, tomando-o como estratégico para a sua própria crítica à concepção foucaultiana da resistência. Para Butler, ao recorrer aos corpos e aos prazeres Foucault entraria em contradição com sua própria análise genealógica, pois sua sugestão implicaria assumir a potência vital do corpo e do prazer como sendo anterior ou alheia ao dispositivo de poder-saber que produziu os sujeitos da sexualidade. No terceiro momento discorreremos criticamente sobre a análise proposta por Butler e argumentaremos que Foucault não tomou o caso de Herculine Barbin

* AD: Pós doutor, e-mail: andremacedoduarte@yahoo.com.br

MRAC: Pós doutora, e-mail: mritacesar@yahoo.com.br

como modelo de resistência válido para nós, pois o entendeu como relativo ao dispositivo do poder pastoral. Finalmente, afirmamos que ao dissociar as práticas sexuais, os corpos e os prazeres do império do “sexo-desejo”, Foucault enfatizou o exercício de condutas sexuais como campo de experiências voltadas à transformação de si e dos outros, por meio da ampliação das relações entre os sujeitos.

Palavras-chave: Michel Foucault. Dispositivo da sexualidade. Judith Butler. Herculine Barbin. Resistência.

Abstract

The text discusses Foucault's appeal to bodies and pleasures as instances of resistance against the productive effects of the sexual apparatus. In a first moment, we discuss Foucault's discovery of the sexual apparatus. In a second one, we approach Butler's analysis of Foucault's picture of Herculine Barbin as a way for criticizing his own discussion of resistance. According to Butler, by recurring to bodies and pleasures Foucault would contradict his own genealogical analysis, since he would be presupposing them as prior instances to the normative powers that have produced the subjects of sexuality. In a third moment, we critically discuss Butler's analysis and argue that Foucault did not see Herculine's case as exemplary for us in what concerns the possibility of resisting against the sexual apparatus, since it was related to pastoral power. Finally, we argue that by dissociating bodies, pleasures and sexual practices from the empire of the 'sex-desire', Foucault aimed at stressing sexual conducts as a field of experiences in which subjects could devote themselves to self-transformations by enlarging their own ways of relating to others.

Keywords: Foucault. Sexual apparatus. Judith Butler. Herculine Barbin. Resistance.

Introdução

Foucault e a descoberta do dispositivo da sexualidade

Como em diversas passagens de seus livros, também no volume I da *História da Sexualidade, A vontade de saber*, Foucault simulou um interessante debate com um interlocutor imaginário. Tratava-se ali de

enfrentar a acusação acerca de um suposto “historicismo mais precipitado do que radical”, aspecto que, supostamente, teria levado o autor a falar da sexualidade como efeito histórico de relações de poder e saber “como se o sexo não existisse” (FOUCAULT, 1999, p. 141). Segundo essa contundente objeção, tudo se passaria como se Foucault retrocedesse a uma posição simetricamente inversa àquela instaurada por Freud, o descobridor da função simbólica do sexo. Se antes de Freud o sexo era reduzido a meras funções de “reprodução”, com suas “localizações anatômicas imediatas”, em suma, se ele era pensado como fenômeno restrito a um “mínimo biológico — órgão, instinto, finalidade” (FOUCAULT, 1999, p. 142), com Foucault chegaríamos ao ponto inverso em que se poderia falar de um excesso da sexualidade sem que jamais se pudesse vinculá-la ao sexo. Seguindo-se o fio condutor dessa crítica chegaríamos à paradoxal conclusão de que, no pensamento de Foucault, prevaleceria algo como “uma sexualidade sem sexo” (FOUCAULT, 1999, p. 142). Foucault antecipava, assim, um argumento que se tornaria clássico na crítica à investigação genealógica dos dispositivos de poder-saber que constituíram o corpo e a subjetividade do indivíduo moderno e contemporâneo: o preço a pagar por tal historicismo “apressado” seria o de ignorar o corpo, o sexo e a natureza ao reduzi-los a meros epifenômenos linguísticos e simbólicos.

Mas será que a análise foucaultiana da sexualidade e do “sexo” como efeitos de relações históricas de poder-saber implicaria a exclusão do “corpo, da anatomia, do biológico, do funcional”? (FOUCAULT, 1999, p. 142). A esta objeção a resposta de Foucault foi um claro e sonoro não. Sua análise da sexualidade como dispositivo histórico de poder-saber não visava apagar o corpo ou o sexual da história, antes pelo contrário, tratava-se justamente de mostrar como poderes e saberes históricos, datáveis, investiram e constituíram o corpo do indivíduo moderno como unidade cujo centro de significação se encontraria justamente no “sexo”. A pergunta arqueogenealógica de Foucault era: como e quando foi que o “sexo” se tornou um princípio totalizador de inteligibilidade de certos seres peculiares, os anormais, cujas condutas mereceriam atenção, vigilância, correção e punição? Em suma, Foucault queria explicar

de que modo se articulam dispositivos de poder diretamente ao corpo a corpo, a funções, a processos fisiológicos, sensações, prazeres; longe do corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituam sequência, [...] mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida (FOUCAULT, 1999, p. 142).

