



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Lara Baptista Vidaurre

**A força política e contranormativa do luto em Antígona, a partir de Judith
Butler**

Rio de Janeiro

2023

Lara Baptista Vidaurre

A força política e contranormativa do luto em Antígona, a partir de Judith Butler



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Gil Ferreira Junior

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

V651 Vidaurre, Lara Baptista.
A força política e contranormativa do luto em Antígona, a partir de Judith Butler / Lara Baptista Vidaurre. – 2023.
81 f.

Orientador: Paulo César Gil Ferreira Junior.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Luto – Brasil – Teses. 2. Antígona (Mitologia grega) – Teses. 3. Abjeção na literatura – Teses. 4. Literatura grega – Teses. I. Ferreira Junior, Paulo César Gil. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 393:821.14

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Lara Baptista Vidaurre

A força política e contranormativa do luto em *Antígona*, a partir de Judith Butler

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia.

Aprovada em 30 de outubro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo César Gil Ferreira Junior (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profa. Dra. Vera Maria Portocarrero
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profa. Dra. Juliana Aggio Ortegosa
Universidade Federal da Bahia

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Aos despossuídos de vida e morte. Aos que não têm chance nem de viver nem de morrer dignamente. Aos não enlutáveis tornados abjetos em vida. Aos meus pais pela oportunidade de atenção, amor e cuidado e por conseguinte pela chance concedida de uma vida vivível.

AGRADECIMENTOS

Paulo Gil, meu orientador, pelo terno acolhimento, compreensão e constante estímulo acadêmico. Sou gratíssima pelas leituras e comentários sinceros aos meus escritos, o que inclui tanto aqueles admissionais no programa quanto todos os posteriores. Suas críticas sempre foram realizadas com cuidado, zelo e profissionalismo e muito me impeliram a continuar firme na senda da pesquisa.

Carlos Coelho, sou grata pelas aulas super enriquecedoras no programa! É algo tocante ter tido a oportunidade de um professor ler meus escritos tão atentamente e ainda mais fazer comentários escritos e verbais aos mesmos – muito obrigada.

A todos os queridos funcionários da secretaria do PPGFIL: Daniel, Andreia e Luiz, sempre tão atenciosos e dispostos a ajudar em tudo, e com uma boa vontade ímpar; vocês são 10!

Aos funcionários da biblioteca, em especial, meu amigo Armandinho: quanta gentileza e boa vontade reunidas numa só pessoa! Com ele aprendi muito sobre a organização e funcionamento da biblioteca, mas não só... aprendi sobre a vida!

Aos colegas queridos do PPGFIL: obrigada pelos momentos alegres de convívio, ainda que raros... meu enorme agradecimento à Nathália, Raphael Thomas e Jacques pela leitura atenta de meus escritos, acompanhada de comentários e sugestões valiosas...

Aos meus queridos amigos e queridas amigas que me acompanharam nesse trajeto, doando sua força, sua coragem... e fazendo-me acreditar que era possível prosseguir, sem esmorecer: Livia, Hilário, Maristela, Marcelo, Pat, Thyago e Juliana, Sílvia Pinho, Sílvia Pittigliani, Theresa, Kátia, Dani, Keli...e tantos outros.

Porque tentaram me enterrar vivo, e eu estou aqui...

Luís Inácio Lula da Silva

RESUMO

VIDAURRE, Lara Baptista. **A força política e contranormativa do luto em Antígona, a partir de Judith Butler**. 2023. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

O presente trabalho relaciona a tragédia grega Antígona, de Sófocles, com os conceitos de contranormatividade, vulnerabilidade, precariedade, interdependência e, finalmente, com o conceito principal de luto. A partir daquela personagem, no primeiro capítulo apresentamos o conceito de abjeção e sua intersecção com a contranormatividade, com destaque para o lugar contranormativo do abjeto. No segundo capítulo, valemo-nos de Antígona para realizar o deslizamento do gênero contranormativo para uma vivência do luto como ferramenta política para além da melancolia. Na personagem, o luto transmuda-se como categoria potencial de luta: de fato, a condição de enlutável define em vida o modo como criaturas são tratadas. No capítulo terceiro, introduzimos o conceito de precariedade e o diferenciamos de condição precária, relacionando-os com a noção de vulnerabilidade. A pesquisa alinha-se à tese butleriana no sentido de que a distribuição igualitária do direito ao luto exige a garantia universal de condições sociais, econômicas e políticas para que todas as vidas sejam igualmente reconhecidas como vidas. Para a realização deste trabalho, utilizamo-nos de amplo arsenal bibliográfico de Judith Butler, assim como de artigos/ensaios de seus comentadores.

Palavras-chave: Antígona. Contranormatividade. Vulnerabilidade. Precariedade. Luto.

ABSTRACT

VIDAURRE, Lara Baptista. **The political and counter-normative force of grief in Antigone, from Judith Butler**. 2023. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The present work relates the Greek tragedy *Antigone*, by Sophocles, with the concepts of counter-normativity, vulnerability, precariousness, interdependence and, finally, with the main concept of grief. Based on that character, in the first chapter we present the concept of abjection and its intersection with counter-normativeness, highlighting the counter-normative place of the abject. In the second chapter, we use *Antigone* to shift the counternormative genre to an experience of grief as a political tool beyond melancholy. In the character, grief is transmuted as a potential category of struggle: in fact, the condition of grievable defines in life how creatures are treated. In the third chapter, we introduce the concept of precariousness and differentiate it from a precarious condition, relating them to the notion of vulnerability. The research is in line with the Butlerian thesis in the sense that the equal distribution of the right to grief requires the universal guarantee of social, economic and political conditions so that all lives are equally recognized as lives. To carry out this work, we used Judith Butler's wide bibliographic arsenal, as well as articles/essays by her commentators.

Keywords: *Antigone*. Counter-normativity. Vulnerability. Precariousness. Grief.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	ABJEÇÃO E CONTRANORMATIVIDADE	21
1.1	Uma análise contranormativa a partir de Antígona.....	21
1.2	O lugar contranormativo do abjeto.....	28
1.3	Abjeção e contranormatividade de sexo e gênero.....	37
2	A FORÇA POLÍTICA DO LUTO.....	51
2.1	Luto, vulnerabilidade e interdependência.....	51
2.2	Distribuição igualitária do direito ao luto.....	56
2.3	Interdependência, luto e despossessão.....	59
2.4	Luto como forma de luta política.....	63
3	PRECARIEDADE E CONDIÇÃO PRECÁRIA.....	67
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
	REFERÊNCIAS.....	79

INTRODUÇÃO

A proposição de escrever sobre a obra de uma determinada autora exige algumas considerações iniciais sobre sua vida e seu pensamento. Vida, pensamento, obra: um imbricamento que, no caso de Judith Butler, é capaz de estremecer tanto a direita conservadora quanto a esquerda ortodoxa.

Judith Butler é uma filósofa norte-americana, nascida em 1956, de família judia. Tem por companheira a cientista política Wendy Brown, com quem possui um filho, Isaac. Atualmente, é professora de Literatura Comparada no Departamento de Retórica da Universidade da Califórnia, em Berkeley.

A filósofa é uma interlocutora importante entre os debates hegelianos e as críticas pós-estruturalistas. Pós-feminista, questiona os binarismos, dentre eles gênero/cultura versus sexo/biológico, uma vez que, segundo sua concepção, sexo e gênero são indissociáveis. Além do mais, defende que a lei é prévia ao sexo, determinando-o.

Judith Butler sublinha, na esteira do chamado giro pragmático, que os sujeitos falantes não podem ser vistos como meros efeitos das estruturas ou dos sistemas. A abordagem do feminismo demanda agência socialmente situada, a qual produz uma pluralidade de discursos, todos necessária e historicamente contextualizados. Em outras palavras, não pode haver um único sistema simbólico coerente e auto-reprodutivo (FEMENÍAS, 2000, p. 180)¹

Quando vencedora do prêmio Adorno em 2012, sua filosofia galgou novos patamares, desta vez relacionada à questão ética. O nome de sua conferência “*Pode-se viver uma vida boa em uma vida ruim?*” dá conta de seu engajamento ético com as condições sociais materiais, imprescindíveis para a inclusão de todos aqueles à margem do sistema, cujos corpos não são passíveis de luto e de representação política.

Butler possui diferentes fontes teóricas, dentre elas autoras feministas como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray e Adrienne Rich; em sua interlocução com o “giro

¹ No capítulo denominado “Feminismo, pós-feminismo e giro linguístico”, María Luisa Femenías faz sobressair uma abordagem do feminismo sob enfoque do chamado giro pragmático, ao invés do ponto de vista estruturalista (o qual será desenvolvido nas próximas linhas). Com efeito, Fraser apud Femenías assevera que a concepção do giro pragmático estuda o feminismo como uma prática social em um contexto social, onde o conceito mesmo de discurso vincula o estudo da linguagem com o da sociedade.

No original - a parte mencionada no texto deste trabalho: “[...] De este modo, el modelo pragmático permite ver a los sujetos hablantes no como meros efectos de las estructuras o de los sistemas, sino más bien como agentes socialmente situados que producen una pluralidade de discursos [...]. El abordaje pragmático rechaza, asimismo, el supuesto de que la totalidad de significados sociales en circulación constituye un único sistema simbólico coherente y auto-reproductivo [...]”.

linguístico”, recebe influências da escola inglesa (John Austin) e da escola francesa (Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze). Importante mencionar que o sujeito, aqui, passa a ser compreendido como uma rede aberta a sucessivas interpretações.

Sua interlocução com Hegel ganha reforço com sua tese de doutorado, defendida em 1984, cujo trabalho intitulado “*Subjects of Desire – Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*” assombra o sujeito da razão da tradição filosófica.

Nestes primeiros vinte e três anos do século XXI, Butler radicaliza sua crítica ao neoliberalismo, o que pode ser comprovado com seu mais recente livro “*The Livable and the Unlivable*”, escrito em parceria com Frédéric Worms e ainda sem tradução para o português. Tema recorrente em seus escritos, neste livro a autora potencializa a crítica às normas que tornam precárias as vidas.

Compreender o movimento pós-estruturalista no qual se situa Judith Butler exige que evidenciemos, naturalmente, em primeiro plano, a perspectiva estruturalista; como escola de pensamento, o estruturalismo concebe o objeto de pesquisa de forma imparcial, almejando, assim, uma aproximação com as ciências biológicas. Melhor dizendo, há um esforço em transpor os métodos da “ciência” para uma compreensão dos fenômenos sociais e humanos, variando da linguagem à psicologia humana, e da antropologia à teoria literária (LLOYD, 2007, p. 11)².

O estruturalismo consiste, pois, em um programa interdisciplinar de pesquisa, o qual se realiza pela defesa da linguística como ciência excepcional, sendo a formalização estrutural de seu objeto, o fato linguístico, perfectibilizada na compreensão da linguagem como sistema diferencial-opositivo de unidades elementares (fonemas). É dizer, estes especificam-se reciprocamente em relações, não possuindo qualquer realidade intrínseca para além deste campo de relações.

Trata-se, então, de um jogo de elementos, no qual os fonemas em si mesmos não possuem significado, sendo apenas jogos de diferenças sem conteúdo, entretanto a sua articulação é precisamente o que permite que exista o sentido. Em todas as partes existe sempre o mesmo equilíbrio complexo de termos que se condicionam reciprocamente, sendo a língua uma forma, e não uma substância.

² Moya Lloyd faz uma introdução ao estruturalismo em seu “Das normas para à política”. No original, a passagem citada é: “Itself an internally variegated theory, structuralism can be characterized, amongst other things, by its critique of the human subject and by the endeavour to apply the methods of ‘science’ to an understanding of social and human phenomena, ranging from language to human psychology, and from anthropology to literary theory [...]”.

A partir de uma categorização e descrição estritas de seu objeto de pesquisa, o estruturalismo foca-se na constituição de leis gerais e sistemas universais. Sua preocupação consiste, dito de outro modo, em isolar as estruturas gerais da atividade humana, concebendo-as como estáveis e invariantes.

Em realidade, para os estruturalistas, o vínculo (ou jogo) entre significante (imagem acústica) e significado (conceito) é fixo, gerando uma estabilidade para o significado. Em outras palavras, o signo (palavra) teria um significado invariável, considerando-se sua preconcepção estrutural.

Desse modo, uma vez que a organização da língua consiste neste sistema fechado, dada sua formalização estrutural, o processo de produção de significações é resultado de uma articulação posicional-opositiva dos signos entre si. Segundo a tese da diferencialidade de Saussure, os signos, então, para adquirirem sentido, devem ser confrontados a outros signos.

Um princípio do estruturalismo consiste em que a língua deve ser estudada em si mesma e por si mesma, sendo que toda preocupação extralinguística precisa ser abandonada, dado que a estrutura da língua deve ser descrita apenas a partir de suas relações internas. Se a língua é autônoma, devem restar excluídas as relações entre língua e sociedade, língua e cultura ou qualquer outra relação que não seja absolutamente relacionada com a organização interna dos elementos que constituem o sistema linguístico.

No campo fenomenal, os atores agem de maneira inconsciente: ao falar, os sujeitos não têm consciência da estrutura fonemática que determina seus usos da língua. Este caráter inconsciente da estrutura contribui diretamente para a objetividade do pensamento estruturalista, assim como para o seu anti-humanismo. Estritamente, para este pensamento, os sujeitos não falam, eles são falados pela linguagem. Como efeito da estrutura, o sujeito não funda o conhecimento, posto que o verdadeiro objeto das ciências humanas não é o homem, mas as estruturas que o determinam.

Mas, quais seriam as consequências deste fechamento estrutural da língua?

Para um pós-estruturalista como Jacques Derrida, o fechamento e a formalização característicos do sistema estrutural neutralizam a energia viva de sentido de uma obra, minando sua capacidade criadora. Melhor dizendo, a estrutura da obra não deve constituir-se em uma totalidade, posto que é impossível esgotar todo seu sentido.

Em outras palavras, o sentido de uma obra não está em sua forma e estrutura, mas na abertura para toda possibilidade de experiência criadora. O estruturalista prende-se à organização do sentido, à constituição acabada de cada forma. Segundo o autor

mentado, a linguagem não pode ter um significado fixo. Assim, ele quer abrir novas possibilidades de “conversar” com o texto.

Desse modo, enquanto os estruturalistas dotam o significado de relativa estabilidade, uma vez que o vínculo entre significante e significado é fixo, Derrida argumenta que o significado nunca pode de fato ser fixo. Assim, significantes podem se transformar em significados, e significados podem comutar em significantes. Além disso, como escreve Lloyd, “na explicação pós-estruturalista da linguagem, um significante sempre implica outro em uma cadeia interminável de significação. A linguagem é, portanto, um processo temporal no qual o significado último é perpetuamente adiado” (LLOYD, 2007, p. 12)³.

Isto posto, de acordo com o pensamento estruturalista, o filósofo deve extrair do texto todo o seu sentido, todos os significados que estão intrínsecos dentro dele. Contra isso, Derrida propõe a desconstrução como uma forma de pensamento que rompe com o estruturalismo, na medida em que aquela desmantela a estrutura do pensamento, posicionando-o na abertura, no espaço da impossibilidade do dizer, isto é, a partir do não-dito.

Nesta esteira, a própria fala não pode se pretender plena de sentido. Aqui, o filósofo quer desbancar o privilégio da *phoné* dominante durante toda a história da metafísica ocidental – desde os pré-socráticos até Heidegger –, evidenciando, por outro lado, o paradigma da escrita. Esta não deve assumir uma função secundária e instrumental em relação àquela.

Em realidade, Derrida pensa a linguagem além dos signos (significante e significado), sendo a escritura uma rede de infinitos rastros que se autoremetem diferencialmente, sem um sentido prévio – e este nos escapando constantemente.

O filósofo, então, partindo daquela tese diferencial proposta por Saussure, consagra o termo “rastro” para substituir o termo “signo” e sua inerente repartição binária, metafísica e ideal entre significante e significado. O rastro, como a própria ausência de sentido, é simultaneamente a condição de possibilidade da significação. Diante de uma era filosófica que privilegia os conceitos (em que se insere também o estruturalismo), o rastro dá-se como o operador textual desprovido de conceitos.

³ No original: “[...] Moreover, in the poststructuralist account of language, one signifier always implies (signifies) another in an endless chain of signification. Language is thus a *temporal* process in which ultimate meaning is perpetually deferred [...]”.

É preciso apontar que, enquanto a diferencialidade para Saussure pressupunha cada signo como “presente a si” em relação ao outro, para Derrida o sistema de diferenças não pode pressupor unidades que existam por si mesmas (como coisas presentes a si mesmas), no ato de serem confrontadas umas com as outras. De fato, estando entrelaçados os elementos do sistema, o rastro constitui-se no dismantelamento derridiano à lógica metafísica do “mesmo”.

Movendo-se no espaço do indecível, a desconstrução revela uma nova configuração textual que não se fecha em uma “clausura taxonômica” de conceitos. Ao assumir-se na fissura, na abertura, e ao não se prender a uma estrutura ou a um conceito, o sentido do texto (ou a ausência de sentido) é, assim, constantemente atualizado, inclusive pelo posicionamento do conceito contra si próprio.

Se existe um sentido a perseguir, importante sublinhar que o mesmo não existe fora de uma rede referencial, não sendo previamente existente – considerando-se o remetimento de palavra a palavra. De fato, ele é sempre diferido, e não se esgota em si mesmo, dada sua abertura, sua fissura.⁴

Na desconstrução, resta impossível produzir-se outra estrutura no lugar da antiga: seu espaço não é um lugar, não tem corpo, não é palpável. Trata-se de uma linguagem que se processa pela abertura de sentido, pela impossibilidade do próprio sentido, pelo indecível. O filósofo aqui se move na aporia, no “sendo”, em um espaço que nem é nem deixa de ser. Melhor dizendo, a obra filosófica nunca se finaliza, ela acontece constantemente.

Derrida recorda-nos que, na “*Física IV*” (in 217b), Aristóteles propõe uma aporia do tempo, fazendo-o na forma de uma argumentação exotérica (aquela que é proclamada em público): o tempo é algo que é ou algo que não é? É um ente ou um não ente?

O agora (*nun*) é sempre algo que já passou ou que ainda não é. Assim, Aristóteles parece afirmar que o tempo não é um ente, nem assim composto por partes que se sucedem em uma linha. Por “partes” compreende-se o atributo espacial de “ser extenso” – o que o “agora”, por ser sempre aquilo que já passou ou que ainda não é, não pode ser. Não sendo uma parte extensa, o “agora” é entendido por Aristóteles como um limite entre passado e futuro.

⁴ Este tema não faz parte do escopo dessa dissertação. Sublinha-se, no entanto, sua importância como substrato teórico a sustentar o pensamento de Judith Butler. Sobre isso, cf.: “A escritura pré-literal: o fim do livro e o começo da escritura”. In: “Gramatologia”. São Paulo: Perspectiva, 1973, pp. 3-32.

Ressalte-se que Derrida questiona-se se o tempo pode ser inscrito em outros termos, a saber, como presença (ente) ou ausência (não ente). Então, Aristóteles, fulminando o tempo como um não ente, pressupõe uma ausência nele? Ora, se o agora não é um ente, o tempo não precisa ser compreendido como *presença*, mas pode ser pensado como *ausência*, isto é, como aquilo que já passou e aquilo que ainda não é.

Derrida sublinha que Aristóteles, todavia, ao compreender o tempo como um “não ente” ainda pressuporia uma pré-compreensão do tempo como “ente”, ou seja, como presença. Em outras palavras, Derrida enxerga, em Aristóteles, uma presença na ausência. Assim, dizer que “o tempo não tem ser”, “é não ser” ou “nada” ainda implica em conceber o tempo como presença do presente, porém negativamente.

Conforme nos alerta Derrida, o ‘privilégio do presente’ nunca foi posto em questão - e tal remonta a Parmênides até Husserl. Por que a não presença é sempre pensada na forma de presença, de forma que o passado é determinado como presente passado, e o futuro como sempre presente futuro?⁵

Para nós, Derrida quer, em realidade, dismantelar a noção de ente como presença, e, por conseguinte, a própria dominação da presença, a qual traveste-se na crença da linguagem como doadora de todo sentido e fundamento à racionalidade do discurso falado e instituído.

Assim, o filósofo almeja fazer desabar a “presença de sentido” própria à íntima relação entre *phoné* e *logos*, este último compreendido como a origem da verdade em geral. O autor faz crer que a história da verdade coincide com o rebaixamento da escrita, simultaneamente com a evidência da linguagem reduzida ao fonema.

Tal “presença de sentido” coincide com a estrutura pré-concebida e de sentido único típica do estruturalismo, ao passo que também reforça as certezas inabaláveis construídas pelo logocentrismo, através de seu sistema de oposições binárias hierarquizadas, rígidas, estáveis. Derrida insurge-se contra os alicerces deste sistema: de fato, arruinar com aquelas oposições implica, pois, em “movimentar” as margens ou os limites do pensamento.

Mas, como? Através do estremecimento da dominação do ‘centro’, concedendo às margens um lugar de destaque. Trata-se, pois, de decompor a estrutura, descentralizá-la – não de destruí-la. Em outros termos, as ideias não são eliminadas, mas expandidas. O esforço de Derrida consiste em situar-se no limite do discurso filosófico: entre o

⁵ Sobre esse problema, cf.: “Ousia e gramme (Nota sobre uma nota de Sein und Zeit)”. In: *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, pp. 65-105.

metafísico e não-metafísico, entre a ausência e a presença – no “entre margens”. Não seria esta última expressão correspondente àquela sentença antes aludida por nós – “o filósofo aqui se move na aporia, no “sendo”, em um espaço que nem é nem deixa de ser?”

Nesta mesma linha de pensamento, convém delimitarmos um conceito para esta perspectiva que ora dissertamos. Conforme Peters *apud* Santos:

o pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, sob inspiração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as ‘estruturas’, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos da crítica que o estruturalismo fazia ao sujeito humanista (SANTOS, 2021, pp. 12/13)

Na esteira do pós-estruturalismo, Judith Butler pensa o gênero como um feito (verbo). Neste ponto, a autora retoma Nietzsche em *Genealogia da Moral* para descentralizar o sujeito: dito de outro modo, a obra é completa, não há um agente por trás do fazer, e o sujeito se constitui a partir do ato. A ideia de um sujeito fundante e essencial fica descartada, pois. Assim, se não há um ser por trás do fazer, não pode haver identidade de gênero por trás das expressões de gênero, ou seja, as identidades são performativamente construídas.

Portanto, com Lloyd, tanto o estruturalismo quanto o pós-estruturalismo descartam a ideia de um sujeito unificado e independente. Se o estruturalismo concentra-se em identificar o momento em que o sujeito passa a existir – quando, por exemplo, ele é interpelado pelo policial (Althusser) – o pós-estruturalismo em sua forma foucaultiana direciona seu olhar para as formas variáveis e historicamente específicas nas quais as posições de sujeitos são produzidos pelo discurso e pelo poder. Já em sua forma derridiana concentra-se na impossibilidade de definir qualquer identidade – porquanto as definições são inerentemente abertas à ressignificação, sendo elas ‘indecidíveis’ (LLOYD, 2007, p. 12)⁶.

Neste trabalho, analisamos o abjeto contranormativo, ser indizível e repugnante, um não-eu, nem sujeito nem objeto, situado à margem da norma, no “entre-normas”.

⁶ No original: “Second, both structuralism and poststructuralism jettison the idea of a unified and self-contained subject. Structuralism concentrates on identifying the moment at which the Subject comes into being – when, as Althusser argues, it is ‘hailed’ (or interpellated) by the policeman – poststructuralism, however, does not. As a consequence of its dismissal of the idea of general laws and invariant structures, poststructuralism in its Foucauldian form looks to the variable and historically specific ways in which subjects – or rather subject positions – are produced by discourse and power, while in its Derridean form it focuses on the impossibility of defining any identity (for instance, woman) because any such definition is inherently open to resignification. As such, it is ‘undecidable’”.

Habitante de um espaço não homogêneo, não totalizável, catastrófico. Vivente a se deslocar, arriscando-se, extraviando-se e salvando-se. Nossa escolha é por Antígona abjeta - personagem de Sófocles, cuja morte em vida e vida na morte faz potencializar a capacidade do abjeto de produzir outras configurações possíveis a partir de sua contranormatividade. É o que defendemos como escopo primordial ao longo deste texto.

Nota-se, de antemão, que a contranormatividade inerente ao abjeto não se coaduna com o sentido estrutural fechado posto pela perspectiva estruturalista, é dizer, tais estruturas pré-concebidas gerais e universais inviabilizam o próprio caráter subversivo do abjeto. De fato, este não se interroga sobre seu ser, se não sobre seu lugar: a um extraviado só resta a tentativa de delimitar seu universo. Não importa a ele saber o quê/quem é. A um jogado, importa saber sobre as reais chances de sobreviver – e, resistindo nesse sentido, o abjeto subverte a ordem de modos instável e indeterminado.

Como herdeira deste berço filosófico pós-estruturalista, Judith Butler denuncia o dogmatismo das concepções deterministas de verdade, e, nesta esteira, a análise estrutural das questões de gênero, para dar um exemplo. Ora, se o pensamento pós-estruturalista compreende o gênero como algo fluído, não ideal e jamais definitivo, haveria como classificar o gênero, ou descrevê-lo estritamente?

Butler não deseja delimitar os seres humanos aos gêneros masculino e feminino. Rechaçando um dualismo heterossexual, o humano deve expandir-se muito além daquela configuração. Em outras palavras, não pode haver modelos prévios sociais a condicionarem as múltiplas possibilidades de ser.

Neste ponto, o pós-estruturalismo dialoga com a fenomenologia. De fato, como ressalta Silvia Stoller, em *A fenomenologia e a crítica pós-estruturalista da experiência*, as noções de repetição, em Butler, e de abertura da experiência na fenomenologia são paralelas.

Se o que está aberto ao debate é como se imaginar a resistência contra aquele dualismo heterossexual, deve-se admitir inicialmente que não há como escapar às normas estabelecidas, como escreve Stoller. E ela continua afirmando que, mesmo uma recusa veemente de se conformar a uma norma representa inevitavelmente um reforço dessa norma⁷ (2009, p. 719)

⁷ O mencionado artigo não possui tradução para o português. Por isso, foi traduzido livremente por esta pesquisadora. No original, o título é: “Phenomenology and the poststructural critique of experience”. O trecho mencionado, no original, é: “[...] If we assume that no one can simply escape from the given norms, then even a vehement refusal to conform to a norm inevitably represents a reinforcement of this norm [...]”.

No entanto, é precisamente pela reafirmação contínua da norma que se extrai o pressuposto para sua mudança. É, pois, pela repetição instável que a norma se abre para a experiência: eis onde se encontram as perspectivas pós-estruturalista e fenomenológica. Melhor dizendo, uma abertura da experiência significa que a experiência não está fechada ao mundo, mas aberta à mudança, de modo que o horizonte da experiência sempre indica outras experiências possíveis - donde que este horizonte nunca pode ser determinado na sua totalidade.

Em “*O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*”⁸, que será nossa principal referência/obra-tratado, Butler deseja desmanchar conceitos e postulados relacionados ao parentesco para reconstruí-los sob novas bases mais plúrimas, menos totais e mais abrangentes de novos arranjos sociais.

A filosofia de Butler pode ser resumida em uma palavra: contranormativa. Tanto na sua teoria de gênero como nos seus quadros de guerra, ela chama atenção para os corpos que importam, aqueles dignos de serem vivíveis, bem como os não passíveis de luto. Sua luta é pela inclusão do sujeito oprimido, daquele posto à margem e que não se enquadra em certas normas. Em outras palavras, ela luta contranormativamente ao lado destes ‘sujeitos’ com vistas a alçá-los às fronteiras do inteligível.

Todavia, existe um limite entre sujeição e abjeção? Butler sustenta ser imprescindível a utilização do conceito de “sujeito”, porém não sem deixar de visualizar nesta criticável categoria humanista a chance de colocar as categorias do humanismo contra ele mesmo. Se, por um lado, “sujeito” parece ser certamente uma categoria insuficiente, por outro não é justamente ela que é negada pelo humanismo aos corpos abjetos?

O abjeto tem uma função clara: assombrar o domínio dos corpos que contam. Nesse sentido, o abjeto assombra o inteligível, o representável. Ele assusta por sua existênciamesma.

Butler quer dar protagonismo aos corpos abjetos, ou seja, àqueles não-seguidores de uma dada configuração normativa ou de uma estabelecida prescrição identitária. Em

⁸ É preciso ressaltar que são dissonantes as datas das edições brasileiras das obras de Judith Butler em relação àquelas correspondentes às publicações originais. Segue as datas de publicação no original em língua inglesa das obras que serão citadas neste trabalho: *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000) – *O Clamor de Antígona* (2014); *Gender Trouble* (1990) – *Problemas de Gênero* (2019b); *Bodies that matter* (1993) – *Corpos que Importam* (2019); *Precarious Life* (2004) – *Vida precária* (2019d); *Frames of War* (2009) – *Quadros de Guerra* (2016); *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) – *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* (2019a); *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (2020) – *A Força da Não Violência: Um vínculo ético-político* (2021); *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (1997) – *A Vida Psíquica do poder: Teorias da Sujeição* (2019c).

uma entrevista concedida a Baukje Prins (Universidade de Amsterdã) e Irene Costera Meijer (Universidade de Maastricht)⁹, Butler menciona a falta de conteúdo para a operação da abjeção. Para ela, esta não se esgota naquilo que não se encaixa na estrutura binária homem-mulher. Trata-se de um processo discursivo, em que discurso e corpo identificam-se.

Pretende a autora, então, criar discursos sobre o corpo, pensando-o diferentemente, imprimindo-lhe uma “ontologia exatamente porque sistematicamente destituído do privilégio da ontologia”. Esta é uma luta não só do feminismo, senão também de outras tantas. De fato, naquela entrevista, Butler esclarece:

O abjeto para mim não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’ [...] (BUTLER, 2002, p. 161).

E continua, logo adiante:

Gostaria de protelar qualquer solução fácil até encontrar um aparato conceitual que proporcionasse à operação da abjeção uma espécie de autonomia relativa, de até mesmo um vazio, uma falta de conteúdo –exatamente para não poder ser captada através de seus exemplos, de modo que seus exemplos não pudessem se tornar normativos do que queremos significar por abjeto [...]. O processo se torna paradigmático e acaba por produzir suas próprias exclusões. Torna-se fixo e normativo no sentido de rigidez. (BUTLER, 2002, p. 162).

Nossa suposição é a de que o abjeto goza de uma vocação ínsita contranormativa. Se Butler pretende esvaziar de conteúdo essa ‘operação’, talvez o faça para imprimir-lhe nova configuração mais maleável e menos rígida. Contranormativo, o abjeto encontra-se num permanente movimento de manutenção e subversão das normas. Nesta dinâmica, a ele importa não apenas conservá-las, mas questionar sua absolutidade tendo por fim açambarcar em seu conceito diferentes materialidades corporais.

Como conceito aberto, a abjeção é inominável e incomoda precisamente porque é desprovida de sentido. Como escreve Julia Kristeva¹⁰, o abjeto perturba em sua ambiguidade porque situa-se num patamar intermediário. Não é afeito a ordens,

⁹Em “Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler”. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100009>. Acesso em 24 de Setembro de 2019.

¹⁰Recorremos à tradução de Allan Davy Santos Sena (allandavy@hotmail.com) do livro de Kristeva “Pouvoirs de l’horreur: Essai sur l’abjection”. Paris: Éditions du Seuil, 1980. O tradutor mencionado esclarece: “O termo ‘abjeto’ tem origem no latim *abjectus*, particípio perfeito passivo do verbo *abicio*, junção de *ab* (para longe, distante, para baixo) e *iacio* (jogar, lançar, arremessar): “jogar, lançar, arremessar, ejetar, expelir, expulsar para longe”, “deixar de lado”, “abandonar”, “colocar para baixo”, “afastar”, “retirar”, “derrubar”, “cuspir”.

identidades, sistemas, todos estes naturalmente herméticos. Aliás, o abjeto nada naturaliza, mas presta-se a questionar os limites e regras absolutos. Neste sentido, Kristeva escreve: “Não é, pois, a ausência de limpeza [propreté] ou de saúde que torna abjeto, mas aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem. Aquilo que não respeita os limites, os lugares, as regras. O intermediário, o ambíguo, o misto (KRISTEVA, 1980, p. 4).

Mencionamos *Antígona*, cuja abjeção é descrita na já aludida obra butleriana “*O Clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*”. Ao visar a defesa de um pária não nomeável - seu irmão morto -, a protagonista da tragédia de Sófocles volve seu olhar de revolta frente a Creonte, seu tio. Ela mesma fruto de uma relação incestuosa, assiste à morte dos dois irmãos (Polinices e Etéocles) em decorrência da disputa pelo trono de Tebas. Creonte em seguida toma o trono, decretando que o corpo de Polinices seja deixado nu e desenterrado.

Antígona empreende, então, uma defesa intransigente do direito de enterrar seu irmão. Ela transforma a demanda do luto num instrumento de enfrentamento ao poder soberano, representado por Creonte. Em última análise, seu luto rebelde transmuta-se na defesa incondicional da viabilidade e possibilidade de toda e qualquer vida.

O personagem enfrenta tal poder soberano através do questionamento da existência mesma de normas imutáveis e universais, que, uma vez legitimadas, encampam diferentes formas de violência contra aqueles colocados à margem, entre eles seu irmão. Com efeito, uma decisão revestida de poder soberano e, por isso, ‘legal’, pode não se travestir em devidamente legítima. No caso, o édito real consistente na proibição do enterro e sepultamento, apesar de legal na ótica das normas universais (com fins de defesa do reino e dos cidadãos, por exemplo), mostra-se iníquo sob o ponto de vista da legitimidade (tamanho o potencial de dor que provoca).

Pela dor, Antígona rebela-se e põe em questão o poder político vigente, pois. Ela revolta-se, em última análise, contra os elementos de fixidez e normatividade combatidos também pela figura da abjeção. De fato, tendo por compromisso a deslegitimação e a desnaturalização das posições normativas fixas entre indivíduos, ela mesma é tornada abjeta por ousar dismantelar a ordem vigente consubstanciada no decreto de Creonte.

Assim, nosso propósito é dissertar sobre o direito ao luto e sua necessária correlação com a categoria de abjeção – sem, no entanto, descuidarmos da característica fundamental desta, isto é, a contranormatividade, sobre a qual nos debruçamos no primeiro capítulo. Uma vez que a filosofia de Butler evolui, é importante observar que o que “é

nomeado de abjeto no início da obra vai sendo renomeado, de tal modo que a categoria de abjeto é substituída pela categoria de inumano [...]” (RODRIGUES, 2022, p. 152).

No segundo capítulo adentramos o item do direito universal ao luto como mecanismo de superação da hierarquia entre quem tem direito de ser enlutado e quem não tem – dado que essa distinção opera a serviço do enquadramento entre modos de vida inteligíveis e não inteligíveis.

No capítulo derradeiro, enfrentamos a questão da precariedade da vida. Uma vez admitida nossa condição vulnerável, a precariedade surge enquanto condição compartilhada. Neste ponto, tentaremos distinguir precariedade – cuja generalidade não exclui sua especificidade - de condição precária – cuja indução é politicamente orientada.

Neste sentido, pretende-se ressaltar nesta pesquisa a necessária complementariedade entre conceitos como abjeção, inumano e luto. Se o abjeto ou o inumano são aqueles párias e despossuídos dos termos correntes da inteligibilidade, não seriam eles os mais aptos para, a partir da própria experiência de perda, ir em busca da constituição de novos laços sociais?

Pela despossessão, os abjetos e inumanos politizam a perda e o luto, demonstrando o caráter relacional deste. O abjeto e o inumano, ao perseguir aqueles novos laços, ressaltam e consolidam a existência de outras formas de vidas viáveis e possíveis. Eis o potencial revolucionário da abjeção para a produção de novas significâncias. Eis a mobilização da força político-transformadora do luto.

1 ABJEÇÃO E CONTRANORMATIVIDADE

1.1. Uma análise contranormativa a partir de Antígona

Uma vez situado na contradição subversiva, o abjeto presta-se a perturbar dada normatividade, dado sistema, uma ordem estabelecida. Eis sua característica intrínseca: a ambiguidade. O abjeto perturba o objeto tão-somente para se opor ao eu. A partir do abjeto, o sujeito é constantemente desafiado e ameaçado pela ausência de sentido. No artigo “*Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler*”¹¹ Carla Rodrigues e Paula Gruman escrevem comentando o abjeto:

O abjeto seria algo de altamente repugnante, que o eu percebe de forma intensa como não-eu, mas que ao mesmo tempo constitui o eu, o que leva à internalização do horror a si mesmo. Trata-se de algo que eu reconheço o suficiente para rejeitar massivamente, ao mesmo tempo em que sua característica abjeta o torna um peso obscuro e sem-sentido (RODRIGUES; GRUMAN, 2021, p. 71).

Volvemos à obra “*O clamor de Antígona*”. Ela representa um passo rumo à afirmação da necessária contranormatividade perturbadora de uma certa ordem, traduzindo o clamor por uma síntese que visa superar a dicotomia entre as leis divinas e as leis dos homens. Antígona enfrenta a positividade simbolizada pelo rei Creonte, alçado como única possibilidade de lei universal.