Por diversas vezes Foucault insistiu em que jamais pretendia elaborar uma história da sexualidade segundo o modelo da “história das mentalidades”, isto é, uma história de como o sexo e corpo foram percebidos socialmente e, assim, receberam diferentes sentidos e valores culturalmente contingentes. Por outro lado, seu projeto consistia em produzir “uma ‘história dos corpos’ e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (FOUCAULT, 1999, p. 142). Assim, Roberto Esposito tem razão quando afirma que na reflexão foucaultiana a “vida” (englobando aqui o corpo, o sexo, o biológico) não pode ser adequadamente compreendida se a enquadrarmos de maneira exclusiva ou no polo da história ou no polo da natureza, como se pudesse haver algo como uma pura natureza humana arrancada à história ou uma pura historicidade que pudesse prescindir da matéria vivente: “a vida enquanto tal não pertence nem à ordem da natureza nem à da história — não se pode ontologizá-la simplesmente, nem historicizá-la por inteiro — pois ela se inscreve na margem móvel de seu cruzamento e de sua tensão” (ESPOSITO, 2006, p. 52).

A mais importante contribuição de Foucault para a discussão da sexualidade reside em ter esclarecido que aquilo que nós, ainda hoje, nos obstinamos a entender segundo uma designação neutra e a-histórica, isto é, “o” sexo, não se fundamenta nem no âmbito da cultura nem no âmbito da natureza, devendo antes ser definido como efeito ou produto do “dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 1999, p. 100). Na base não apenas do pensamento de Judith Butler (1990, 1993), mas também de boa parte dos *gay and lesbian studies* e da teoria *queer* (BOURCIER, 2011, p. 143), encontra-se a maneira original como Foucault inverteu nossa forma de pensar as relações entre o sexo e a sexualidade. Em vez de reiterar que o sexo seria o resíduo real que

nos amarraria à ordem da natureza, ao passo que a sexualidade seria uma instância plástica, sujeita às mais variadas construções culturais, Foucault mostrou como “o ‘sexo’ se encontra na dependência histórica da sexualidade. Não situar o sexo do lado do real e a sexualidade do lado das ideias confusas e ilusões; a sexualidade é uma figura histórica muito real, e foi ela que suscitou, como elemento especulativo necessário ao seu funcionamento, a noção do sexo” (FOUCAULT, 1999, p. 147).

Se o dispositivo da sexualidade é uma rede de saberes e poderes que se apropria do corpo em sua materialidade viva e, assim, o investe de significação e inteligibilidade, então não faria sentido atribuir qualquer relevância à noção do “sexo”, a qual, não passaria de uma ideia confusa e abstrata, porém extremamente eficaz no interior do dispositivo que a engendrou. Para o autor, é exatamente “essa ideia *do* sexo em geral que não se pode receber sem exame prévio” (FOUCAULT, 1999, p. 143). O “sexo” tem de ser entendido simultaneamente como ideia especulativa confusa, ambígua e desprovida de realidade, porém capaz de operar de maneira decisiva no interior do dispositivo da sexualidade, o qual, portanto, depende dele para funcionar e produzir seus efeitos: “é o dispositivo da sexualidade que, em suas diferentes estratégias, instaura essa ideia ‘do sexo’” (FOUCAULT, 1999, p. 144). Numa palavra, a “noção do ‘sexo’ permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda a parte [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 144-145).

O “sexo” como ponto central, porém imaginário, no interior do dispositivo da sexualidade, suscita por sua vez as figuras do “desejo do sexo” ou do sexo como desejo, este sendo justamente um dos seus “princípios internos de funcionamento mais essenciais” (FOUCAULT, 1999, p. 146). O “sexo” enquanto “desejo do sexo” é simultaneamente o “desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 146). É o “sexo” como objeto supremo de desejo que nos mantém vinculados ao dispositivo da sexualidade, fazendo com que projetemos nosso ser, nossa verdade, e a inteligibilidade de nossa identidade no sexo e na

sexualidade: “é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo da sexualidade que fez surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo” (FOUCAULT, 1999, p. 147). Como afirmou Arianna Sforzini, “O sexo não é uma inscrição biológica primeira, mas o elemento que permite sistematizar os afetos e as intensidades do corpo. Ele impõe a esse mesmo corpo a estrutura de uma subjetividade atravessada por uma hermenêutica do desejo e constrói nossa identidade como este segredo que é preciso dizer” (SFORZINI, 2014, p. 67-68).