Conforme Butler, Antígona evoca justamente os princípios metatemporais do direito natural – como a imutabilidade e a universalidade – para provocar um desvio no pensamento quanto à ideia de parentesco, através do questionamento das versões normativas predominantes de família. Desse modo, parece indicar a existência de plúrimas possibilidades existenciais além daquela centrada na figura de Creonte como símbolo de lei universal.

Ainda segundo Butler, as relações de parentesco vão muito além das relações consanguíneas e dos princípios normativos associados à heteronormatividade (abaixo, esmiuçaremos este último conceito). A partir do relato de amor obcecado de Antígona por seu irmão, a autora pretende repensar toda a teia de relações familiares, deslocando o parentesco por completo.

Essa deformação do parentesco acontece, por exemplo, quando a personagem transgride as fronteiras da inteligibilidade do parentesco ocupando uma linguagem que

¹¹Disponível em <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=599868473011>>. Acesso em 28. fev.2023.

não lhe pertence. Ela tem consciência que aquela fronteira não é dada *a priori*, mas produzida no interior de mecanismos de poder e práticas discursivas.

Excluída do âmbito da cidadania, ela insiste em falar. Creonte fica, assim, sujeito ao seu discurso. Com essa atitude de fala, ela subverte as posições fixas dentro do gênero, desestabilizado pelas perturbações do parentesco.

Antígona, desse modo, não se deixa ser aprisionada pelo domínio privado: ela acredita que seu discurso político tem o potencial de transgredir “os próprios limites do político” (BUTLER, 2014, p. 21), que parece separar o parentesco do Estado¹² – este último representado por Creonte. Para Butler, ao contrário, há uma implicância mútua entre tais figuras. Por um lado, Antígona usa as armas da própria política e da lei para se desviar do parentesco, tornando-se masculina pela fala e subvertendo os esquemas de gênero; por outro, o Estado simbolizado por Creonte somente se legitima em decorrência de seu lugar no parentesco. Sujeito ao discurso de Antígona, ele se desmasculiniza frente à rebeldia dela.

A seguinte passagem verbalizada por Creonte na tragédia de Sófocles sinaliza bem essa subversão dos esquemas de gênero: “Ela já tinha mostrado sua insolência desafiando minha lei. Não satisfeita exhibe agora uma insolência maior se vantajando do feito. É evidente que eu sou mais homem, e ela o homem se eu deixar impune a petulância”. (SÓFOCLES, 1996, p. 23)

Sobre aquela implicância mútua no idioma um do outro – Creonte simbolizando o Estado, e Antígona, o parentesco -, bem como sobre o deslizamento nas posições de gênero, Butler escreve: “Ao lhe endereçar a fala, ela se torna masculina; ao ser implicado na fala, ele se desmasculiniza, assim nenhum dos dois mantém sua posição dentro do gênero, e a perturbação do parentesco parece desestabilizar o gênero durante a peça”. (BUTLER, 2014, p. 29).

A personagem de Sófocles não só desafia o decreto soberano, dando sepultura digna a seu irmão, mas proclama em todo o reino seu sentimento de revolta contra aquele édito. Ela não só desobedece o decreto, enterrando o irmão, mas também recusa-se a negar seu ato. Trata-se de uma “desobediência dupla”. Por outro lado, sua petulância é aceitar a morte, uma morte prematura. Ela diz: “Eu sei que vou morrer, não vou? Mesmo sem teu decreto. E se morrer antes do tempo, aceito isso como uma vantagem [...] morrer

¹² Butler menciona a tradição hegeliana da interpretação de Antígona, a qual remonta a esta suposta separação. Para essa tradição, o parentesco subordina-se à autoridade representada pelo Estado. Para este trabalho, centraremos na crítica que Butler faz a esta herança filosófica.

mais cedo não é uma amargura, amargura seria deixar abandonado o corpo de um irmão [...]” (SÓFOCLES, 1996, p. 22).

Antígona insiste em falar e, assim, desafiar a lei, mesmo sabedora da morte iminente como punição. Ela sabe que não obstante estar entre a vida e a morte, seu ato de rebeldia cumpre uma importante função sociopolítica. Ao questionar os limites da inteligibilidade cultural e da constituição heteronormativa do parentesco – através daquela subversão dos esquemas de gênero - ela expande o alcance das normas sociais no sentido de afirmar outros arranjos familiares possíveis. O parentesco revelaria, assim, um sentido de construção social contínuo e permanente e não apenas natural. A autora visa, dessa forma, empreender uma desconstrução da naturalização do parentesco como dado prevalentemente pelo biológico.

Em realidade, Butler parece sugerir que a defesa da discrepância entre diferentes arranjos familiares – a partir de uma suposta colocação socialmente proeminente da família centrada em uma totalidade estruturalista – está tão-somente compromissada com uma lógica de exclusão. Tal diferenciação entre modelos normativos de família visa exaltar estruturas familiares heterossexuais em prejuízo não só de arranjos homossexuais, mas também de diversos outros modos de parentesco forjados pela vida. Um exemplo seriam as famílias formadas apenas pela mãe e filhos, tachadas de disfuncionais pela ausência do pai.

Reconfigurar o parentesco nesses moldes exige, no mesmo passo, a contestação por Antígona ao poder simbólico¹³ - personificado na figura de Creonte – o qual legitima e naturaliza as diferenças de posição entre indivíduos. No limiar da morte, ela fala e contesta em público, em que pese a ausência de contrapartida no diálogo da parte de Creonte. Através da fala, ela estabelece novos fundamentos para a comunicabilidade e para a existência – provando que as relações sociais podem ser transformadas e erigidas a outros e novos arranjos a partir da agência dos sujeitos.

Contestar o poder simbólico de Creonte significa fulminar com a universalidade e imutabilidade centradas em sua figura soberana. Tal iniciativa significa admitir que a lei não nos é dada previamente nem nos estrutura enquanto sujeitos. Somos capazes de transformá-la por nossa agência no mundo.

Ressalte-se que os conceitos de sujeito, agência, poder e desejo estão entrelaçados no pensamento de Butler. Somos formados a partir de um poder externo que nos pressiona

¹³ Esmiuçaremos este conceito de simbólico nos pontos seguintes.

e subordina, mas que, de forma ambivalente, é também o sustentáculo de nossa existência. Nós dependemos diretamente do poder para viver. Aceitamos seus termos. Como escreve Butler, “[...] a sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (BUTLER, 2019c, p. 10).

Em verdade, o poder assume uma forma psíquica que é responsável por constituir nossa identidade de sujeitos, enquanto seres dependentes dos discursos que nos formam – e que ocorre desde os processos primários de socialização originados na infância. Entretanto, se o poder é anterior ao sujeito porque está contido nas normas que o produz, por outro lado, é também algo que constitui o sujeito, por agir através dele. Assim, Butler, com inspiração em Foucault, afirma que o sujeito não está completamente determinado pelo poder, nem o determina completamente. Aqui reside a possibilidade de agência.

Uma vez que o poder não determina completamente o sujeito, resta um inacabamento, uma incompletude na norma capazes de propiciar uma ruptura e a inscrição de novos significados e, conseqüentemente, a mudança de práticas e contextos. Assim, segundo Casale e Femenías¹⁴, “a agência não é assim um ‘atributo’ dos sujeitos, mas sim uma característica performativa¹⁵ de significado político. Quando o sujeito se torna resistência ele se constitui agência” (2009, p. 24).

Em outras palavras, o sujeito, imbricado nas relações de poder, encontra nelas mesmas a possibilidade de agência, entendida como capacidade de ação. Para Butler, aquilo que move a agência é o desejo, que dirige a consciência. Assim, esta resta condicionada pelo desejo. O que tal significa?

Como é operado o desejo de Antígona? Ela deseja fulminar com o limite imposto pelo decreto reacionário de Creonte. A partir deste limite, ela se exsurge contra a velha ordem, mobilizando a possibilidade de uma nova. Ela deseja, afinal, impor-se na mesma medida do soberano. Quer fazer-se ouvir, estando compromissada com uma política transformadora.

Dito de outro modo, é o desejo que gera a possibilidade de resistência. Como escrevem Casale e Femenías, “seu desejo nasce de uma ligação afetiva com a ordem simbólica, a qual se torna possível graças às leis que sustentam essa ordem. Uma vez quebrada, o desejo exige a sua prática no universo público” (2009, p. 27).

¹⁴ O livro referenciado é: CASALE, Roland; CHIACHIO, Cecília (Orgs.). *Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler*, Buenos Aires: Catálogos, 2009, p. 11-35.

¹⁵ Discorreremos sobre a concepção de performatividade nos pontos seguintes.

Desse modo, Antígona-desejante legitima o seu discurso, em que pese estar ainda presa às formas tradicionais do poder. Fadada a morrer, a personagem deseja por amor: ela meramente quer dar digna sepultura ao irmão. Ainda que seu desejo lhe custe a própria morte, ela cumpre-o – e ele toma corpo por inteiro na vida da pólis.

Neste diapasão, diferentemente de Lacan¹⁶, Butler almeja dar vida social ao parentesco e, nesse intuito, contesta a distinção estanque entre as dimensões simbólica e social estabelecida por aquele autor. Para a autora, a dimensão simbólica estabeleceria um sentido invariável bem como um caráter atemporal ao parentesco, enquanto a dimensão social por sua vez constituir-se-ia na maleabilidade política ínsita aos sujeitos no mundo.

Como conciliar tais dimensões? Para Butler, as práticas sociais sedimentam-se no simbólico e isso significa que devem ser capazes de alterá-lo diante da possibilidade de existência de novas e outras configurações de parentesco mais libertárias e subversivas. Antígona teria o condão de indicar este possível caminho, posto que representa o parentesco não em sua forma ideal, mas em sua deformação e deslocamento – de fato, ela o desloca sendo fruto da união entre sua mãe e seu suposto irmão/pai Polinices.

Butler lembra-nos que a psicanálise evoca o ‘lugar simbólico do pai’ como aquele indiscutível e incontestável. Será que essa lei simbólica deve determinar a vida do parentesco como árbitro final? Ela pergunta-se: “[...] Não seria isso resolver por caminhos teológicos os dilemas concretos dos acordos sexuais humanos que não possuem uma forma normativa definitiva? [...]” (BUTLER, 2014, p. 43).

Neste ponto devemos fazer uma pequena digressão para explicitar o simbólico em Lacan. Conforme este autor, o simbólico é um sistema, ou conjunto de posições, de lugares, onde nenhum elemento tem um significado em si. O simbólico remete ao significante, o qual, de acordo com o lugar que ocupa na cadeia, adquire um dado sentido. Assim, o significante isolado é puro *non sense* – inferindo-se a partir das relações que tem com a totalidade.

¹⁶Este autor idealiza o parentesco tendendo a separar sua dimensão simbólica da social. Sobre Lacan, Butler comenta: “[...] O simbólico, que representa o parentesco como uma função da linguagem, é separado dos acordos sociais de parentesco, pressupondo que (a) o parentesco se institui no momento em que a criança acede à linguagem, (b) o parentesco é uma função da linguagem, e não uma instituição socialmente alterável qualquer, e (c) a linguagem e o parentesco não são instituições socialmente alteráveis – ou, pelo menos, não facilmente alteradas [...]” (BUTLER, 2014, pp. 34-35).

Como lugar da formação do sujeito, o simbólico é o lugar do discurso, apresentando-se sob múltiplos sentidos. Demandando a interação entre psiques no mundo social, estrutura-se pela linguagem e na linguagem.

Tal conceito de simbólico parece se aproximar daquele diferencial de Saussure. No entanto, podemos afirmar que Lacan se apropria criticamente de alguns conceitos estruturalistas, como, por exemplo, o registro do ‘real’. O ‘real’ é aquilo que não se integra, que atravessa nossa psique, mas não é formulado em palavras. É algo do mundo físico ou orgânico que podemos no máximo perceber; é o impensável, o inominável ou o impossível de representar. É o sem sentido.

Em outras palavras, ao ‘real’ cabe aquilo que resiste à simbolização, pois nem tudo pode ser simbolizável, explicável, articulável, dizível. Como impossibilidade, está sempre se reescrevendo.

Portanto, o conceito de ‘real’ não integra o estruturalismo – de fato, se essa corrente de pensamento privilegia a língua em detrimento do sujeito da fala, ela requer que o conjunto de significantes seja completo, a tudo nomeando de certo modo. Dito de outro modo, o sistema linguístico é completo, bastando-se a si mesmo. Não existe em uma língua a palavra que falta para designar algo.

Por outro viés, “o real é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” – como aduz Lacan¹⁷. Como lugar do ser abjeto, o ‘real’ representa a impossibilidade de tudo dizer – é algo que comparece como pura falta, ou como ausência.

Antígona pode ser considerada neste nível ‘real’ de registro lacaniano, a princípio, pois ela logo parte, através da fala, rumo à assombração do registro simbólico. Através de sua linguagem, a personagem assume o lugar da autoridade e da ação. Ela subverte o gênero. Fruto de uma relação incestuosa, ela desvia-se do parentesco. A própria tragédia através de Antígona o diz: “Agora tocaste no ponto mais dolorido que há dentro de mim – a sorte de meu pai. E me vem o horror do leito de minha mãe, o tenebroso leito onde ela dormiu com o próprio filho. De que gente infeliz, de que desgraçado instante se gerou meu miserável ser”. (SÓFOCLES, 1996, p. 39).

Butler empreende, pois, a partir de Antígona, uma defesa do parentesco para muito além de uma simples relação de “sangue”, afirmando-o como um plexo variado e maleável de relações sociais, cuja contingência social deve necessariamente ser reconhecida. Neste

¹⁷ Sobre essa temática, lateral ao nosso trabalho, mas de grande importância para ele, cf. “O seminário: livro 20: mais, ainda; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M. D. Magno – 2ª ed. – RJ: Jorge Zahar Editor, 1985, pp. 16-198. A frase citada encontra-se na pág. 178.

sentido, Antígona representa uma figura para quem as posições simbólicas tornaram-se não só incoerentes, mas igualmente um lugar de transgressão e exercício de contranormatividade. Vivemos um momento de crise do parentesco, e Antígona encarna-a bem: é preciso perguntar, com Butler, “[...] quais acordos sociais podem ser reconhecidos como amores legítimos e quais perdas humanas podem ser abertamente lamentadas como verdadeiras e significativas? [...]” (BUTLER, 2014, p. 46).

Butler recorda-nos a recusa de obediência que Antígona manifesta frente a qualquer lei que impeça o reconhecimento público de sua perda, mas não só de sua perda amorosa. Antes, a personagem quer tornar pública sua própria rebeldia, na forma de seu ato de fala. Nos dias atuais, quais perdas são destituídas de um lamento público? Talvez os muitos mortos pela Covid, solitariamente conduzidos ao túmulo?

Com Butler, “[...] Antígona representa os limites da inteligibilidade expostos nos limites do parentesco [...]” (BUTLER, 2014, p. 45). Com seu gênero vacilante, ela apropria-se da postura e da linguagem daquele a quem se opõe, assumindo a soberania do tio. Ao mesmo tempo, vive atordoada sob a maldição do pai. É preciso, então, que pensemos maneiras de tornar possível que o parentesco garanta as condições de inteligibilidade pelas quais uma vida se torne vivível.

Talvez o grande feito de Antígona tenha sido erguer conscientemente a voz, assim colocando em questão os regimes predominantes de representação. Segundo Hegel, o crime que ela comete tem uma motivação consciente, dado que ela conhece antecipadamente a lei e o poder a que se opõe. Desse modo, seu ato é indesculpável.¹⁸

Na resenha intitulada “*A reivindicação de Antígona: parentesco entre a vida e a morte, por Butler*”¹⁹, Maria Cimitile comenta sobre dois problemas encontrados na obra de Hegel por Butler (e aqui passamos a explicar um deles): no caso, a redução de Antígona a uma “mera figura da lei não escrita dos deuses antigos, que não pode ser dita na linguagem do Estado e que, por isso, não tem uma representação real de si própria. Antígona torna-se simplesmente o inconsciente, ou vestígio, da lei pública e nada em si mesma” (CIMITILE, 2003, p. 224)²⁰.

¹⁸Na “*Fenomenologia do espírito*”, Hegel escreve sobre a culpa de Antígona, fulminando-a de um individualismo criminoso. Segundo Butler, a singularidade da personagem constitui-se no incômodo do autor: ela coloca a família em primeiro lugar. E, para Hegel, a comunidade só se mantém combatendo esse espírito de individualismo.

¹⁹O mencionado artigo não possui tradução para o português. Por isso, foi traduzido livremente por esta pesquisadora. No original, o título é: “*Review – Antigone’s Claim: Kinship between life and death, by Butler*”.

²⁰No original: “[...] but instead merely a figure of the unwritten law of the ancient gods, which cannot be said

Portanto, segundo Hegel, Antígona comete um crime conscientemente, dado que conhece a lei pública, mas, estando imbricada na lei não escrita dos deuses antigos, não pode ser dita na linguagem do Estado. Como se desculpar de seu ato, então? Ou não haveria do quê se desculpar, afinal? Antígona realiza a perversão da universalidade através de sua feminilidade, já que, erguendo a voz, ela adentra a esfera pública privatizando-a. Com seu gênero deslizante, ela “[...] transforma o Estado em propriedades e ornamentos para a família, decorando a família com a parafernália do Estado [...]” (BUTLER, 2014, p. 60).

Cimitile alude a um paralelo feito por Butler sobre as questões políticas contemporâneas e a noção da morte em vida por Antígona:

Especificamente, ao encontrar na personagem de Antígona o local de ruptura da representação, Butler revela a norma reguladora como a própria ação do desejo. É aqui que Butler liga as questões políticas com que a sociedade contemporânea se confronta a Antígona através da noção de uma morte em vida, ou de uma vida impossível de viver. A encenação da morte viva por Antígona aponta para a força que exclui alguns como Outros ou mesmo *Abjectos*, negando os seus amores e perdas, ou seja, a força política da heterossexualidade (CIMITILE, 2003, pp. 224-225)²¹

A personagem coloca em questão os regimes predominantes de representação exatamente porque, para ela, não há nenhuma representação possível. Ela não representa nenhuma posição traduzível, posto que inaugura o traço de uma legalidade alternativa que assombra a esfera pública. Seu mandamento espectral reside na não representação de si para que muitos exsurjam naquela esfera – os esquecidos, os ininteligíveis, os abjetos. Antígona é ímpar, singular e contranormativa.

1.2. O lugar contranormativo do abjeto

Ser desprezado em sua condição de outro e tornado indizível. Como aquela que resiste a toda simbolização, Antígona situa-se numa impossibilidade simbólica, ou seja, a lógica interna do registro simbólico não a comporta, não lhe permite aparecer. Contudo, ela fala, mesmo reduzida ao indizível. Como uma inominável ou impossível de ser representada, a personagem comparece como falta que, todavia, tudo preenche.

within the language of the state and thus has no real representation and of itself. Antigone becomes simply the unconscious, or trace, of the public law and nothing in herself.