Contra o “sexo-desejo”, ponto de apoio do dispositivo da sexualidade, Foucault propôs como alternativa de resistência que deveríamos nos “liberar” desta monótona soberania tirânica do sexo-rei, que tem no desejo do sexo e no sexo como desejo seus mais perniciosos e persistentes grilhões. A fim de inverter e provocar um curto-circuito nos “diversos mecanismos da sexualidade”, Foucault então considerou que seria preciso “opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência às captações do poder”, e para isso seria preciso que deixássemos de pensar na liberação sexual para nos liberar da “instância do sexo” (FOUCAULT, 1999, p. 147). Donde a fórmula enigmática que Foucault enuncia ao final do primeiro volume da *História da Sexualidade*: “Contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio de contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (FOUCAULT, 1999, p. 147). Em 1976 essa proposta teórico-política era não apenas polêmica como talvez até mesmo incompreensível. Em pleno auge da contracultura e da pregação pela liberação sexual, na via da sexologia ou das teses freudo-marxistas de Reich e Marcuse, ambas baseadas na aposta que contrapunha o sexo ao poder e que fazia do sexo o alvo supremo da repressão (ou da “mais-repressão” articulada à mais-valia), Foucault propôs como tática de resistência que nos liberássemos do “sexo”, pois este seria o elo central do dispositivo da sexualidade. Liberar-se do sexo? Anular o desejo? Por certo, Foucault não estava propondo que nos abstivéssemos da prática sexual à maneira do ascetismo radical dos cristãos primitivos – que pouco tempo depois lhe interessaria vivamente como objeto de

pesquisa — visto que propusera privilegiar os corpos e seus prazeres contra a tirania do sexo-rei. De todo modo, sua sugestão permanece um tanto enigmática, mesmo para nós atualmente. Estaria o autor defendendo a possibilidade, a bem dizer utópica, de recorrer a um corpo e a seus prazeres sexuais, entendendo-os como alheios e depurados de todo e qualquer regime normativo? Haveria como aceder a práticas sexuais e a prazeres que seriam anteriores a qualquer regime normativo e mesmo a qualquer Lei? Ao propor o recurso aos corpos e aos prazeres contra o dispositivo da sexualidade, teria Foucault capitulado diante de uma das teses mais fundamentais de sua própria investigação arqueogenealógica? Esta é a via assumida por Judith Butler em *Gender Trouble* (1990), quando ela critica a maneira pela qual Foucault interpretou os diários de Herculine Barbin, também chamada Alexina B., assunto que abordaremos a seguir:

De fato, Foucault parece pensar que os diários permitem vislumbrar precisamente aquele campo não regulado de prazeres, anterior à imposição da lei da univocidade sexual. Sua interpretação, contudo, constitui uma interpretação radicalmente equivocada do modo como aqueles prazeres já estão sempre embutidos na lei difusa, mas não articulada, e, de fato, são gerados pela própria lei que eles pretendem desafiar (BUTLER, 1990, p. 98).

Butler, mais foucaultiana que o próprio Foucault?

A despeito de reconhecer a importância decisiva da genealogia dos poderes modernos de Foucault em sua própria reflexão sobre o corpo, o gênero e o feminismo, Judith Butler não deixou de propor algumas críticas importantes a seu pensamento. Em *Gender Trouble* (1990), no contexto de sua genealogia crítica, visando a desconstrução da metafísica da substancialidade de gênero, Butler recorreu à discussão foucaultiana de Herculine Barbin, importante caso de hermafroditismo que ele descobrira em sua investigação de arquivos médicos e jurídicos do século XIX, no contexto de elaboração do projeto inicial de sua *História da Sexualidade*. Em 1978, Foucault editou e publicou

na França o diário de Herculine/Alexina B., além de outros documentos médicos e legais pertinentes ao caso, no âmbito de uma coleção dirigida por ele e intitulada “Vidas paralelas”, dedicada à vida menor dos homens infames e cuja história perdida somente poderia ser recuperada a partir dos autos de suas condenações. Dois anos mais tarde, em 1980, Foucault publicou no número 323 da Revista *Arcadie* um texto intitulado “Le vrai sexe”, no qual ele comentava e analisava o relato de Herculine B. (FOUCAULT, 2014)¹. Naquele mesmo ano de 1980, Foucault também publicou uma “Introdução” à edição norte-americana do relato de Herculine B. em que ele retomava o essencial do texto francês “Le vrai sexe”, porém adaptando-o para aquele público específico por meio de algumas pequenas modificações e cortes. Esta “Introdução” em inglês constitui o texto que Butler tomou como ponto de apoio para a formulação de sua crítica a respeito do modo como Foucault pensou a possibilidade da resistência ao dispositivo da sexualidade, tal como ele já a havia referido ao final de *A vontade de saber*, ao recorrer ao corpo e a seus prazeres. Eis porque retorno aqui à discussão de Butler a propósito daquele texto de Foucault, deixando de lado o interessante questionamento proposto recentemente por Éric Fassin (2014, p. 245 e sgts.), para quem tanto Butler quanto Foucault se equivocariam em suas análises sobre o diário de Herculine/Alexina, visto que ambos falhariam em compreender que ela/ele seria mais sujeito de seus atos do que meramente a vítima ou o objeto de um sistema normativo constringente.