²¹ No original: “[...] Specifically, by finding in the character of Antigone the site of rupture of representation, Butler reveals the regulatory norm as the very action of desire. It is here that Butler connects the political issues confronting contemporary society to Antigone through the notion of a living death, or na unlivable life. Antigone’s enactment of living death points to the force that excludes some as Other or even *Abject*, denying their loves and losses, that is, the political force of heterosexuality [...]”.

Qual o lugar de valor do abjeto? Não se constituindo numa totalidade fechada, o abjeto pergunta-se pelo seu lugar no mundo. Porquê extraviado, ele constrói novos caminhos, num recomeçar sem fim. A constante ideia de perda que o acompanha o impele a ir adiante, a arriscar-se; o perigo que corre o faz separar-se e aqui se salvar, segundo Kristeva:

No lugar de se interrogar sobre seu “ser”, ele se interroga sobre seu lugar: “Onde eu estou?” muito mais do que “O que eu sou?”. Pois o espaço que preocupa o jogado, o excluído, não é jamais um, nem homogêneo, nem totalizável, mas essencialmente divisível, maleável, catastrófico. Construtor de territórios, de línguas, de obras, o jogado não cessa de delimitar seu universo, cujos confins fluídos – já que constituídos por um não objeto, o abjeto – põem em cheque constantemente sua solidez e o impelem a recomeçar. Construtor infatigável, o jogado é em suma um extraviado. Um viajante em uma noite sem fim. Tem o sentido do perigo, da perda que representa o pseudo-objeto que lhe atrai, mas não pode deixar de se arriscar no momento mesmo em que se separa. E quanto mais se extravia, mais se salva. (KRISTEVA, 1980, pp. 7-8).

O abjeto situa-se à margem da norma. Ele aprecia a borda, a fronteira: amante dos riscos e perigos. Como ressaltam Rodrigues e Gruman, “[...] Aquilo que é rejeitado não para de delimitar o seu universo. Suas barreiras são fluidas, suas margens se deslocam, porque se constituem num movimento que é sempre contingencial [...]” (2021, p.71).

A importância de analisar-se um conceito para o abjeto reside, pois, na sua potencialidade político-transformadora. Como um extraviado, o abjeto contesta a própria constituição do sujeito. Ele ameaça a norma. Quais as consequências podemos depreender disso? Neste ponto, pensamos em Antígona-abjeta e no seu rechaço aos parâmetros normativos. Como ela realiza tal feito?

Almejamos associar Antígona a esse ser indizível e tornado abjeto. Ao priorizar os interesses da família, ela combate dessa forma a universalidade da lei centrada em Creonte. E, assim, é criminalizada por seu individualismo. A partir de uma ação determinada e particular, Antígona perverte e privatiza a esfera política, governada por aquela universalidade.

Antígona fala em nome de leis não escritas, as leis dos deuses. Tal legalidade alternativa invocada por ela como sustentáculo de sua ação particular é, pois, contida por uma ordem universal e totalizante. Ela, no entanto, sabe que deve ir em busca de um outro lugar onde possa livremente permanecer e sobreviver, sendo a configuração deste espaço apresentada como necessariamente contingente e sujeita à transformação: em suma, um espaço essencialmente divisível, maleável e catastrófico.

Butler evoca Lacan no sentido de rememorar a ambiguidade de Antígona. A personagem é ambígua porque apela tanto às leis da terra quanto aos mandamentos dos deuses (LACAN apud BUTLER, 2014, pp. 77-78). Para aquele autor, “[...] recorrer aos deuses é precisamente buscar recursos para além da vida humana, recorrer à morte e instalar essa morte na vida [...]” (BUTLER, 2014, p. 78). Antígona cruzou o limite da morte e aí permaneceu, desafiando a lei pública e citando uma lei de outro lugar.

A beleza da personagem está na coincidência irresoluta entre a vida e a morte - ao morrer, ela permanece viva e nisso consiste sua resistência. Sobre o cruzamento do limite entre vida e morte, a personagem proclama: “[...] Ai de mim, que não tenho lugar na vida nem na morte, ai de mim, sem lar entre os vivos, estrangeira entre os mortos [...]” (SÓFOCLES, 1996, p. 38).

Antígona não deseja apenas pura e simplesmente a morte, no entanto. Seu crime seria amar demais? Afirmando a particularidade radical de seu irmão, ela se opôs aos próprios termos da viabilidade da vida estabelecidos por um simbólico desafiado pelo tipo de reinvidicação que ela faz.

Então, para Butler, o que deve ser antes questionada é a estrutura mesma do simbólico ou o registro linguístico no qual as relações de parentesco são instituídas e mantidas. O simbólico constitui-se no circuito de troca dentro do qual o sujeito se encontra, transmitindo a cadeia de discurso a uma outra pessoa.

Antígona não se deixa capturar pelo simbólico estruturado a partir de um parentesco sob a forma de estrutura linguística, não dando continuidade às palavras de seu pai. Ao romper deliberadamente a transmissão da cadeia de discurso, Antígona oferece-nos uma perspectiva crítica através da qual os próprios limites do parentesco são ampliados.

Não se deixando assimilar a esta ordem simbólica, portanto, ela objetiva reinscrever aqueles termos da viabilidade da vida em novos fundamentos, de forma a abranger as várias e diversas inteligibilidades culturais. Então, a condição para uma vida vivível e suportável requer, pois, a luta pelo estabelecimento de um lugar situado contranormativamente, é dizer, fora dos termos do simbólico?

Antígona tenciona fazer o bem para seu irmão, concedendo-lhe um sepultamento digno, porém, a norma ética exige que o corpo morto seja tão somente exposto e não lamentado. Dessa forma, seu desejo vislumbra-se contranormativo por excelência, uma vez que vai de encontro aos mandamentos legais constituídos por um simbólico universal e imutável.

Na ação de opor-se a este simbólico universal e imutável, a personagem torna-se abjeta: extraviada da cidadania, ela nada tem a perder, arriscando-se em meio ao perigo de uma vivência desviada dos termos do simbólico e, assim, separada da morte por um triz, ela afirma a vida de todas as vidas – e se salva.

De outro viés, seria possível admitir um outro *habitat* para o simbólico? Lacan ressalta seu caráter também contingente, ao lado daquele universal. Para aquele autor, o contingente aparece no simbólico para confirmar a desnecessidade de fundamentação de sua função universalizante. Com efeito, o simbólico dispensa uma instanciação empírica para a prova desta função (LACAN *apud* BUTLER, 2014, p. 70).

O que faz Antígona, portanto? Ela categoricamente arruína com tal função porque particulariza não só o ato de lamentar a perda do irmão, mas, indo além, reivindica o direito ao seu sepultamento. A partir destas particularizações, ela estabelece novos fundamentos para uma vida possível.

Ressalte-se que a reivindicação de Antígona aqui explanada “[...] não ocorre fora do simbólico ou, de fato, fora da esfera pública, mas sim segundo seus termos e como uma apropriação e perversão não antecipada do seu próprio mandato [...]” (BUTLER, 2014, p. 81). Se Antígona não se deixa nem capturar nem assimilar pelo simbólico, como antes aludido, como o seu clamor perpassa e perverte os próprios termos deste?

No ato de enterrar seu irmão, a personagem atua para além da mera relação de parentesco estabelecida entre eles: sua ação denota, em realidade, um caráter performativo do parentesco. Ela age em meio às palavras amaldiçoadas do pai Édipo desejando a morte de seu irmão Polinices. Tais palavras pairam sobre ela, porém ela as repete produzindo um desvio aberrante nas mesmas.

Adentramos um tema crucial. Butler analisa Antígona sob o enfoque da teoria psicanalítica no intuito de criticar esta acerca de sua quase ausência de abordagem sobre a possibilidade de surgimento de várias e novas formas de parentesco em função do tabu do incesto. Ainda que exista a proibição de se estabelecer relacionamentos conjugais com os membros mais próximos da família, os laços de parentesco possíveis não devem se aprisionar em uma forma particular qualquer, com a seguinte interrogação de Butler:

A rigor, minha pergunta é: será que o tabu [do incesto] também pode se tornar a base para uma aberração socialmente sustentável do parentesco, em que as normas que regulam os modos legítimos e ilegítimos de relação entre parentes possam ser redefinidas de forma mais radical? (BUTLER, 2014, p. 95).

Antígona persegue outras formas de vidas viáveis. Ela quer afirmar a existência de variados laços sociais que excedam a totalidade estruturalista, “um pós- estruturalismo do parentesco”. Trata-se não de negar o parentesco, segundo Butler, mas de reconfigurá-lo como “um conjunto de acordos socialmente alteráveis, destituído de características estruturais” (BUTLER, 2014, p. 102).

Moya Lloyd esclarece, no artigo intitulado “*Butler, Antígona e o Estado*”²², no que consiste desenvolver um ‘pós-estruturalismo do parentesco’ na visão de Butler. Inicialmente, essa última autora questiona as bases estruturalistas da psicanálise lacaniana, as quais eternizam as regras do parentesco, fazendo-as determinarem a inteligibilidade do próprio social (2005, p. 456)²³.

Segundo Lloyd, a mencionada psicanálise, com influências advindas da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, torna a proibição do incesto central para o estabelecimento das relações de parentesco (2005, p. 455)²⁴. De fato, para tornar a sociabilidade possível, as regras do tabu devem ser fixas e invariantes, e, portanto, estáticas e imutáveis. Então, a base da proibição para Lacan é simbólica, sendo o tabu vital para a geração do próprio social - sendo sua infração considerada um indício da própria dissolução da ordem social.

Ocorre que, ainda com Lloyd, o tabu destina-se também a proscrever a homossexualidade, deslegitimando o desejo pelo mesmo sexo e patologizando as relações de parentesco não heteronormativas. Dito de outro modo, sua função primária, em psicanálise, é normalizar a heterossexualidade (2005, p. 455)²⁵.

Contra Lacan, para quem o parentesco é sempre já heterossexual, Butler revela o caráter contingente do tabu, a partir do deslocamento da distinção lacaniana entre o simbólico e o social. De fato, para ela, o simbólico é propriamente a sedimentação das práticas sociais. Para se alterá-lo, é preciso uma rearticulação nos pressupostos estruturalistas da psicanálise (BUTLER, 2014, p. 40).

Portanto, um ‘pós-estruturalismo do parentesco’ clama por uma psicanálise sem fundamentos estruturalistas, permitindo assim colocar por terra a suposição de que o tabu

²² O presente artigo não possui tradução para o português. Por isso, a mesma foi efetuada livremente por esta pesquisadora. No original, o título é: “Butler, Antigone and the State”.

²³ No original: “[...] Lacan’s account is importante, for Butler, because of the consequences engendered by the notion of kinship rules as eternal rules determining the intelligibility of the social itself.”

²⁴ No original: Lacanian psychoanalysis, deploying and adapting ideas from the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss, renders the prohibition on incest central to the establishment of kinship relations [...]”.

²⁵ No original: The primary function of the incest taboo, in psychoanalysis, is to normalize heterosexuality [...]. Crucially, it also proscribes homosexuality, delegitimizing same-sex desire and pathologizing non-heteronormative kinship relations.

do incesto legitima e normaliza o parentesco baseado na reprodução biológica e na heterossexualização da família (BUTLER apud LLOYD, 2005, p. 456)²⁶. Assim, aceitar o tabu do incesto não nos obriga a seguir um único tipo de padrão no parentesco.

Escrevemos alhures acerca do gênero vacilante em relação à Antígona e Creonte, sendo que, respectivamente, no caso dela, se masculiniza quando ousa direcionar seu discurso para o âmbito da esfera pública; e, no dele, se feminiliza ao se sujeitar àquele discurso. Assim, Antígona performativamente subverte os termos do parentesco, alterando suas posições e as fazendo deslizar de um lado para outro.

São estas identificações deslizantes das posições do parentesco que tornam Antígona perversa? Buscamos em Kristeva um começo de definição para a ideia de perversão, associada à abjeção: “O abjeto está relacionado com a perversão [...]. O abjeto é perverso porque não abandona nem assume um interdito, uma regra, uma lei; mas distorce-os, extravia-os, corrompe-os; serve-se deles, usa-os, para melhor negá-los [...] (KRISTEVA, 1980, p. 14).

Ao corromper os termos do parentesco legítimo, tornando instáveis suas posições no gênero, Antígona surge com toda sua perversidade na linguagem da lei simbólica. Ela claramente não se ajusta a esta, mas serve-se dela tão só para negá-la.

Considerando sua performatividade pendular de gênero, podemos dizer com Butler que Antígona ocupa, linguisticamente, todas as posições de parentesco. E não é exatamente pela possibilidade de ocupar todas essas posições que diferentes e variadas formas de parentesco podem surgir?

Neste sentido, recorda-se a grande resistência encontrada hoje, no Brasil, para a aprovação legal do casamento *gay*, cuja existência é garantida por meio de resolução do Conselho Nacional de Justiça. Ora, por que as relações homossexuais não seriam dignas de amplo reconhecimento pelo Estado?

No entanto, é importante ressaltar que Butler não enxerga no Estado uma entidade legitimadora de reconhecimento. Assim, para ela, as relações privadas e íntimas não necessitam ser mediadas pelo âmbito público, sendo que o Estado não precisa conferir coerência a pessoas ditas ‘incoerentes’, da mesma forma que não precisa aferir legitimidade a práticas de outra forma ilegítimas.

²⁶ No original: “[...] Developing a ‘post-structuralism of kinship’, that is psychoanalysis without structuralist underpinnings, thus permits interrogation of ‘the assumption that the incest taboo legitimates and normalizes kinship based in biological reproduction and the heterosexualization of the Family [...]’.”

No artigo supracitado, Moya Lloyd aponta que a ansiedade de Butler é relacionada à petição política em si: é dizer, a necessidade de legitimação pelo Estado acarretaria uma ‘intensificação da normalização’. Conforme Lloyd, “[...] Isso funciona de duas maneiras. O reconhecimento do Estado exclui práticas e relacionamentos sexuais alternativos impensáveis (como os simbolizados por Antígona), e crucialmente, reforça e aumenta o poder regulamentar do Estado [...]”²⁷ (LLOYD, 2005, p. 459)

Antígona é uma personagem que resiste à autoridade do poder soberano exatamente porque este apresenta como característica universal o fato de regular e normalizar formas particulares de relações de parentesco. Aquilo que difere dessa “particularidade” encontra-se na categoria do ininteligível e, portanto, excluído dos termos do parentesco. Ora, fruto de uma relação incestuosa (uma consequência do tabu do incesto), Antígona é tornada ininteligível, evidenciando o quão nociva mostra-se a função reguladora do Estado.

Porém, o Estado trabalha sempre para tudo controlar e regular? Segundo Lloyd, não. Há sempre um vácuo de soberania não garantida pelo Estado. De fato, Butler, em seu relato geral do Estado, não percebe o significado do fracasso de Creonte em obrigar Antígona a obedecê-lo.

Na senda da mesma comentadora, o fracasso de Creonte sinaliza uma reapropriação dos termos do parentesco, que podem ser ressignificados perversamente não só contra as injunções do Estado, mas também através do Estado. Este pode ser reconfigurado pelo reconhecimento de arranjos alternativos de parentesco, sendo que o clamor dos grupos tidos por “ininteligíveis” tem a chance de hegemonizar de forma diferente o Estado. Afinal, por que o Estado não pode ser um dos possíveis palcos para a reencenação ressignificativa do parentesco?

No entanto, Butler continua a apostar no significado político da desobediência de Antígona ao decreto de Creonte: teria agido a personagem no lugar da sociedade civil de hoje? Segundo Butler, “[...] as práticas que levam os sujeitos à negociação com o Estado, buscando seu apoio ou mediação, não constituem formas de subjetividade democrática (radical) [...]”²⁸ (BUTLER *apud* LLOYD, 2005, p. 463)

²⁷ No original: “[...] This works in two ways. State recognition forecloses as unthinkable alternative sexual practices and relationships (such as that emblemized by Antigone) and, crucially, it bolsters and augments the regulatory power of the state.

²⁸ No original: “[...] practices that draw subjects into negotiation with the state, seeking its support or mediation, do not constitute forms of (radical) democratic subjectivity”.

Lloyd insiste em que Butler presta muita atenção na resistência de Antígona face a Creonte, ao mesmo tempo em que desfoca no fracasso manifestado por este. Essa personagem falha em exigir de Antígona um estado de obediência a si e à lei. Assim, como disserta Lloyd:

A soberania estatal é, portanto, sempre imperfeita. Se as convenções das quais o discurso do Estado depende podem ser recitadas e ressignificadas, isso implica adicionalmente que o Estado, como a instanciamento dessas convenções, também pode ser reformado, em parte, se não no todo [...]. O Estado nunca é o local exclusivo da soberania política [...]”²⁹ (2005, p. 464).

Em outras palavras, o fracasso do Estado em regular as diversas situações da vida abre brechas para que ele seja alvo de uma política democrática. Para Lloyd, um dos desafios da política é demarcar quando e onde um Estado é vulnerável à reterritorialização³⁰ (2005, p. 465)

Àquela discussão sobre a regulamentação ou não do casamento gay adiciona-se outra a respeito dos vários grupamentos humanos formados por uma mãe solteira e seu filho, ou por um grupo heterogêneo de mulheres – constituído por mãe, irmã, avó, vizinhas, amigas etc. – que se unem para a criação conjunta de seus filhos. Por que não seriam passíveis de amplo reconhecimento público pelo Estado? Butler argumenta:

Observe que o horror ao incesto, a repulsa moral que este provoca em alguns, não está tão distante do mesmo horror e repulsa que se sente em torno da relação *gay* e lésbica, tampouco se apresenta dissociado da intensa condenação moral da opção voluntária de ser pai ou mãe solteira, ou da parentalidade *gay*, ou dos arranjos parentais com mais de dois adultos envolvidos. (BUTLER, 2014, p. 100).

Na realidade, como recorda Butler, o que ocorre na prática é a mobilização daqueles arranjos alternativos de parentesco com o objetivo de se afirmar a ameaça imanente da psicose em relação às crianças sob seus cuidados – como se houvesse uma necessidade psíquica indispensável e estruturada no campo do simbólico chamada de ‘mãe’ ou ‘pai’ que tivesse o condão de evitar qualquer consequência psicótica em relação àquelas.

Entretanto, tais estruturas psíquicas ínsitas ao simbólico não devem mesmo ser repensadas? Se a forma social assumida pelo parentesco é nitidamente alternativa, como

²⁹ No original: “[...] State sovereignty is thus always imperfect. If the conventions on which state discourse depends can be recited and resignified, this implies additionally that the state, as the instantiation of those conventions, can also be reformed, in part if not in whole [...]. The state is never the exclusive site of political sovereignty”.