Em *Gender Trouble*, ao recusar os debates recorrentes entre culturalismo e naturalismo acerca das relações entre sexo e gênero, Butler, na esteira da genealogia de Foucault, argumenta que o sexo não poderia

¹ Na nova edição de 2014 estabelecida por Éric Fassin e publicada pela editora Gallimard, *Michel Foucault présente Herculine B., dite Alexina B.*, reúnem-se os mesmos materiais anteriormente constantes da primeira edição francesa de 1976, além do próprio texto de Foucault publicado em 1980 na Revista *Arcadie*, “Le vrai sexe”, o qual já fora também republicado nos *Dits et Écrits*, além de um rico e instigante posfácio a cargo do próprio Fassin. Nele, o editor discute a recepção e os debates epistemológicos e políticos que remontam ao relato de Herculine e às interpretações que lhe deram Foucault e Butler, dentre outros autores, além de uma saborosa crônica, elaborada a partir de uma entrevista com Daniel Defert, sobre a própria pesquisa de Foucault para estabelecer o nome da personagem principal do relato, o qual fora omitido e mesmo alterado pelos médicos e juristas que se ocuparam do caso.

constituir o elemento neutro, um resquício de natureza cientificamente constatável, diante do caráter meramente simbólico, contingente e maleável, do gênero, pois o sexo desde sempre se mostrou a nós sob o crivo do gênero e de suas valorações normativas, sendo, portanto, desde o início portador de significados sempre já incorporados, isto é, materializados nos corpos. Butler mostra então que os substantivos “homem” e “mulher”, bem como os atributos e predicados de gênero que correspondem ao masculino e ao feminino somente assumem seu caráter de entidades estáveis e identificáveis, supostamente reais e substanciais, no interior de uma grade normativa organizada pelo binarismo de gênero, articulado pelo princípio da heterossexualidade como regra. A heterossexualidade normativa é o princípio de base que estabelece a exigência da diferença binária entre homem e mulher, bem como o critério de determinação da inteligibilidade e da estabilidade dos sexos e dos gêneros. Esta grade normativa opera a partir do estabelecimento de uma cadeia causal entre sexo-gênero-desejo na qual os opostos devem se atrair e os iguais devem se repelir. Assim, as normas sociais que estabelecem e afirmam a continuidade necessária entre sexo, gênero, prática sexual e desejo são as mesmas que produzem e proíbem as descontinuidades nessa cadeia. Butler argumenta que a noção do “verdadeiro sexo”, criticada com justeza por Foucault em sua discussão do caso de *Herculine Barbin*, depende, portanto, de um quadro normativo que estabelece a necessidade de uma continuidade estável e causal entre sexo biológico, gênero, práticas sexuais e desejos.

A fim de demonstrar o caráter contingente, não necessário nem universal, dessa construção normativa que estabelece a suposta fixidez substancial dos gêneros, para daí extrair perigosas consequências normativas, Butler recorre às reflexões de Foucault na Introdução à versão norte-americana do relato de *Herculine Barbin*. Dois argumentos de Foucault naquele texto são retomados e enfatizados por Butler: 1) a demonstração de que a noção de “sexo”, a partir da qual se estabelece a diferença sexual, remete ao dispositivo da sexualidade historicamente constituído, e não a um domínio a-histórico, propriamente natural ou real; 2) a crítica da noção de que haveria um “verdadeiro” sexo, que designaria a verdade da identidade de gênero de cada ser, concepção

médico-legal que também é referida ao dispositivo da sexualidade. Para Butler, a história narrada por Herculine B. mostraria o caráter ficcional e artificial da noção de que o sexo seria a instância original e causal a partir da qual se definiriam o gênero e o desejo de um ser: “A pesquisa genealógica de Foucault expõe esta “causa” ostensiva como um “efeito”, como a produção de um regime determinado de sexualidade que busca regular a experiência sexual ao instanciar categorias discretas de sexo como funções causais e fundacionais em qualquer consideração discursiva da sexualidade” (BUTLER, 1990, p. 23). Segundo Butler, portanto, o verdadeiro escândalo da história de Herculine reside no fato de que sua própria existência reproduz e questiona a rigidez das “convenções linguísticas que produzem eus (*selves*) generificados e inteligíveis”, pois “ela/ele ocasiona a convergência e a desorganização das regras que governam sexo/gênero/desejo” (BUTLER, 1990, p. 23). Para Butler, “De acordo com Foucault, Herculine não é categorizável no âmbito do binarismo de gênero tal como ele existe; a convergência desconcertante de heterossexualidade e homossexualidade na pessoa dele/dela é apenas ocasionada, mas não causada, pela descontinuidade anatômica dele/dela” (BUTLER, 1990, p. 23).