³⁰ A comentadora finaliza seu artigo com essa pergunta: “Is not one of the challenges of politics to work out when and where a state is vulnerable to reterritorialization?”

observamos nos exemplos descritos acima, não faz sentido insistir na existência de posições simbólicas de Mãe e Pai que qualquer psique deve aceitar.

Tais grupos familiares alternativos talvez sejam tachados de disfuncionais ou desajustados justamente em decorrência da existência destas posições simbólicas predominantes. Também Antígona é tachada de disfuncional e desajustada, uma vez que ocupa várias e diferentes posições no parentesco.

Par a par com Antígona, a alternatividade destes arranjos desafia essa estável estrutura simbólica a qual sustenta um sentido constante de inteligibilidade cultural. Esses grupos, em outras palavras, tratam de expor a aberração fatal que se localiza no centro da norma heterossexual - e Antígona simboliza exatamente tal fatalidade heterossexual. Como Antígona questiona a normatividade heterossexual? Butler argumenta:

Antígona certamente não assume uma outra sexualidade, uma que não seja heterossexual, porém parece sim desinstitucionalizar a heterossexualidade ao se recusar a fazer o que era necessário para permanecer viva para Hêmon, ao se recusar a assumir o papel de mãe e esposa, ao escandalizar o público com seu gênero vacilante, ao abraçar a morte como seu leito nupcial, identificando sua tumba como um 'lar profundamente escavado'. (BUTLER, 2014, p. 107).

Preferindo a tumba ao leito nupcial, Antígona em outras palavras prefere a morte (ainda que civil) a se agrilhoar ao vínculo decorrente do casamento. O que a faz viver, por outro lado, portanto, é a possibilidade de deslocar seu gênero, ou a capacidade de deslizá-lo entre as diversas posições do parentesco. Sua vida afirma-se, assim, protagonista de um plexo generoso de novas e diversas formas de parentesco viáveis. Ela afirma: “[...] Me tiram o véu de noiva, me dão o véu do luto, e eu vou, sem cortejo nem cantos nupciais, infeliz prometida do deus da escuridão [...]” (SÓFOCLES, 1996, p. 37).

Diante desse cenário, podemos dizer que Antígona é uma personagem melancólica? Se ela faz questão de tornar explícito seu lamento no meio público, sua linguagem torna-se o caminho através do qual o luto emerge. Sua melancolia é sentida ao reivindicar e dar publicidade àquele lamento.

Uma vez publicizando seu lamento, a personagem, então, reivindica um lugar no discurso, o ininteligível que surge no inteligível (ou a vida ininteligível na linguagem). No que consiste a melancolia nos dias de hoje? Para Butler, a resposta perpassa a questão dos padrões de reconhecimento conferidos ao humano. Quem pode ser legitimamente reconhecido como tal, e quem não se qualifica como o que é e pode ser?

Antígona impele-nos a agir no sentido deste reconhecimento em prol do humano, na medida em que faz de sua melancolia um ato performativo – arrogando-se o poder de

conferir legitimidade à perda do irmão insistindo no direito ao luto público deste. Ela o faz ocupando e pervertendo os termos de uma linguagem que não lhe pertence, ocasionando assim um novo campo do humano.

1.3. Abjeção e contranormatividade de sexo e gênero

Este subcapítulo pretende discutir a possibilidade de ressignificação da abjeção em *Antígona*, reinscrevendo-a em novos termos. Como dar novos contornos ao abjeto? Segundo Butler, tal ressignificação passa rigorosamente pelo domínio simbólico. É preciso desviar “a cadeia citacional” rumo à expansão do “próprio sentido do que no mundo se considera um corpo valorizável e valioso” (BUTLER, 2019, p. 43).

Antes de adentrarmos na significância mesma da expressão ‘cadeia citacional’, vamos esmiuçar o que seria este domínio simbólico. Ela argumenta: “Para que se possa reformular o simbólico como uma esfera capaz de efetuar esse tipo de ressignificação, será necessário concebê-lo como uma regulação da significação que varia no tempo, e não como uma estrutura semipermanente” (BUTLER, 2019, p. 43).

Butler volta a criticar algumas perspectivas psicanalíticas que, como ela escreve, “localizam a constituição do ‘sexo’ em um momento do desenvolvimento ou como efeito de uma estrutura quase permanente”. Para ela, sexo não se relaciona a uma condição estática do corpo, mas, antes de tudo, a um processo normativo materializado ao longo do tempo.

E aqui reside a radicalização da teorização de Butler: ela quer repensar o sexo e o gênero. Visando subverter a heterossexualidade compulsória – um de seus motivos robustos de filosofar – ela oferece-nos uma visão do sexo como normativo, e não como natural e inato.

Em outras palavras, o sexo funciona como um ideal regulador, que ora traz à existência material os corpos (ditos inteligíveis), como também ora opera para excluir – ou patologizar – aqueles cuja anatomia não se enquadra nos seus parâmetros normativos. Moya Lloyd lembra-nos que tal definição de Butler de sexo como normativo remonta a Foucault, para quem “o sexo é o efeito de um regime de sexualidade historicamente sedimentado” (LLOYD, 2007, p. 32)³¹.

³¹ No original: Crucially, sex as a regulative ideal thus also operates to exclude – or pathologize – those whose anatomy does not fit its normative parameters. It might be objected that Butler’s argument in this regard is unoriginal; after all, Foucault had already put into question the idea of naturalized ‘sex’ when he demonstrated in *The History of Sexuality* that sex is the effect of a historically sedimented regime of

Em sua genealogia ou investigação crítica³², Foucault busca não uma origem da condição heteronormativa, mas sim das suas construções a partir dos dispositivos de poder. Para o autor, não importa investigar as origens do gênero, senão as apostas políticas por trás de instituições, práticas e discursos. Tal concepção é particularmente importante e relevante para Butler, porque mostra como o poder se imiscui em todas as instâncias da sexualidade e do sujeito.

Para nós, a principal razão de ser da tese de Butler (quanto a repensar o sexo e o gênero) está em combater um pressuposto caro ao feminismo: que o sexo precede o gênero. Ela precisa encarar esse combate para enfrentar outro – a demonstração de como o sexo e o gênero são utilizados no quadro particular da heteronormatividade – esta sendo compreendida no conjunto das instituições, modos de compreensão, normas e discursos que tratam a homossexualidade como natural à humanidade.

Neste contexto, se o sexo é normativo, e funciona propriamente como ideal regulador, ele não deve ser lógica e cronologicamente anterior ao gênero. Butler problematiza então essa suposta anterioridade, rejeitando a ideia de uma relação causal entre sexo e gênero (em que o sexo determina a identidade de gênero). Assim, se o gênero não expressa o sexo, então a “única alternativa é que o sexo, longe de ser um dos determinantes do gênero, é na verdade um dos seus efeitos”. (LLOYD, 2007, p. 32)³³

Com efeito, o sentido de repensar o sexo e o gênero é compreendê-los como produzidos dentro de uma matriz heteronormativa, sendo ambos efeitos desta. Assim, o gênero, como “um fazer”, refere-se a um processo: só se manifesta com a ação. O sujeito não preexiste à ação, se não que é produzido a partir dela. De fato, é o “fazer” que produz o sujeito de gênero. Sendo verbo, o gênero se faz interminavelmente. Uma vez que um dos objetivos do repensar de Butler sobre sexo e gênero é refletir sobre o que conta como uma vida vivível, como esse “fazer” ínsito ao gênero contribui para o combate da heteronormatividade?

Lembramos brevemente da discussão de Butler sobre a *drag*: esta imita o gênero, revelando-o como paródia. No caso, temos um choque entre o sexo masculino do ‘performer’ e o gênero feminino que ele representa, e ainda não sabemos para quem seu desejo é direcionado. Ou seja, este exemplo demonstra-nos a estrutura contingente e

sexuality.

³² Sublinha-se a enorme influência que o pensamento de Foucault tem sobre o de Butler. Sobre isso, cf. “História da sexualidade I: A vontade do saber”. In: “O dispositivo de sexualidade”. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, pp. 73-123.

³³ No original: Since Butler rejects the idea that gender is an expression of sex, then the only alternative is that sex, far from being one of the determinants of gender, is actually one of its effects.

performativa do gênero, “sendo este produzido através de gestos corporais específicos, práticas, declarações, ações e movimentos” (LLOYD, 2007, p. 48)³⁴ O *drag* então é especificamente importante para o argumento de Butler porque é uma prática que fulmina com a naturalização feita pela heteronormatividade quanto à relação (dita coerente) entre sexo, gênero e desejo.

Para Butler, o corpo é político, portanto. Está imerso num conjunto específico de relações de poder. Ela escreve no artigo intitulado “*Sexo e gênero em O segundo sexo de Simone de Beauvoir*”³⁵:

A demarcação das diferenças anatômicas não precede as interpretações culturais da diferença, se não que já é em si mesma uma interpretação cultural de tal diferença, é um ato interpretativo que descansa sobre supostos normativos. Que as crianças sejam divididas em dois sexos ao nascer, sublinha Wittig, serve aos fins sociais da reprodução, mas muito bem poderiam ser divididos em virtude da forma do lóbulo da orelha ou, melhor ainda, não dividi-los com base em nenhuma diferenciação anatômica. Quando se demarca o ‘sexo’ como sexo, construímos certas normas de diferenciação. O interesse que alimenta esta demarcação reside em um programa político (BUTLER, 1986, p. 47)³⁶

Dito programa político, para nós, visa reificar uma constante matriz heterossexual, ou seja, o quadro específico de coerência pelo qual se dá sentido ao sexo, ao gênero e ao desejo. Segundo tal matriz, o gênero decorre naturalmente do sexo, e o desejo decorre naturalmente do gênero. Assim, a masculinidade implica no desejo sexual por uma mulher, enquanto a feminilidade implica no desejo sexual por um homem. O gênero e o desejo são assim vistos como aspectos do sexo.

Eis a violência normativa: se o sexo, o gênero e o desejo não se alinham de forma “coerente”, é dizer, sem uma relação de continuidade entre eles, o que temos? A consideração do sujeito como culturalmente ininteligível, e como tal, alguém inviável. Como bem conclui Lloyd, “expor a natureza reguladora e ativa da heterossexualidade compulsória é, assim, central para uma política de gênero, como a de Butler, que procura a legitimação das minorias sexuais não normativas”. (LLOYD, 2007, p. 35)³⁷

³⁴ No original: Or, to put it less obliquely, a gendered identity is produced through specific bodily gestures, practices, declarations, actions and movements.

³⁵ O mencionado artigo não possui tradução em português. Por isso, a tradução foi feita livremente por essa pesquisadora. No original, o título do artigo é: “Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*”.

³⁶ No original: The demarcation of anatomical difference does not precede the cultural interpretation of that difference, but is itself an interpretive act laden with normative assumptions. That infants are divided into sexes at birth, Wittig points out, serves the social ends of reproduction, but they might just as well be differentiated on the basis of ear lobe formation or, better still, not be differentiated on the basis of anatomy at all. In demarcating ‘sex’ as ‘sex’, we construct certain norms of differentiation. And in the interest which fuels this demarcation resides already a political program.

³⁷ No original: Exposing the regulatory and fictive nature of compulsory heterosexuality is thus central to a gender politics, such as Butler's, that seeks legitimation for non- normative sexual minorities.

No mesmo artigo acima mencionado, Judith Butler discorre sobre seu conceito de corpo, e o faz comparando-o com aquele de Sartre e Beauvoir. Vejamos como ela conceitua o corpo:

O corpo não é um fenômeno estático, se não um modo de intencionalidade, uma força direcional e um modo de desejo. Como condição de acesso ao mundo, o corpo comporta-se mais além de si mesmo, sustentando uma referencialidade necessária ao mundo e, assim, nunca é uma entidade natural auto-idêntica. O corpo se vive e se experimenta como o contexto e o meio para todas as lutas humanas [...]” (BUTLER, 1986, p. 38)³⁸

Dito de outro modo, sexo e corpo são manifestações dinâmicas, cuja construção (ou reconstrução, ou, ainda desconstrução) só se faz em meio ao mundo. Como entidades não auto-idênticas, eles estão sempre em processo de experimentação – é dizer, seu processo de materialização é histórico, um constructo sem fim.

Poderíamos conceituar a ‘materialização’ da norma como os processos de identificação e sedimentação pelos quais normas são assumidas ou apropriadas. Neste contexto, por exemplo, o sexo produz-se ou se desestabiliza no transcurso da reiteração de tais normas.

Tal processo de sedimentação ou de materialização constitui-se numa espécie de citacionalidade – ou uma cumplicidade originária com o poder na formação do ‘eu’ (BUTLER, 2019, p. 33). Nesta linha, ‘citar’ as normas do sexo equivaleria ao processo de identificar-se com tais normas ou de ser cúmplice com as mesmas.

Se o sexo é normativo, pois, e imbuído de um ideal regulador, ele só pode ser o efeito de um conjunto específico de relações de poder, segundo Butler. É, pois, uma categoria política (LLOYD, 2007, p. 47)³⁹. Uma vez formados por um poder exterior que nos controla e normatiza, é de se admitir a existência de múltiplos regimes de produção regulatória que contornam a materialidade dos corpos (BUTLER, 2019, p. 43). O que seriam esses processos regulatórios se não a suposta continuidade coerente entre sexo, gênero e desejo?

Inicialmente, Butler discorre sobre a estrutura não atemporal destes esquemas reguladores, sendo estes submetidos a critérios de inteligibilidade historicamente revisáveis que produzem e conquistam os corpos que importam” (BUTLER, 2019, p. 32).

³⁸ No original: “The body is not a static phenomenon, but a mode of intentionality, a directional force and mode of desire. As a condition of access to the world, the body is a being comported beyond itself, sustaining a necessary reference to the world and, thus, never a self-identical natural entity. The body is lived and experienced as the context and medium for all human strivings [...]”

³⁹ No original: she seeks to show that sex is an effect of a specific set of power relations. Sex is, in other words, a *political* category.

Neste sentido, assevera que a materialização nunca é totalmente completa, posto que os corpos nem sempre se conformam às normas pelas quais sua materialização é imposta. Há sempre possibilidades de rematerialização.

A concepção de corpo para Simone de Beauvoir pode fornecer-nos algumas pistas deste alegado processo de materialização (e rematerialização) das normas. Segundo a mencionada autora, sexo não é somente um simples e mero fato biológico, mas algo “vivido”, e vivido imerso na cultura (FEMENÍAS, 2012, p. 312)⁴⁰

Beauvoir vale-se sobretudo das ideias de Merleau-Ponty para a formulação de seu próprio conceito de corpo. Assim é que, para aquele autor, o homem não pode reduzir-se a meros esquemas de psiquismo e organismo. O “ser” homem concreto no mundo envolve não uma soma de reflexos e estímulos, mas um modo de ser determinado, é dizer: a concretude humana faz-se no confundir-se com certos projetos, e o consequente comprometer-se contínuo com eles. Deste modo, para ele, a consciência deve ser uma “consciência envolvida no mundo”, “feita uma com o corpo” (FEMENÍAS, 2012, p. 318).

Beauvoir almeja imprimir um claro sentido fundador para sua obra (e aqui analisamos aspectos de *O Segundo Sexo*), sendo atravessada pela questão do corpo. Como realidade material, o corpo encontra-se culturalmente situado, o que a impele a afastar todo determinismo biológico. Para ela, assim como para Merleau-Ponty, o corpo possui uma dimensão historicamente situada, é dizer, o corpo é vivo, desenvolvendo-se no mundo junto com outros corpos. E não seria esse encontrar-se “em situação” que o possibilitaria a encontrar-se em perspectiva de abertura a contínuas rematerializações?

Em seu *O segundo sexo*, Beauvoir empreende uma descrição fenomenológica da diferença sexual, pretendendo assim, como bem ressalta Sara Heinämaa, não a explicação de fatos, eventos, ou estado de coisas, se não de revelar, desvelar, ou descobrir significados. Ela intenta explicar os significados de mulher, fêmea e feminino, e não discutir as intrincadas relações entre sexo e gênero (HEINÄMAA, 1997, p. 20)⁴¹

Conforme bem pontua Butler, esta forma de teoria feminista clarifica e assume ‘a diferença fundamental entre o masculino e o feminino’, limitando o significado de gênero às noções recebidas de masculinidade e feminilidade. Em consequência, ficam negadas e

⁴⁰ Femenías, María Luisa. The Judith Butler’s critique against Simone de Beauvoir. Tradução e revisão de Antônio Aurélio de Oliveira Costa, Jacyntho Lins Brandão e Valéria De Marco Fonseca. Belo Horizonte: Sapere Aude, v.3 – n. 6, p. 310-339 – 2012. ISSN: 2177-6342

⁴¹ Este posicionamento de Sara Heinämaa consta de seu artigo cujo título no original é: “What is a woman? Butler and Beauvoir on the foundations of the sexual difference”. A tradução é feita livremente por esta pesquisadora: “O que é uma mulher? Butler e Beauvoir sobre os fundamentos da diferença sexual”. O trecho selecionado no original é: Beauvoir is not trying to explain facts, events, or state of affairs, but to reveal, unveil, or uncover (découvrir) meanings. She explicates the meanings of woman, female, and feminine.

deslegitimadas as práticas sexuais e de gênero minoritárias não heterossexuais. Ora, é preciso contestar sobre como determinadas idealizações da relação sexo/gênero podem conduzir aos corpos que importam e aos que não importam (BUTLER apud LLOYD, 2007, p. 27)⁴²

Butler, nesta senda, pressupõe que o trabalho de Beauvoir é uma tese sobre a relação sexo/gênero, conforme pontua Heinämaa (HEINÄMAA, 1997, p. 20), quedando-se clara tal assertiva quando Beauvoir formula a sentença “não se nasce mulher, se torna”. Naquele artigo supracitado, Butler sustenta que Beauvoir não só distingue sexo de gênero, como sugere que este último é um aspecto da identidade que se adquire gradualmente (BUTLER, 1986, p. 35)⁴³

O incômodo de Butler reside na expressão “chegamos a ser” (nosso gênero). De fato, para ela, o gênero não se origina desde um ponto determinado no tempo a partir do qual se fixa, não possuindo, pois, origem definida. Como uma atividade incessante, é um estilo ativo de viver o próprio corpo no mundo (BUTLER, 1986, p. 39)⁴⁴, o que pode revestir-se de múltiplas potencialidades. Conforme Femenías, “[...] tal como Butler o entende, o gênero adquire assim a forma de um *artifício flutuante*, com a consequência de que homem/masculino e mulher/feminino não se correspondem necessariamente [...]” (FEMENÍAS, 2012, p. 333).

Carol Bigwood discorda dessa característica fluída ínsita ao gênero. Em seu artigo “Renaturalizando o corpo (com a ajuda de Merleau-Ponty)”⁴⁵, ela reforça a necessidade de uma continuidade duradoura entre o corpo e o gênero, dissertando sobre a imprescindibilidade do corpo ser compreendido não só em seu contexto histórico-cultural, mas também em relação àquele biológico. Como parte de uma ‘constância indeterminada’, parafraseando-se Merleau-Ponty, deve-se ressaltar no corpo sua dimensão não cultural e não linguística que acompanha e está interligada com nossa existência cultural.

⁴² No original: The problem with such thinking, from Butler’s point of view, is that its reliance on sexual difference limits the meaning of gender to ‘received notions of masculinity and femininity’ and as a consequence both denies and delegitimizes non-heterosexual ‘minority gendered and sexualpractices’. *Gender Trouble* is, therefore, motivated by aspecific political aim: to contest the way in which particular idealizations of the sex/gender relation determine, to borrow language from Butler’s later work, who counts and who does not.

⁴³ No original: "One is not born, but rather becomes, a woman"- Simone de Beauvoir's formulation distinguishes sex from gender and suggests that gender is an aspect of identity gradually acquired [...]"

⁴⁴ No original: “Gender is not originated at some point in time after which it is fixed in form. In an important sense gender is not traceable to a definable origin precisely because it is itself an originating activity incessantly taking place [...] an active style of living one's body in the world [...]”

⁴⁵ O presente artigo não possui tradução para o português, sendo que os trechos aqui colocados foram traduzidos livremente por esta pesquisadora. No original, o título é: “Renaturalizing the body (with the help of Merleau-Ponty).”

A autora mencionada escreve:

Que significado resta ao gênero uma vez separado de corpos vivos encarnados e à deriva num mar de significações, práticas discursivas, e configurações de poder? A mim parece que em seu zelo de defender a fluidez de gênero, Butler vai longe demais em sua desnaturalização do corpo [...]”(BIGWOOD, 1991, p. 59)⁴⁶

Portanto, Bigwood critica o abandono da dimensão natural do corpo pelos pós-estruturalistas, e, de outro viés, acusa-os de se basearem em determinantes puramente culturais na construção do gênero. Para ela, é preciso dissolver a dicotomia natureza-cultura: assim, não existe nem um corpo puro ou uma natureza intocada antes da cultura, nem um estado puro cultural anterior à natureza.

Ao longo de seu texto, Bigwood descreve-nos cenas de sua própria gravidez. Chama atenção desta pesquisadora a forma como ela calcula os detalhes em torno daquela: a previsão do momento correto de ficar grávida (apenas depois de seu ‘PHD’), tendo em vista as consequências de interromper a carreira por conta da amamentação; a previsão de voltar a lecionar após esta; “cálculos e mais cálculos”, ela escreve, e depois nada saiu como efetivamente calculado: o bebê não nasceu na época planejada, e a autora precisou de uma extensão em seu contrato de trabalho.

Em outra oportunidade, a mesma autora nos confidencia sobre as mudanças acarretadas em seu corpo por conta da gravidez:

Meu andar mudou, a forma como me sento, fico de pé, como, durmo, a forma como respiro, a forma como faço amor. Eu não consigo mais sentar-me direito na minha escrivaninha por longo tempo. Tenho que inclinar-me para trás na cadeira para escrever por sobre minha barriga, pernas separadas, dando o máximo de espaço possível a ela. (BIGWOOD, 1991, p. 65/66)⁴⁷

O modo como ela ‘calcula’ - fazendo sucessivas previsões em torno do bebê, bem como as diferentes maneiras descritas de apresentar-se corporalmente – denunciam por si o atravessamento de seu corpo pela cultura e pela política. Ela provavelmente não nega essa afirmação. Entretanto, com Butler, devemos reconhecer que um corpo físico é, desde sempre, “[...] uma ocasião para os significados, uma ausência constante e significativa que somente se conhece através de suas significações [...]” (BUTLER, 1986, p.46)⁴⁸.

⁴⁶ No original: “[...] What meaning is left to ‘gender’ [...] once separated from living fleshy bodies and set adrift in a sea of cultural significations, discursive practices, and power configurations? It seems to me that in her zeal to advocate a gender fluidity, Butler goes too far in her denaturalization of the body [...]”.

⁴⁷ No original: “[...] My walk has changed, the way I sit, stand, eat, sleep, the way I breathe, the way I make love. I can’t sit up straight at my desk for long anymore. I have to lean back on the chair to write over my belly, legs apart, giving my belly as much room as possible [...]”

⁴⁸ No original: “[...] The body is an occasion for meaning, a constant and significant absence which is only know through its significations [...]”.

Aquela descrição acima de Bigwood fez lembrar a esta pesquisadora sua própria infância: criada e crescida em cidade interiorana, banhos de chuva, jogos de queimada e ‘handball’, peteca e vareta, colônia de férias, pau de sebo, corridas de bicicleta, riachos, muitos banhos, e.... muitas marcas de cicatrizes pelo corpo, devido aos tombos, naturalmente. Como resultado de uma história, essas marcas de infância no corpo proclamam também a existência de um linguajar cultural específico. Em outras palavras, as marcas de cicatrizes de uma criança crescida numa cidade interiorana podem não ser as mesmas daquela outra criada na cidade do Rio de Janeiro ou em outro grande centro urbano.

Não se desconhece, por outro lado, que tais “marcas de cicatrizes” recebem sua significação a partir, por exemplo, de marcadores de gênero, classe, raça. Dito de outro modo, as possíveis diferenças nas cicatrizes entre crianças brancas ou negras, meninas ou meninos, e de diferentes classes sociais só ganham robustez significativa dentro de um específico contexto sócio-político-cultural.

Da mesma forma, o “grande acontecimento” da gravidez descrita por Bigwood denuncia a natureza imersa na cultura, com todos os marcadores sociais descritos acima: ela, uma mulher provavelmente de classe média alta, instruída, tendo a oportunidade de planejar seu bebê. Sentada, em pé, escrevendo, com as pernas separadas devido à grande barriga, tudo muda com a experiência narrada: o gênero permeado num “mar de significações” (como ela escreve). Não há escapatória.

Dito de modo sintético, os fatos da natureza significam-se tão-só pelo atravessamento da cultura. Judith Butler disserta:

Qualquer esforço por indagar o corpo ‘natural’ antes de seu ingresso na cultura é impossível por definição, não somente porque o observador/a que indaga o fenômeno está estruturado em uma linguagem cultural específica, se não porque o corpo também o está. O corpo, em realidade, nunca é um fenômeno natural: não é simplesmente um corpo, se não, mas também um corpo sujeito a tabus, a leis [...]” (BUTLER, 1986, p. 46)⁴⁹

Portanto, o gênero possui origem definida? Ou estamos desde sempre generizados? Então, como “chegamos a ser” o gênero que desde sempre já o somos? Podemos escolher nossos gêneros? Como um campo aberto de possibilidades interpretativas, Beauvoir compreende o gênero como um ato cotidiano de reconstituição. Assim, escolher um

⁴⁹ No original: “[...] Any effort to ascertain the ‘natural’ body before its entrance into culture is definitionally impossible, not only because the observer who seeks this phenomenon is him/herself entrenched in a specific cultural language, but because the body is as well. The body is, in effect, never a natural phenomenon: it is not merely as a body, but rather as a body subject to taboos, to laws [...]”.

gênero é interpretar as normas de gênero recebidas organizando-as de um modo novo (BUTLER, 1986, p. 40)⁵⁰. Este não poderia ser um caminho para se refletir no quão fluído é o gênero?

Sara Heinämaa disserta que, ao perguntar sobre “como se chega a ser mulher?”, Beauvoir em realidade almeja investigar como é possível que um corpo, interrelacionado com o mundo e com outros corpos, pode repetir certas posturas, gestos e expressões e, assim mesmo, transformá-los e modificar-los (HEINÄMAA, 1997, p. 32)⁵¹. Portanto, não haveria sentido - para a autora de *O segundo sexo* - repetir sem transgredir.

O grande objetivo da obra beauvoiariana, então, é o desvelamento de significados com o objetivo de investigar o funcionamento de um sistema de opressão (ou de sistemas de opressão) imposto sobre as mulheres, ou seja, a temática é a problematização radical do “ser mulher” e da dimensão de dominação que sobre ela páira. Mas, avançando, como Beauvoir inicia por admitir a subversão deste esquema de subordinação?

A autora começa por questionar não a existência humana em geral, mas a existência humana situada e corporalmente determinada. Sua grande contribuição, portanto, está em problematizar a existência num mundo dominado por homens e, portanto, simbolicamente determinado.

Portanto, volvemos à questão do domínio simbólico. Como ressignificá-lo? A questão que remanesce, ainda, é: *como* modificar essa hegemonia simbólica? Como deixar de abordar “o masculino como a referência e o feminino como a derivação”? (HENRIQUES, 2016, p. 168). Indo mais além, não se englobariam neste “ser derivado” toda a horda de abjetos existentes, não só as mulheres, mas também as minorias étnico-raciais e sexuais, os deficientes físico-mentais, os animais?

As possíveis respostas a tais questões não podem estar desvinculadas daquela afirmação que fizemos anteriormente, sobre haver outros regimes de produção regulatória que contornam a materialidade dos corpos, e que consolidam aquela hegemonia.

Primeiramente, Butler defende a necessidade crucial de se “resistir ao modelo de poder que tende a estabelecer racismo, homofobia e misoginia como relações paralelas ou análogas [...]. Em realidade, segundo ela, “[...] esses vetores de poder se exigem e se implantam reciprocamente para alcançar sua própria articulação [...]” (BUTLER, 2019, p.

⁵⁰ No original: “To choose a gender is to interpret received gender norms in a way that organizes them anew”.

⁵¹ No original: “Thus, when Beauvoir asks how does one become a woman, she in fact asks how it is possible that a body, intertwined with the world and other bodies, can both repeat certain postures, gestures, and expressions, and change and modify them [...]”

38). Neste sentido, a hegemonia simbólica impõe-se precisamente quando aqueles regimes regulatórios ou vetores imbricam-se reciprocamente um no outro para consolidar seu poder.

Nesta senda, o tema da interseccionalidade traz-nos importante contributo como uma das maneiras de combate aos processos regulatórios de poder consolidantes da hegemonia simbólica. A importância deste pensamento reside na premência de se combater simultaneamente as várias opressões como, por exemplo, as de gênero, classe e raça. De fato, se simultâneas as formas de opressão, simultâneos e igualmente holísticos devem ser os respectivos combates a elas.

A questão anterior de *como* modificar essa hegemonia simbólica, deve seguir outra, a ser investigada igualmente: quais as formas que tal hegemonia assume? Nosso desejo, neste trabalho, é tentar averiguar as formas de rechaço a esta hegemonia levadas a contento por Antígona, bem assim como nos dias de hoje podemos repetir seu feito.

Butler toma a matriz heterossexual ou a hegemonia heterossexual como uma forma de poder. Seria essa matriz a única possibilidade existencial, permanente e incontestavelmente? Se imaginamos Antígona, logo recordamos seu deslizamento vacilante pelo gênero. A personagem constrói e encarna diferentes gêneros, demonstrando que o “[...] gênero é recebido, mas não inscrito indelével e passivamente em nosso corpo. Não somos obrigados a carregar uma marca. Podemos não nos conformar à norma [...]” (BUTLER, 2019a, p. 36/38).

Butler argumenta que é por meio da performatividade de uma estilística de gênero reiterada e iterável que os gêneros binário e a heterossexualidade compulsória se fundam como pressuposto necessário para vidas inteligíveis. As identidades dos sujeitos seriam produzidas em práticas regulatórias do gênero [...]. Os sujeitos que não conseguem se integrar nessa matriz de sentidos que dita o que é compreensível, significável e representável ficam relegados ao campo da ininteligibilidade. No domínio do ininteligível, o próprio estatuto de pessoa torna-se questionável (BUTLER apud RODRIGUES e GRUMAN, 2021, p. 74).

Como manifestação de poder, a heteronormatividade pode funcionar como elemento de opressão e segregação a toda forma de vida não enquadrável nas normas de gênero, como recorda-nos Carla Rodrigues, a qual cita Butler no exemplo das pessoas trans e a vedação de acesso aos empregadores dos documentos anteriores àqueles apresentados no ato da contratação. Para quê expô-las com identidades prévias não

configurativas de seu gênero atual? Nessa entrevista a Júlia dos Anjos⁵², Rodrigues afirma: “[...] A heteronormatividade é, para dizer o mínimo, de imensa plasticidade nas suas formas de discriminação [...]”. (2022, p. 252).

A opressão heteronormativa funciona através de uma dupla investida: pelo caminho da reiteração e por outro, o da exclusão. O inteligível precisa negar e rechaçar o ininteligível. Como escrevem Rodrigues e Gruman, “[...] para que exista uma inteligibilidade, é necessário que haja também um ininteligível, visto que o inteligível se constrói e se torna compreensível por meio da rejeição e da recusa de identificação com o que é ininteligível [...]” (2021, p. 75).

Butler relaciona sujeito e abjeto *pari passu* com as noções inteligível/ininteligível. O ininteligível é relacionado ao abjeto, enquanto o inteligível aparece aproximado do sujeito, da existência válida e compreensível face à normas. Suponhamos alguém que não se adeque à heteronormatividade e escolhe, ao revés, apropriar-se de outra matriz normativa. Ele ou ela não se identificam com os meios discursivos heterossexuais determinantes na sociedade. Ocorre que tais identificações prevalentes negam outras identificações, deixando à margem uma horda de seres abjetos. As autoras supracitadas escrevem:

Quando Butler aplica o conceito de abjeção, portanto, está interessada em pensar o modo como funciona em relação às categorias de gênero. Denunciando uma heteronormatividade fundacional, o abjeto seria tudo aquilo que desviaria das categorias de gênero “inteligíveis”: os/as homossexuais, as lésbicas, as drag queens, travestis, trans... (2021, p. 75-76).

Em uma possível análise, o abjeto é destinado a fulminar a opressão heteronormativa. Tendo em si impressa a marca do gênero ininteligível, Antígona questiona as bases fundantes daquela opressão. Assim como a personagem, tolhida em seu gênero vacilante e tornada abjeta, verifica-se em nossas sociedades uma gama de pessoas párias por simples e livremente reproduzirem o gênero que desejam ser.

Adentremos mais profundamente à questão de *como* modificar tal hegemonia simbólica, ou as armas que podemos utilizar para arrasá-la. Visada importante reside no agir performativo, quando por exemplo Antígona – menos que humana – fala como

⁵² Em Luto, precariedade e o lugar do feminino: entrevista com Carla Rodrigues. Disponível em: <https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27978>. Acesso em 16/02/23.

humana, “quando o gênero é deslocado e o parentesco afunda em suas próprias leis fundadoras” (BUTLER, 2014, p. 114).

Afirmar que o gênero é passível de deslocamento talvez signifique admitir a existência de outras possibilidades discursivamente condicionadas para sua experiência. Butler questiona-se em seu *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*: “[...] Se o gênero é construído, poderia sê-lo diferentemente? [...]” (BUTLER, 2019b, p. 28).

Talvez sim e Antígona parece ser a prova afirmativa mesma disso: de fato, seu gênero não é preestabelecido. Questionando a lei universal simbolizada em Creonte, a personagem indica compreender o gênero como um plexo de relações, e não como um atributo individual. Antígona, então, opera repetindo a lei universal simbolizada em Creonte, mas, ao invés de consolidá-la, desloca-a. Assim, ela prova através de seu ato performativo que o gênero é plúrimo, uma vez que relacional, não existindo uma ‘unidade’ possível para ele.

Ademais, agir performativamente para ela é o mesmo que reivindicar diferentes formas de sexualidade como um direito e ainda contra um conjunto de leis ou códigos que a consideram criminosa ou desonrosa. Para Butler, “[...] não são apenas o gênero e a sexualidade que são em algum sentido performativos, mas também suas articulações políticas e as reivindicações feitas em seu nome” (BUTLER, 2019a, p. 64).

Ainda com Butler, a sexualidade ou o gênero são um exercício de liberdade. Tal não significa ter a liberdade de escolher o próprio gênero e sexualidade, mas ter o direito de reivindicar esse gênero e essa sexualidade. E como reivindicar? Exercendo o direito de aparecer com o gênero que somos (BUTLER, 2019a, p. 67). Então, quando reivindicamos um gênero qualquer, estamos também performatizando-o? Butler escreve,

Então vamos assumir que a performatividade de gênero descreve tanto o processo de ser objeto de uma ação (é dizer, primeiramente nos foi atribuído um gênero pelas normas de gênero) quanto as condições e possibilidades para a ação (capacidade de reprodução e escolha das normas) e que não podemos entender sua operação sem essas duas dimensões. (BUTLER, 2019a, p. 70 – grifos nossos).

Portanto, o sexo e o gênero também são canais de resistência, segundo Butler. Normativo, o sexo é materializado como uma função simbólica, demonstrando sua dependência para com a citação da lei. Parece imperativo que a lei simbólica do sexo possa operar sob outra lógica, no entanto.

Neste sentido, questionamo-nos com Butler: “[...] O que significa ‘citar’ a lei para produzi-la de forma diferente, ‘citar’ a lei para poder reiterar e cooptar seu poder, para

expor a matriz heterossexual e deslocar o efeito de sua necessidade? [...]” (BUTLER, 2019, p. 33).

O próprio ato de citar a lei, assumindo-a e repetindo-a, carrega consigo a contraparte de seu deslocamento – é dizer, seu ato performativo. A performatividade como reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas encontra sua liberdade de agência nas sendas das mesmas demandas normativas. Porém, aí não se detém. Vai além.

Com Butler, performar é reivindicar: por exemplo, clamar o direito de aparecer com o sexo e gênero que somos, o que é consequência de nossa capacidade de reproduzir subversivamente as normas. Neste diapasão, urge resistirmos às rígidas naturalizações de sexo e de gênero como forma de combate às estatísticas que, no Brasil, revelam dados estarrecedores sobre assassinatos de pessoas *trans*⁵³.

Uma vez formado por uma composição de normas sociais desde a mais tenra infância, o sujeito é atuado, mas também tem o condão de agir; ele se vê determinado por relações constituintes, mas também enxerga nelas um potencial de quebra e ruptura, e isso pode significar que o sujeito agora tem alguma chance de sobrevivência. Em que pese o “eu” estar intrinsecamente imbricado nas relações que o fizeram possível, a dissonância com padrões reiterativos efetivamente pode inaugurar um futuro vivível.

Como perfectibilizar essa dissonância de forma que o sujeito emerja, seja dotado de agência e por conseguinte possa ter um futuro vivível? Em outras palavras, é possível “performar” diferentemente? Como sabemos, para Butler o verbo “performar” tem um sentido para além de “desempenhar”, “interpretar”, ou “executar”, simplesmente.