Se até aqui Butler está em pleno acordo com as análises de Foucault, tal concordância não tardará em chegar ao fim, e de maneira um tanto acentuada. Afinal, no curso desta reflexão Butler formulará duas críticas contundentes ao pensamento de Foucault: 1) a de que ele teria ficcionalizado a existência de Herculine ao considerá-la como um ser sem identidade definida e para o qual os atributos de gênero permaneceriam em suspenso, ao menos enquanto ela vivia sua vida reclusa a um ambiente exclusivo para mulheres; 2) a crítica de que Foucault teria capitulado diante da própria tarefa genealógica de desconstruir o mito do corpo como fonte pura e positiva de prazeres alheios a todo sistema normativo. Segundo Butler, Foucault teria inadvertidamente preservado em sua concepção acerca da vida, dos prazeres, do sexo e do corpo de Herculine a miragem de um substrato ontológico vitalista, externo ou anterior ao próprio regime normativo do poder-saber. Butler enxerga nas reflexões de Foucault sobre Herculine um exemplo privilegiado daquilo que ele próprio teria dito acerca dos corpos e dos

prazeres como instância de resistência ao dispositivo da sexualidade, ao mesmo tempo em que tal consideração estaria em contradição com a tese central da genealogia, segundo a qual os sujeitos da sexualidade seriam efeitos do dispositivo da sexualidade. Do ponto de vista de Butler, portanto, Foucault teria pensado que Herculine, ao menos enquanto ela ainda vivia em seu ambiente exclusivamente feminino e fechado, teria experimentado as delícias e potências de um corpo e de seus prazeres ainda alheios aos rigores normativos do dispositivo da sexualidade.

Butler considera que, do ponto de vista de Foucault, na medida em que Herculine B. não seria categorizável em termos de uma identidade binária de gênero, então seu corpo, seus prazeres, seus desejos e práticas sexuais no internato para mulheres teriam permanecido de todo desligados da lógica do binarismo de gênero orientado pela heterossexualidade normativa. Assim, a história de Herculine B, segundo a interpretação de Foucault proposta por Butler, mostrar-se-ia como um relato em que os atributos de gênero seriam meramente contingentes e desprovidos de “uma substância permanente à qual devem presumivelmente aderir” (BUTLER 1990, p. 24). Ainda que Butler aceite integralmente a ideia de inspiração foucaultiana de que o gênero não constitui uma realidade substancial cuja causa primeira seria “o” sexo em sua suposta verdade, por outro lado, ela detecta no pensamento do autor francês traços problemáticos daquilo que ela mesma definiria em termos de uma estranha ontologia de atributos de gênero de caráter arbitrário e flutuante, visto que impossíveis de aderir de maneira decisiva a um ser que permanecia num impossível “limbo feliz da não-identidade”, segundo a expressão do próprio Foucault na Introdução à versão norte-americana dos diários (FOUCAULT, 1980, p. 13). Segundo a interpretação de Butler, tudo se passaria na análise foucaultiana de Herculine como se em sua vida no internato para mulheres os predicados de gênero estivessem como que suspensos ou desativados, encontrando-se descolados de qualquer base social normativa. Em suma, Butler considera que a descrição que Foucault nos apresenta acerca da vida, do corpo, dos amores e dos prazeres de Herculine, enquanto ela ainda vivia no espaço mono-sexual do

internato para mulheres, implicaria a existência de atributos de gênero que se neutralizariam ou se anulariam a si mesmos, pois permaneceriam alheios à lógica normativa do dispositivo da sexualidade.

De fato, na Introdução à versão norte-americana, logo após afirmar que Herculine vivia “num mundo de ímpetos, de prazeres, de mágoas, de ténue calor, de doçuras e amarguras onde a identidade dos parceiros e, sobretudo, daquele personagem enigmático em torno do qual tudo girava, era sem importância” (FOUCAULT, 1980, p. 13), Foucault menciona a figura literária das “gargalhadas sem gato”, em alusão ao estranho e divertido personagem felino de *Alice no mundo das maravilhas*, de Lewis Carrol (“*It was a world in which grins hung about without the cat*” (FOUCAULT, 1980, p. 13). Para Butler, ao pensar o gênero como conjunto de atributos flutuantes e desprovidos de um corpo entendido segundo uma base social normativa, isto é, como sorrisos soltos no ar, desprovidos de um rosto, Foucault teria desconsiderado sua própria intuição genealógica, segundo a qual nenhum sujeito poderia existir no mundo sem que uma identidade sexual e de gênero lhe tivesse sido previamente atribuída, e à qual ele deveria se adaptar de um modo ou de outro para corresponder àquele ideal normativo. Numa palavra, Foucault teria romantizado o relato de Herculine até enxergar nela a existência impossível de alguém que viveria indiferente ou alheia aos constrangimentos normativos que regulam a identidade sexual e de gênero. Segundo o próprio Foucault, Herculine teria experimentado a condição própria àquelas vidas vividas em “sociedades fechadas, estreitas e calorosas em que se tem a estranha alegria, ao mesmo tempo obrigatória e interdita, de somente conhecer um sexo” (FOUCAULT, 1980, p. 13).