“Performar” - segundo a autora explica em seu ensaio *“A consciência nos torna a todos sujeitos”* em *A vida psíquica do poder* - significa a capacidade não só de agir de acordo com as regras, “mas também de incorporar as regras durante a ação e reproduzi-las em rituais de ação incorporados [...]” (BUTLER, 2019, p. 127). Como já afirmado, nós “fazemos” o gênero, nós o atuamos. Nós não o “somos” simplesmente. É preciso ter em mente que gênero exige verbo em vez de substantivo.

É preciso pensar numa capacidade de performar diferentemente, de forma a se romper com padrões normativos reiterativos. Urge refletirmos em novas formas de

⁵³ Conforme escreve Ester Pinheiro em < <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/23/ha-13-anos-no-topo-da-lista-brasil-continua-sendo-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-no-mundo>>. Acesso em 19 de dezembro de 2022.

incorporação e reprodução de regras as quais propiciem ao não-humano ou ao abjeto um desenho de futuro vivível.

Podemos afirmar que Antígona contesta outra forma de hegemonia simbólica ou ‘vetor de poder’, nas palavras de Butler: a racial. Essa autora defende que “[...] o simbólico – que registra a idealidade regulatória – é sempre uma atividade racial ou, mais precisamente, a prática reiterada de interpelações *racializantes* [...]” (BUTLER, 2019, p. 37).

Desse modo, condenada a permanecer fora dos termos do parentesco, alijada de cidadania plena e despida de reconhecimento público, nossa personagem central é instada a agir, subvertendo a lógica racializante em que submetida.

Nos próximos capítulos, analisaremos a força da precariedade na constituição deste futuro vivível e de que maneira a experiência do luto ocupa um lugar de suma importância na filosofia política de Butler. O processo de luto – universal - desloca-se da categoria clínica para a política a fim de afirmar e garantir a igual importância de todas as vidas.

2 A FORÇA POLÍTICA DO LUTO

2.1 Luto, vulnerabilidade e interdependência

Nosso corpo está imbricado num conjunto de impressões táteis influenciado por algo anterior e externo a ele, que bem assim o afeta. Neste plexo de impressões existe um emaranhado de toques para além do meu: “toque”, aqui estritamente, quer dizer “condição para o conhecer cognitivo”, sendo aquilo que anima a alma – ou o “princípio animante ativo das ações de sentir e conhecer” (BUTLER, 2021, p. 63) Tocar e ser tocado são dois momentos em um - não recíprocos e não coincidentes, porém com certa complementariedade entre eles. Butler explica o que significa ser tocado e como o ‘eu’ emerge daí:

Ser tocado é, sem dúvida, padecer de algo que vem de fora, então eu sou, de forma bastante fundamental, ocasionada por aquilo que está fora de mim, do qual eu padeço, e esse padecer designa certa passividade, mas ninguém é entendido como o oposto de ‘atividade’. Padecer a esse toque significa que precisa existir certa abertura para o lado de fora que postergue a plausibilidade de qualquer afirmação de identidade de si mesmo. O ‘eu’ é ocasionado pela alteridade, e essa ocasião persiste enquanto estrutura necessária e animante. De fato, se houver autorrepresentação, se eu preciso dizer o ‘eu’ na linguagem, então essa referência autobiográfica foi habilitada de outro lugar, padeceu daquilo que não é ela mesma. Através desse padecimento, um ‘eu’ emergiu [...] (BUTLER, 2021, p. 66. grifo nosso)

Existiria, então, uma passividade anterior à emergência do ‘eu’, que em sua constituição primária padece. No entanto, não pode existir qualquer condição constitutiva do ‘eu’ cuja disposição sensível ao toque não esteja implicada naquela complementar - o ato de tocar. Butler escreve, em continuação:

Se o toque não apenas atua no ‘eu’, mas também anima esse ‘eu’, provendo a condição para a sua própria sciença e o início da agência, então se segue que o ‘eu’ não é exclusivamente passivo nem completamente ativo em relação àquele toque. Vemos que agir em e agir já estão entrelaçados na própria formação do sujeito [...]” (BUTLER, 2021, p. 68).

Nem exclusivamente passivo, nem completamente ativo. Nem próximo, nem distante. Numa metáfora: da mesma forma que as pinceladas de uma pintura a óleo podem deixar sempre um último retoque por completar, as relações quiasmáticas pressupõem também um inacabamento. Como relações complementares, mas não coincidentes, elas situam-se num “entre” ou a “meio-termo de”: e é precisamente aí que a comunicação se faz.

Talvez seja através deste padecimento do ser tocado que emergja a premência da consideração que somos, todos, seres fundamentalmente dependentes uns dos outros, de

que nossas vidas são precárias de per si. Nesse sentido, Butler nos lembra sobre o potencial transformador do luto, que tem por fundamento a vulnerabilidade ínsita de cada humano.

Conforme a mesma autora, o corpo possui uma dimensão invariavelmente pública, constituindo-se num fenômeno social porque entregue ao mundo dos outros. A experiência do luto, por sua vez, pode derivar de uma melancolia que denota nossa vulnerabilidade humana, tornando natural a necessidade de interdependência entre humanos.

Então, podemos dizer que a vivência do luto carrega em si também uma necessária publicidade, como fenômeno social que é. Butler escreve em *“Vida precária: os poderes do luto e da violência”*:

O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso. Embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que o faço [...]. (BUTLER, 2019d, p. 46. grifo nosso).

Nosso corpo age porque padece e estamos sendo feitos na medida em que estamos fazendo: “[...] a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso [...]”.

Se somos seres intrinsecamente vulneráveis, precisamos de alguma forma associar-nos a outros para a manutenção e preservação de nossas vidas. Neste sentido, a interdependência de uns com os outros deve ser naturalizada, entretanto, seria tal naturalização imaginável diante da figura espectral - primária e fundadora do humano -, masculina e independente?

Butler sugere que, com a teorização liberal acerca do estado de natureza, ocorreu uma possível ‘violência inaugural’ pelo aniquilamento da alteridade. Ficção fantasiosa, o estado de natureza almeja estabelecer uma fundação ou origem imaginárias – homem, adulto, autossuficiente - como forma de explicar o mundo ou mesmo escapar da dor, dos conflitos e da alienação que existem nele.

No entanto, Butler não pretende escapar desta fantasia imaginária, mas propõe encará-la “como uma fonte de *insights* importantes sobre a estrutura e a dinâmica das organizações de poder e violência historicamente constituídas tais como elas se relacionam com a vida e a morte [...]” (BUTLER, 2021, p. 43).

Todavia, para que a fantasia da autossuficiência domine, a dependência deve ser recusada. De fato, tal noção imaginária aprisiona-nos em uma economia de relações de gênero que dificilmente nos serve. O pai, ausente, a mãe – a que dispensa cuidados os quais são apagados. Ela sugere outro imaginário possível, outra cena anterior e fora dela ou o momento anterior ao princípio como formas de combater essa ficção fantasiosa.

Isto posto, são incompatíveis as noções de igualdade e autossuficiência, e consequentemente, as noções de autossuficiência e interdependência. A igualdade exige naturalmente termos comparativos (igualdade em relação a quem? Desigualdade entre quê pessoas ou coisas?), enquanto a autossuficiência reina sozinha num mundo sem dependências.

Portanto, uma nova ideia de igualdade deve emergir de uma interdependência concreta, a qual se desdobra em práticas e instituições, em novas formas de vida cívica e política. Devemos perguntar-nos: o que é a igualdade entre indivíduos? Se pensada individualmente (como no direito à igualdade de tratamento) – alerta-nos Butler – ela é separada das obrigações sociais que temos uns para com os outros. E qual é o problema aqui?

Tal tipo de igualdade não relacional ou formal é observada, por exemplo, nas leis de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher. Butler informa-nos que neste tipo de ordenamento o corpo da mulher não é demarcado como um dilema relacional e social, mas sim como mera unidade individual.

O que é o corpo da “mulher”? Rodrigues (2022) lembra-nos de tomar o termo feminicídio como um significante que se refere ao homicídio do feminino – esteja onde estiver – e não apenas das mulheres. Ela parece então desfocar-se do corpo da mulher para colocar sua atenção no feminino.

Assim, ela passa a chamar de violência o feminicídio contra pessoas trans, por exemplo, que expõem uma feminilidade “inadequada” ou contra uma suposta “ordem natural”. Em sua hipótese, como afirma naquela mencionada entrevista a Júlia do Anjos, “[...] há uma violência estrutural no feminicídio baseada na defesa da natureza como fundamento ontológico [...]”. (ANJOS; RODRIGUES, 2022, p. 254).

Quando o que prevalece é o corpo da mulher demarcado como unidade meramente individual, supõe-se que o feminino é extirpado de sua consideração relacional. Enquanto “mulher” supõe ser um significante limitado, por outro lado, o termo “feminino” comporta e açambarca toda uma socialidade, exatamente porque vai além de fundamentos baseados em simples natureza.

Ao revés, se pensamos a igualdade em termos substanciais, devemos admitir a interdependência compartilhada como característica de nossas vidas. Se eu dependo de você para algo e você de mim, isso significa que em alguma circunstância concreta somos vulneráveis. E mais: eu e você admitimos a dependência de estruturas sociais e econômicas. Butler escreve: “O entendimento relacional da vulnerabilidade mostra que não somos completamente separáveis das condições que tornam nossa vida possível ou impossível. Em outras palavras, como não estamos livres de tais condições, nunca somos totalmente individuados” (BUTLER, 2021, p. 50).

Somos relação, portanto. Se queremos afirmar a igualdade entre humanos, temos de aceitar sua interdependência. Assim, a interdependência torna-se condição *sine qua non* da igualdade. A interdependência proposta por Butler consiste no fato de que somos ao mesmo tempo entregues e aqueles a quem se entrega o outro. Ao contrário da noção de estado de natureza, nenhum corpo subsiste por si. Se devemos preocupar-nos com quem sofre longe de nós, fazemo-lo porque habitamos juntos esse mundo, em relações de interdependência – não por uma justificativa paternalista.

Mas e se a dependência se torna opressivamente incontrolável, como lidar com a raiva, o desejo e a ansiedade? Poderá a interdependência se tornar uma cena de agressão, conflito e violência? Como compreender o potencial destrutivo desse laço social? Haveria limites à interdependência?

Consideremos o problema do ‘eu’ e dos que lhe são ‘próximos’. A proibição de matar é absoluta? Ou existem exceções a esta regra? A autodefesa entra neste debate, e, com ela, a necessidade de esclarecimento do termo ‘próximo’. Em nome de quem se pode matar? Em nome e em defesa de alguém aparentado por laços de sangue e conjugais, diz a lei. E os outros? Os distantes de nós geográfico, econômico e culturalmente? Não são dignos de defesa? Butler escreve: A exceção à interdição possibilita uma situação de guerra, em que é sempre correto defender-se e defender os seus de forma violenta e em nome da autodefesa, mas com certeza não é correto defender toda uma multidão de outros que não pertencem ao eu [...]” (BUTLER, 2021, p. 55).

A questão colocada por Butler é mais profunda: ela pergunta-se “[...] se existe uma norma invocada para distinguir quem pertence ao grupo cuja vida vale a pena ser salva de quem não pertence a esse grupo e cuja vida não vale a pena ser salva nem defendida [...]” (BUTLER, 2021, p. 56). E se tal norma distingue entre populações que são dignas e as que não são dignas de defesa violenta: isso quer dizer que algumas vidas são mais valiosas que outras? Ela esclarece:

Minha proposição, portanto, é considerar que o princípio pelo qual a exceção à não violência é identificada também é, ao mesmo tempo, uma medida para diferenciar as populações: aquelas pelas quais *não* há disposição para sofrer, ou não são consideradas enlutáveis, e aquelas pelas quais *há* disposição para sofrer e cuja morte deveria ser evitada em todas as circunstâncias [...].(BUTLER, 2021, p. 56).

Então, inicialmente temos um problema moral (é permitido ou não matar? Quais as exceções à não violência?), o qual desemboca numa questão política (quais tipos de populações merecem viver e quais tipos são indignos de viver?)

Butler não absolutiza a não violência, admitindo casos em que a intervenção é necessária. Entretanto, chama-nos atenção para o fato de que a não violência inclui não só a proibição de matar, mas também um compromisso com uma “abordagem inteiramente igualitária da preservação da vida”. O que ela quer dizer?

A autora propõe um ‘direito ao luto’ como dimensão da biopolítica, princípio que rege em vida o modo como criaturas são tratadas. Quando, por exemplo, o assunto é o direito reprodutivo de mulheres, os posicionamentos “provida” lançam enorme valor à vida embrionária em prejuízo do apelo legítimo daquelas à sua própria vida. Tais posicionamentos, segundo Butler, é incompatível com a igualdade social e aumenta a diferença entre o enlutável e o não enlutável (neste último caso, a mulher).

Portanto, se uma ética da não violência pressupõe e afirma o valor igual das vidas, a distribuição desigual do direito ao luto deve ser enfrentada – a começar pela noção de igualdade formal, que não considera o modo como o humano é diferencial e historicamente produzido. Sobre o direito ao luto, Butler discorre:

Poderíamos supor que qualquer consideração sobre o direito ao luto se refere apenas às pessoas mortas. Mas meu argumento é que o direito ao luto opera já na vida, que se trata de uma característica atribuída às criaturas vivas, marcando seu valor em um sistema de valores e determinando diretamente se essas criaturas serão tratadas de forma igual e justa. Ser enlutável é ser interpelado de tal maneira que sabemos que nossa vida importa, que a perda de nossa vida importa, que nosso corpo é tratado como um corpo que deve ser capaz de viver e se desenvolver, cuja precariedade deve ser reduzida, e para o qual devem estar reunidas as condições para prosperar. A suposição de um igual direito ao luto não seria apenas uma convicção ou uma atitude com a qual outra pessoa nos saúda, mas um princípio que ordena a organização social de saúde, alimentação, moradia, emprego, vida sexual e vida cívica [...] (BUTLER, 2021, p. 59).

Portanto, a prática ética e política da não violência deve estar atada a um compromisso com a igualdade radical, não podendo se basear exclusivamente no encontro diádico nem no fortalecimento de uma proibição. Butler argumenta: “[...] tal prática exige uma oposição política às formas biopolíticas de racismo e à lógica da guerra, uma lógica

que depende de inversões fantasmagóricas que obstruem o caráter obrigatório e interdependente do laço social [...]” (BUTLER, 2021, p. 61).

Quando todas as vidas importam, a ambivalência típica do laço social não gera destrutividade, em que pese a presença sempre potencial do conflito. Ao contrário: tal ambivalência constitui-se na matéria-prima da interdependência. Se a distribuição igual do direito ao luto é plenamente satisfeita, o que temos são humanos igualmente tratados já em vida. Tal não extirpa o conflito, mas com certeza esmorece seu potencial destrutivo.

Em consequência, devemos lutar por condições sociais, econômicas e políticas dignas, de forma a “escancarar o horizonte desse imaginário destrutivo em que tantas desigualdades e apagamentos acontecem hoje [...]”. (BUTLER, 2021, p. 62).

2.2 Distribuição igualitária do direito ao luto

Ainda com esteio na mesma obra, *“A força da não violência: um vínculo ético e político”*, Butler continua sua investigação (dentre outras) sobre a questão da distribuição radical e igualitária do direito ao luto. Ela toma como ponto de partida a pergunta: o que devemos fazer para tentar preservar a vida de outrem? E direciona a ação do verbo não só aos indivíduos, mas também aos “arranjos institucionais, aos sistemas econômicos e às formas de governo” (BUTLER, 2021, p. 66).

Onde o paternalismo entra aqui? Será que há uma divisão paternalista entre quem detém o poder de preservar uma vida e aquelas vidas que correm o risco de não serem preservadas? Deparamo-nos com uma questão psicológica-existencial a qual desemboca num problema político relativo à gestão das diferenças demográficas e dos estratagemas éticos das formas paternalistas de poder.

A preocupação da autora, no entanto, é mais profunda: para além do que o sujeito moralmente responsável faz para preservar uma vida, ela questiona-se como o mundo deve ser construído de maneira que as condições infraestruturais de preservação da vida sejam reproduzidas e fortalecidas.

Para desenvolver um *éthos* da não violência no contexto de um imaginário igualitário, Butler toma como ponto de partida a psicologia moral, porém aduz que seu raciocínio só faz sentido à luz das estruturas políticas fundamentais. Constatamos, de novo, a moral desembocando na política. De fato, a vida adquire e perde valor em função do quadro referencial em que é considerada.

Defender uma igualdade radical no direito ao luto não significa apenas lamentar os mortos que nos deixaram. O problema não repousa somente no campo de relações éticas estruturadas de forma diádica, mas vai além. Ter direito ao luto significa que, antes mesmo de uma vida ser perdida, são tomadas todas as medidas sociais, econômicas e políticas para salvaguardá-la. Butler escreve:

O problema vai além do diádico e exige repensarmos as políticas sociais, as instituições e a organização da vida política. De fato, se as instituições fossem estruturadas de acordo com o princípio de igualdade radical do direito ao luto, isso significaria que cada vida concebida nesses termos institucionais mereceria ser preservada, que sua perda seria notada e lamentada e que isso seria verdadeiro não apenas para esta ou aquela vida, mas para todas as vidas [...] (BUTLER, 2021, p. 71).

Pensar um imaginário radicalmente igualitário do direito ao luto exige-nos que voltemos à pergunta: como preservar a vida do outro? Butler serve-se de Melanie Klein para, através da psicanálise, tentar dar forma a uma teoria do laço social.

Utiliza-se, para tanto, da figura do bebê, que reconhece que a própria vida está indelevelmente ligada à da mãe, mas que sente, em relação a ela, sentimentos de ardente destrutividade. Porém, eliminar a mãe seria colocar em risco as condições de sua própria existência. As duas vidas estão atadas uma na outra. Butler escreve que esta dependência mútua constitui-se na base psicanalítica para uma teoria do laço social: “Se tento preservar a vida do outro, não é apenas porque é de meu interesse preservá-la ou porque aposto que as consequências serão melhores para mim. Ao contrário, é porque já estamos unidos num laço social que precede e possibilita a vida de ambos” (BUTLER, 2021, p. 82). Diante de seus impulsos agressivos em relação à mãe, os quais lhe são infligidos num nível de fantasia inconsciente (que Klein chama de *phantasia*), o bebê percebe que depende intoleravelmente da mãe. Entretanto,

Essa dependência intolerável continua existindo, delineando um laço social que, por mais intolerável que seja, tem de ser preservado. Intolerável o suficiente para suscitar uma ira assassina, mas que, se extravasada, dada a dependência de um em relação ao outro, poderia destruir os dois (BERTLAND e EDELMAN *apud* BUTLER, 2021, p. 83).