Em segundo lugar, Butler também questiona outro resíduo ontológico supostamente não questionado na reflexão Foucault, isto é, a ideia de que o corpo ambíguo de Herculine B., antes de sua captura pelo dispositivo da sexualidade, guardaria em si mesmo uma fonte positiva de prazeres e de resistências. Segundo Butler, Foucault atribuiria erradamente a Herculine B. uma experiência corporal e sexual plenamente indeterminada, como se ela pudesse ter vivido uma vida livre de todo e qualquer constrangimento pelas exigências de identificação de gênero e sexual, problema somente imposto após a determinação

médico-jurídica de seu “verdadeiro sexo”. De fato, Foucault afirma que enquanto Herculine redigia seu diário, já sob o impacto da descoberta científica de sua “nova”, “verdadeira” e “definitiva identidade”, ela teria permanecido, ao menos para si mesma, “sem um sexo definido, embora estivesse privada das delícias que ela experimentara por não possuir um, ou por não ter totalmente o mesmo que o daquelas em meio às quais ela vivia e que ela amava e desejava tão fortemente” (FOUCAULT, 1980, p. 13). A questão que Butler se coloca então é: em qual medida se poderia supor a existência de um corpo, de um sexo e de seus prazeres, que se encontraria numa posição de perfeita indefinição, sendo assim anterior à sua própria constituição pela rede de poderes e saberes do dispositivo da sexualidade? Tal figura não proviria antes de uma pura idealidade abstrata, ou melhor, de uma idealização do relato de Herculine, desconsiderando-se por completo a exigência teórica de se analisar o quadro sócio-normativo no qual ela vivia? Como supor a existência de um corpo e de um sexo que seriam anteriores a toda lei sem recorrer à ficção rousseauísta de uma instância natural, original e prévia à definição social de uma identidade sexual e de gênero? Nas palavras de Arianna Sforzini, tudo se passa como se Butler perguntasse a Foucault: “há um elemento, uma força, uma natureza no corpo que poderia escapar às técnicas de poder? Qual instância no seio da vida dos corpos poderia resistir ao assujeitamento e à normalização dos próprios corpos?” (SFORZINI, 2014, p. 65).

Um Foucault anti-foucaultiano?

A despeito das aparências, não pensamos que haveria no pensamento de Foucault alguma espécie de Spinozismo escondido, a partir do qual ele formularia a noção de uma potência de resistência vital interna ao corpo e a suas possibilidades de obter prazer contra toda forma de poder. Tampouco consideramos que Foucault tenha pensado o corpo e os prazeres sexuais e afetivos de Herculine B. como pura potência de resistência irreduzível a qualquer regime de verdade associado a um dispositivo histórico de poder. Contudo, para nos aprofundarmos

na discussão do problema será preciso avaliar como Foucault entendeu o relato de Herculine B. e a qual dispositivo de poder ele o relacionou. Somente então poderemos retornar a nosso problema primeiro, isto é, como compreender sua contraposição entre o “sexo-desejo” e os corpos e prazeres enquanto instância de resistência ao dispositivo da sexualidade.

Em primeiro lugar, Foucault não pensou a experiência do corpo, dos amores e dos prazeres de Herculine como se ele/ela constituísse o exemplo vivo de uma natureza sexual mais originária e polimorfa, essencialmente não-identitária, de todo alheia a qualquer forma de exercício de poder-saber. Se é certo que Foucault interpreta o relato de Herculine acerca de seu corpo, seus afetos e seus prazeres em termos da memória melancólica das lembranças de sua vida no internato de meninas, antes de cair nas malhas do dispositivo da sexualidade, isto não significa que ele considerasse tal experiência particular como o exemplo vivo de alguma pura potência anterior a qualquer sistema normativo, como o supõe Butler. Antes que o dispositivo da sexualidade enredasse seu corpo, seus afetos e seus prazeres, não se encontravam em pleno estado de liberdade originária e natural, visto que já se encontravam submetidos a uma outra forma de poder e de saber, muito distinta e mesmo historicamente bastante anterior àquela posta em ação pelo recém instituído dispositivo da sexualidade. No texto francês, “*Le vrai sexe*”, encontram-se algumas passagens importantes que foram omitidas da versão norte-americana, e nelas Foucault nos esclarece justamente acerca daquela forma de poder e de saber que assujeitara e produzira o corpo, a identidade, os prazeres de Herculine. Tratava-se do dispositivo de assujeitamento próprio ao poder pastoral, não menos insidioso ou sagaz do que o dispositivo da sexualidade, que então fazia sua entrada na história ocidental recorrendo ao exame médico e metódico do corpo e, muito particularmente, do sexo, em busca da verdade secreta do sujeito. Ao contrário do dispositivo da sexualidade, o dispositivo do poder pastoral, então ainda vigente no universo fechado, religioso e praticamente mono-sexual em que Herculine vivia, se afirmava pelo exame metódico da consciência e da confissão, escrutinando os delírios da alma e não os vãos ocultos do corpo sexuado.

O que Foucault enxerga no relato de Herculine não é, pois, a ficção de um corpo, de um sexo e de uma identidade sexual e de gênero ainda intocados e não colonizados por qualquer dispositivo de poder-saber, mas sim uma experiência específica do corpo, das práticas sexuais, dos prazeres e de afetos, a qual seria própria a um lugar institucional de natureza pastoral, o internato para meninas, espaço mono-sexual que “permite acolher as gradações, os matizes, as penumbras, o colorido mutante como a natureza mesma de sua natureza. O outro sexo não está ali com suas exigências de partilha e de identidade [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 17). Naquele mundo pastoral, feminino e fechado em que vivia Herculine, não se impunha a dúvida ou a exigência de definição da identidade sexual de ninguém, não se impunha a exigência por descobrir a verdade científica da própria identidade de gênero por meio de um exame circunspeto do corpo e do sexo. Foucault ressalta que aquele era um mundo orientado pelos rigores de “discrição” da direção de consciência cristã (FOUCAULT, 2014, p. 16), a qual, por certo, podia discriminar desejos e pensamentos até o “infinito” a fim de saber se eles provinham de “Deus” ou do “Sedutor”. No entanto, os responsáveis pela condução de consciências também sabiam onde e quando interromper suas questões, o que não dizer, “deixando ao benefício da sombra o que se tornaria perigoso à luz do dia. Pode-se dizer que Alexina pôde viver durante muito tempo no claro-escuro do regime de ‘discrição’ que fora o dos conventos, dos internatos e da mono-sexualidade feminina e cristã” (FOUCAULT 2014, p. 16). Ora, aquela era uma forma de exercício de poder-saber que não conhecia nem praticava o imperativo das “análises” científicas, médicas, jurídicas e administrativas visando determinar a verdade do sexo e do gênero de uma pessoa, sem que nada nem qualquer detalhe lhes pudesse escapar. Sob o regime analítico do dispositivo da sexualidade, aquilo que sob o regime de verdade do poder pastoral podia ser silenciado, tinha agora de se tornar “manifesto e claramente partilhado” (FOUCAULT, 2014, p. 17).

É certo que Foucault supõe em sua interpretação do relato de Herculine que ela/ele não experimentava em si o desejo de ser homem ou de ser mulher, isto é, que “não queria ser nem um nem outro”, não

se reconhecendo nem como “mulher que ama mulheres nem como homem escondido entre as mulheres” (FOUCAULT, 2014, p. 17-18). No entanto, essa suposição quanto à indeterminação do sexo e do gênero de Herculine somente faz sentido se não for pensada como possibilidade abstrata, isto é, se for referida às especificidades históricas e normativas daquele ambiente particular no qual ela/ele vivia, em que a discrição pastoral possuía a capacidade de acolher a ambiguidade e de fazer dela algo como uma natureza. Somente naquele ambiente fechado, mono-sexual e organizado segundo as determinações normativas do pastorado, Herculine podia ser o “sujeito sem identidade de um grande desejo pelas mulheres”, ao mesmo tempo em que se apresentava àquelas mulheres como o “ponto de atração da feminilidade delas e para a feminilidade delas, sem que nada as forçasse a sair de seu mundo inteiramente feminino” (FOUCAULT, 2014, p. 18). Ora, Butler não chegou a considerar estes aspectos porque eles não estavam presentes no texto da Introdução de Foucault à versão norte-americana da obra *Herculine B. dite Alexina B.*, e ela certamente desconhecia a versão francesa publicada na Revista *Arcadie* no mesmo ano. Assim, quando Foucault pensou a respeito das possíveis figuras da resistência ao dispositivo da sexualidade em nosso tempo, ele certamente não terá tomado o relato de Herculine B. como exemplar para nós, que já não podemos nos projetar para um tempo anterior ao do dispositivo da sexualidade. Numa palavra, o apelo de Foucault à dinâmica dos corpos e de seus prazeres somente pode fazer sentido como exercício de contra-ataque num mundo cujos corpos e as práticas sexuais já se encontram hegemonicamente organizados pelo dispositivo da sexualidade, isto é, um mundo completamente distinto daquele em que Herculine situara seu relato. Para Foucault, portanto, foi somente sob o regime de veridicção do pastorado, tal como ele fora exercido naquele ambiente de “intensa mono-sexualidade da vida religiosa e escolar”, que a experiência dos “prazeres cálidos” de Herculine tornou possível uma vida peculiar segundo a chave da “não-identidade sexual” (FOUCAULT, 2014, p. 18).

Para concluir, ainda nos restaria perguntar, como o fez Philippe Sabot, na linha da crítica proposta por Butler, se por acaso Foucault, ao contrapor ao regime monárquico do sexo à multiplicidade anárquica

dos corpos e dos prazeres, não terminaria por fazer destes últimos uma “construção reativa”, transformando-os no “ideal ilusório, nostálgico e utópico de uma criatividade erótica anterior à lei como lei do gênero [...]” (SABOT, 2013, p. 13). Pensamos que não, pois ao recorrer à multiplicidade plural das práticas sexuais, dos prazeres, dos corpos e dos saberes, Foucault não os arrancou de maneira idealizada para fora do tecido histórico e das redes normativas nas quais vivemos, já que os compreendeu como experiências, isto é, como assunção voluntária de certas condutas sexuais que se enfrentam com as exigências normativas do dispositivo da sexualidade. Tais corpos, saberes e prazeres constituem focos de resistência a partir do interior, mesmo do dispositivo da sexualidade, voltando-se contra ele, contudo, na medida em que são postos em ação como experiências que afrontam a exigência de sua vinculação à busca da verdade interior dos sujeitos. Não se tratava, pois, de transcender o dispositivo da sexualidade, o que teria parecido para Foucault utópico e mesmo impossível, mas sim de torcer tal dispositivo, de fazê-lo ranger, exibindo suas trincas e rachaduras internas.

Para Foucault, o apelo aos corpos, às práticas sexuais e aos prazeres como instâncias de resistência supunha decisões voluntárias e refletidas, por meio das quais certos indivíduos procuram liberar-se, ainda que apenas parcialmente, das redes normativas hegemônicas do dispositivo da sexualidade, visando constituir-se como sujeitos que seguem e adotam outros marcos normativos. Foucault considerou que os prazeres poderiam contribuir para a liberação do sujeito com relação aos imperativos normativos e identitários associados ao primado do sexo-rei, uma vez que “as intensidades do prazer estão ligadas ao fato de alguém se dessujeitar, deixar de ser um sujeito, uma identidade” (FOUCAULT, 2015, p. 22), ainda que por apenas alguns instantes. Seu apelo se amparava, portanto, na disseminação de práticas, condutas e contra-saberes que deformassem e pervertessem as verdades científicas e morais que foram associadas aos comportamentos sexuais daqueles sujeitos que, desde sua invenção normativa, se encontraram numa posição marginal com relação aos parâmetros hegemônicos do comportamento heterossexual voltado para a procriação. Por isso Foucault criticou o recurso à sexologia e aos saberes do campo psi, os quais

frequentemente fazem do sexo e do desejo os fundamentos misteriosos para a descoberta da verdade da identidade sexual de cada um. Frente a isto, a referência ao prazer lhe parecia mais interessante e produtiva, visto que o prazer “escapa às conotações médicas, naturalistas e que carregam junto com elas a noção de sexualidade. Não há, no fim das contas, prazer ‘anormal’, não há ‘patologia’ do prazer” (FOUCAULT, 2015, p. 6). Nesta mesma entrevista de 1978, *Le gay savoir*, Foucault novamente contrapôs a interioridade do desejo e da sexualidade à eficácia do prazer ao entendê-lo como um “acontecimento”, isto é, como algo que “se produz fora do sujeito, ou no limite do sujeito, ou entre dois sujeitos, nessa coisa qualquer que não é nem do corpo nem da alma, nem exterior nem interior [...]” (FOUCAULT, 2015, p. 8). Foucault estava interessado nas práticas, nas condutas, nos modos de viver e na ampliação do horizonte de relações entre sujeitos distintos. Este era o eixo em torno do qual se poderiam organizar novas formas alternativas de vida, de convivência, de amor e de extração de prazer de corpos, sem que precisássemos nos interrogar a cada instante pela identidade de nossos amigos ou amantes.

Referências

BUTLER, J. *Gender Trouble*. Feminism and the subversion of identity. Nova York: Routledge, 1990.

BUTLER, J. *Bodies that Matter*. On the discursive limits of ‘sex’. Nova York: Routledge, 1993.

BOURCIER, M. H. “Foucault et après, théorie et politiques queers entre contre-pratiques discursives et politiques de la performativité”. In: *Queer Zones*. Politiques des Identités sexuelles et des savoirs. 3. ed. Paris: Amsterdam poche, 2011.

FASSIN, É. “Posface” à *Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard, 2014.

FOUCAULT, M. *Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard, 2014.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. A vontade de saber*. Trad. J. A. Guilhon de Albuquerque e M. T. C. 13ª ed. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. "O saber gay". In: *Ecopolítica* n. 11, jan./abr. 2015. Trad. Éder Amaral e Silva e Heliana de Barros Conde Rodrigues.

FOUCAULT, M. "*Introduction*" to *Herculine Barbin*. Nova York: Pantheon, 1980.

SABOT, P. "Sujet, Pouvoir et Normes: de Michel Foucault à Judith Butler". In: E. Jolly y Ph. Sabot (dir.) *Michel Foucault. A l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance*. Villeneuve d'Ascq: PUS, 2013.

SFORZINNI, A. *Michel Foucault, une pensée du corps*. Paris: PUF, 2014.

Recebido: 12/09/2016

Received: 09/16/2016

Aprovado: 10/10/2016

Approved: 10/10/2016