Portanto, essa incapacidade de destruir uma vida sem destruir a outra opera no nível da *phantasia*, conforme Klein. Butler questiona-se sobre se essa explicação do desenvolvimento que pressupõe a mãe e o bebê pode ser transplantada também como princípio maior organizador da sociabilidade:

Embora a explicação do desenvolvimento pressuponha o bebê e a mãe, será que podemos dizer que essa forma ambivalente do laço social assume uma conformação

mais ampla quando a interdição de matar se torna um princípio organizador da sociabilidade? [...] (BUTLER, 2021, p. 85).

É certo que, assim que envelhecemos, entramos em novas formas de dependência e novamente confirmamos a condição primária intolerável de estar diante de outros que nos alimentam, nos formam e nos definem. Neste ponto, surge a ambivalência consubstanciada na raiva e no conflito advindos dessa dependência.

No entanto, como explica Butler, “[...] é precisamente aí que surge a ética, pois sou obrigada a preservar os laços conflituosos sem os quais eu não existiria e não seria plenamente concebível [...]” (BUTLER, 2021, p. 88). Sobre a aludida ambivalência que se traveste de ambiguidade, Butler escreve:

Se minha existência contínua depende do outro, então estou aqui, separada daquele de quem dependo, mas também estou crucialmente lá; ambigualmente aqui e lá, comendo, dormindo, sendo tocada ou abraçada. Em outras palavras, a separação do bebê é, de certa maneira, um fato, mas também é significativamente uma luta, uma negociação, se não um dever relacional. Não importa quão bons sejam os cuidados parentais, sempre há um grau de angústia e insatisfação, já que o corpo do outro não pode estar presente em todos os momentos. Assim, o ódio por quem se é intoleravelmente dependente com certeza faz parte do que é expresso pela destrutividade que surge invariavelmente nas relações de amor (BUTLER, 2021, p. 86).

Então, o que nos leva a não destruir a vida do outro? Ou, com Butler, o que nos leva a preservar a vida do outro? É imaginar que, preservando a vida do outro preservamos a nossa própria, em última análise? Conforme Butler, comentando Klein e Hegel, nosso ‘eu’ sempre foi diferenciado de forma ambígua: sou um espectro do outro, aquele que almeja uma história distinguível da deste.

Será que o abjeto não seria precisamente aquele que busca uma nova história, diferente e original em relação à história da mãe? Diferenciado de forma ambígua, o abjeto luta com todas as forças para se libertar da dependência primária daquela e descobre, em meio a esse embate, que tais pessoas próximas são as que o forjam e o definem socialmente.

A personagem Antígona busca essa nova distinção na história. Não se deixando captar pelos termos do simbólico, ela no entanto nele imiscui-se para questionar suas bases normativas. Antígona-abjeta luta para libertar-se dos poderes soberanos do tio Creonte, mas não sem antes utilizar-se deles para sua revolução de gênero e fundação de novas premissas para o parentesco.

Talvez algo da vida do bebê continua a moldar permanentemente nossa vida política? Butler questiona:

Mas, se podemos imaginar essa dependência na vida pessoal e formas íntimas de dependência, será que não poderemos também entender que somos dependentes de instituições e economias sem as quais não subsistimos como as criaturas que somos? [...] (BUTLER, 2021, p. 87).

Para Butler, o preceito moral “não matarás” deve ser expandido para um princípio político de salvaguarda de vidas por meios institucionais e econômicos, o fazendo sem distinguir populações imanentemente enlutáveis e populações que não o são. E continua:

Mas, se uma vida é considerada enlutável desde o princípio, vida que poderia ser perdida e merecedora de luto, então o mundo se organizaria para impedir essa perda e salvaguardar essa vida contra danos e destruição. Se todas as vidas fossem vistas a partir desse imaginário igualitário, de que modo isso alteraria a conduta dos atores em todo o espectro político? (BUTLER, 2021, p. 88).

O que Butler quer evitar, definitivamente, é o lamento do fato já consumado. O termo “salvaguarda” ilustra bem o sentido da noção que ela explana: numa palavra, prevenção. Prevenir a vida dos danos e da destruição pela construção de um imaginário radicalmente igualitário, que só é possível na prática pela consideração de que todas as vidas são igualmente enlutáveis.

2.3 Interdependência, luto e despossessão

Na leitura hegeliana, a ordem familiar deve apequenar-se para que triunfe a ordem social. Se Antígona defende a lei da família e age contra a lei da comunidade, Creonte defende a esfera política, regida pela universalidade. Antígona, assim, perverte essa lei universal, negando-a através da busca e da consolidação de seu interesse individual.

Segundo Rodrigues no artigo “*Antígona: lei do singular, lei no singular*”,

Butler argumenta que a divisão proposta por Hegel entre lei do Estado e lei da família falha porque Antígona já está dividida na sua relação de parentesco – ela é filha da relação incestuosa entre Édipo e Jocasta -, não podendo, portanto, representar o parentesco ideal, mas apenas seu deslocamento [...] (RODRIGUES, 2012, p. 42)

Observa-se, assim, uma diferenciação no conceito de função social da família a partir das leituras de Antígona por Hegel e Butler: enquanto o primeiro afirma o destino da família como aquele cujo papel é fornecer bons soldados para a guerra, a segunda reconhece na personagem a possibilidade de questionar o caráter normativo do parentesco, uma vez que este é deslocado.

Mas por quê o filósofo afirma, de um lado, ser função social da família o envio de soldados para a guerra, e, de outro, propõe a radical separação entre Estado e parentesco a

partir de Antígona? Não haveria aí uma contradição – afinal, o envio dos filhos para a guerra não geraria uma relação de interdependência entre família e Estado, menosprezada logo em seguida com o rompimento dos interesses entre Creonte (simbolizando o Estado) e Antígona (simbolizando o parentesco)?

Para Hegel, a família serve ao Estado. Qualquer lei questionadora da normatividade estatal não tem validade – ainda mais em se tratando de uma lei não escrita como a invocada por Antígona, a qual está expelida do âmbito do direito público. Butler, por outro lado, sugere a possibilidade de uma reinscrição da lei pública pela lei não escrita. De que modo?

A resposta passa pela singularidade de Antígona: como porta-voz da ‘lei do feminino’, ela desafia não somente o decreto de Creonte, mas toda a pretensão de universalidade da lei. Esta já não pode descuidar-se das exigências individuais: existe um amplo espectro de variadas situações familiares – e Antígona é a personagem que assombra o parentesco ideal pela sua própria condição incestuosa.

Antígona não se deixa subalternizar-se frente a Creonte. Isto significa que a lei não escrita – singularizada naquela personagem – reinscreve a lei pública em novos termos. De fato, ela se permite despossuir-se da vida para, ainda em vida, proclamar a própria morte. Ela deixa a vida por amor, em nome de um desejo todo singular pelo irmão.

Hegel disserta sobre o que é característico da infinitude da vida. O que é infinito na vida? Ele pergunta. Mas o que é a vida? Para ele, entender o vivo inclui entender o que está morto e o que está morto para o referido autor são as relações de propriedade (e posse) que matam o que é vivo no amor. Sobre o ponto, vejamos sua visão no ensaio “Love”:

A propriedade é o que mata, [sendo] que o amor não pode sobreviver a alguém que se agarra a si mesmo ou a um outro como propriedade – tanto a autopreservação (entendida como obstinação) quanto a posse têm que se tornar menos importantes que uma afirmação do que está vivo no amor [...]” (HEGEL *apud* BUTLER, 2021, p. 145-146).

Segundo Hegel, somos incapazes de amar quando objetos se tornam propriedade, e a lei da propriedade começa a prevalecer entre humanos - colapsando suas relações. Assim, Butler escreve, citando-o:

Ele parece sugerir que a posse não pode ser adequadamente reconciliada com o amor. Porque o amor [...] é amor entre iguais, e a propriedade é sempre questão de posse, e parece ser algo que depende da primazia do indivíduo: ‘tudo que o homem possui tem a forma legal da propriedade’ (HEGEL *apud* BUTLER, 2021, p. 141). Dividir a propriedade é dividir o que já está morto, o que significa que o

amor, compreendido como troca viva e igual, é posto para fora do jogo [...] (BUTLER, 2021, p. 142).

Sermos tomados pelo sentimento de possessão pelas coisas ou pelos outros pode implicar, para nós, um limite para a interdependência. Onde há posse, há desigualdade, restando impossível sentir “o que é vivo no outro” – o amor esvai-se, e com ele a interdependência.

Então, a perda da possessão abre caminho para a igualdade e, por conseguinte, para o que é vivo no outro. Nesta perspectiva, o luto, ao invés de trazer necessariamente dor e melancolia, possui o dom do avivamento - já que nele a desposseção é completa. Hegel explica-nos:

Às vezes, o luto pela perda da possessão é a precondição do amor, o desfazer inicial de um fantasma que abre caminho para algo vivo. Sem dúvidas, é por isso que pode haver alguma coisa avivadora no enlutar, que é precisamente o inverso daquilo que a propriedade mata e que, por isso, tornou-se tão morto quanto a propriedade. E, embora na melancolia alguém se agarre aos objetos perdidos da pessoa perdida, animando a pessoa que se foi ou que está morta, tal poder animante indiretamente testemunha uma vivacidade persistente no âmago da perda (HEGEL *apud* BUTLER, 2021, p. 147).

E Butler continua:

O infinito, se existe algum, é, portanto, encontrado no farfalhar das roupas abandonadas e das coisas velhas acidentalmente legadas pelos mortos – que não são mais propriedade de ninguém -, os trapos, jogados fora, que, eventualmente, talvez, são apanhados por algum outro corpo, em algum outro movimento, evanescente e vivo (BUTLER, 2021, pp. 147/148).

Repetimos a pergunta feita por Hegel: O que é infinito na vida? Seria a morte? Ou a herança legada dos mortos e expandida? O infinito na vida parece ser a morte, quando a desposseção inteira finalmente perfaz-se, e é legada para outros em movimento vivo. Onde há desposseção, há aí a prática do amor, a qual carrega consigo uma exigência de transformação. Butler escreve em “*Vidas precárias: os poderes do luto e da violência*”,

Talvez, pelo contrário, uma pessoa passe pelo trabalho de luto ao aceitar que a perda a mudará, possivelmente para sempre. Talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer *submeter-se* a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente. Há a perda, como a conhecemos, mas há também seu poder transformador, que não pode ser mapeado ou planejado (BUTLER, 2019d, p. 41).

Nossos modos de relacionar-se, seja pelo gênero, seja através de uma dada sexualidade, não seriam também modos de desposseção e transformação? Butler afirma,

Como um modo de relacionar-se, nem o gênero nem a sexualidade são precisamente uma possessão, mas sim uma forma de ser despossuído, uma forma de ser *para* ou

em virtude do outro [...] não somos apenas constituídos por nossas relações, mas também despossuídos por elas [...] (BUTLER, 2019d, p. 44).

Uma forma de *ser para* ou *em virtude do* outro implica desposseção, e também liberdade de ser quem se é. Uma liberdade que não é minha nem sua, mas que existe em razão de um “entre”, de estar/ser para um outro. O infinito na vida também não se consubstanciaria nas formas desta desposseção e desta liberdade?

Luto como desposseção. Quais as consequências adviriam desta ideia? Se perdi algo ou alguém, se estou desorientado, preciso olhar ao redor. Preciso apreender o mundo de uma nova forma a partir daí, porque me transformei, não sou mais a mesma pessoa. Sou alguém implicado na minha socialidade primária e em novas vidas, ainda que desconhecidas.

É deste modo que a desposseção no luto torna-se infinita, e capaz de movimentos evanescentes de transformação das vidas. Vejamos o que escreve Butler sobre esse potencial do luto:

Voltemos à questão do luto, aos momentos em que a pessoa experimenta algo fora de seu controle e descobre que está fora de si, que não está em si mesma. Talvez possamos dizer que o luto contém a possibilidade de apreender um modo de desposseção que é fundamental para quem sou. Essa possibilidade não contesta a minha autonomia, mas qualifica tal reivindicação recorrendo à sociabilidade fundamental da vida física, às maneiras pelas quais estamos, desde o começo e em virtude de sermos corpos físicos, já lançados além de nós mesmos, e implicados em vidas que não são nossas. Se nem sempre sei o que se apossa de mim em tais ocasiões, e se nem sempre sei o que perdi em outra pessoa, pode ser que essa esfera de desposseção seja precisamente aquela que expõe o meu desconhecimento, a impressão inconsciente da minha socialidade primária. Poderia essa percepção proporcionar uma reorientação normativa para a política?(BUTLER, 2019d, p. 48).

Podemos pensar o luto para além da melancolia? No próximo subcapítulo, constataremos como Antígona faz de seu luto um canal de transformação e revolução política. Segundo Hegel, a melancolia possui um poder animante e vivificador. Mas ela teria força política para transformar os corpos em agência?

Sem posses, tudo resta igual. A desposseção, expondo nosso desconhecimento, impulsiona-nos a criar laços, lançando-nos num movimento evanescente e contínuo: assim, a política tem a chance de ser normativamente reorientada. A desposseção tudo igualiza, convocando-nos a pensar e atuar um luto político muito além da melancolia.

2.4 Luto como forma de luta política

Para Freud, luto e melancolia são reações diversas à perda de um objeto amado⁵⁴. Devido à sua permanente instabilidade, a categoria do Eu perde-se, encontrando-se assim num constante atravessamento pelo outro.

Antígona é aquela que perde duplamente: se, por um lado, tem de encarar um decreto que a proíbe de enterrar seu irmão, por outro, depara-se com a condição não enlutável do mesmo. Devido à perda, ela parte em busca de um movimento de reconhecimento: afirmar e lutar por um direito universal ao luto, dessa forma lutando pelo amplo direito dos vivos de reconhecer seus mortos - uma vez que esses formam, constituem e atravessam aqueles.

Uma vez que somos capazes de reconhecer esse atravessamento, somos aptos a admitir que nós mesmos fazemo-nos a partir do desfazimento daqueles que nos antecederam. Somos e estamos imersos nessa teia de relações dadas previamente.

Os viventes estão, pois, atravessados pelos mortos. Tal assertiva exige uma relação dinâmica entre vida e morte, que Antígona perfectibiliza bem. Conforme escreve Butler, tal “[...] relação entre vida e morte depende de uma concepção de vida que não seja absoluta, mas interdependente, e de um conceito de morte que não esteja marcado pela noção de fim [...]”. (BUTLER *apud* RODRIGUES, 2022, p. 71).

A partir daí, Butler volta a criticar Hegel, o qual possui visão da morte como o Absoluto, ou onde a vida do espírito chega a seu cume e tem sua realização máxima. Uma vez que a morte não significa o fim, Butler esforça-se por expandir seu significado. Na interlocução com Hegel, ela realiza um deslocamento da morte para o luto – este não mais reduzido à mera categoria clínica. A autora expressa-se sobre a função política do luto em sua filosofia:

Muitas pessoas pensam que o luto é privado, que nos isola em uma situação solitária e é, nesse sentido, despolitizante. Acredito, no entanto, que o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética. (BUTLER, 2019d, p. 43).

⁵⁴Segundo Freud, o luto seria um processo finito, enquanto a melancolia, infinito. No luto, o sujeito é capaz de refazer seu investimento libidinal em um novo objeto. Naquela, a perda do objeto funde-se com a perda do Eu, identificado com a condição de objeto perdido. Sobre esse problema, cf. “Luto e melancolia”; In. “Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)”: tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 171-194.

Para este trabalho, importa averiguar se esta perda do Eu tem algum grau de importância na constituição de novos vínculos e laços sociais, contribuindo assim para um luto que se torne também luta política.

Ao experimentarmos uma perda, tendemos a buscar a constituição de novos laços. Será que tal coisa se dá para perpetuar a memória de outrem que se foi, e que levou junto parte de nós? Endossamos o escrito por Rodrigues: “[...] eis o argumento de que a função do luto na filosofia de Butler é a de constituir um laço social a partir da experiência de perda [...]” (RODRIGUES, 2022, p. 73). Pela desposseção, politizamos a perda e o luto, por conseguinte.

Ressalte-se que pensar o luto em uma dimensão política implica um trabalho de crítica ao individualismo, como aponta Rodrigues (2022, p. 73). Se minha vida humana começa antes e continua depois de finda, ela ainda influencia as vidas remanescentes, ainda transforma essas vidas. Despossuídos daquela vida que se foi, a mesma impele-nos a transformar a nós mesmos e bem assim a outras vidas. Nesta perspectiva relacional do luto, resta impossível um dado centramento estrito na pessoa individual e autônoma.

Desse modo, eu sou quem sou devido ao atravessamento de minha vida pelos que já se foram. Isso me impele a ser capaz a uma abertura às necessidades concretas alheias, o que implica o reconhecimento das vulnerabilidades de todas as vidas. Como seres relacionais, dependemos uns dos outros. De certa forma, a experiência do luto mostra-nos que não estamos no controle sobre nossas vidas:

O que o luto exhibe, ao contrário, é a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autoconsciente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer e que desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos, e de que estamos no controle [...]” (BUTLER, 2019d, p. 43).

Aquilo que escapa precisamente ao controle tem o condão de demonstrar-nos que nada pode manter-se integralmente num só lugar. Antígona é essa personagem que escapa ao controle: com seu gênero vacilante, ela desliza pelas diversas posições do parentesco. Lutando pelo seu reconhecimento na pólis, ela masculiniza-se pelo discurso. Antígona faz-nos refletir sobre qual é a condição de possibilidade de sua vida ser reconhecida como vida, que passa a depender do modo como sua vida é enquadrada.

Como mencionado anteriormente, ao personificar o poder simbólico, Creonte legitima e naturaliza as diferenças de posição entre indivíduos. Butler ressalta em seu *Quadros de guerra* sobre a circunstância de as normas atribuírem um reconhecimento diferenciado entre pessoas, o que se consubstancia no chamado “enquadramento” e questiona-se acerca da possibilidade de forjarem-se novas normas, ou o que fazer para produzir um conjunto de condições mais igualitário da condição de ser reconhecido.

A vida de Antígona supõe a luta para desvencilhar-se deste enquadramento normativo. Seu gesto de lutar pelo enterro do irmão quer afirmar a um só tempo o direito de todos os mortos de serem enlutados, bem assim seu próprio direito de reconhecer seu irmão morto, dando-lhe um digno fim. Agindo assim, ela “enquadra o enquadramento”, ou seja, coloca o que está fora do quadro dentro da constituição do quadro.

De outro viés, seu tio Creonte desmasculiniza-se ao sujeitar-se à fala da personagem. Então, a naturalização das diferenças de posição entre indivíduos não se revela assim tão marcada. Há um deslocamento do enquadramento que se traveste em deslocamento do gênero, na peça Antígona. O masculino que se torna feminino e vice-versa: de um lugar a outro, o enquadramento é tipicamente iterável.

Com Butler, o autorrompimento do enquadramento constitui-se parte de sua própria definição. A autora escreve: “[...] O que acontece quando um enquadramento rompe consigo mesmo é que uma realidade aceita sem discussão é colocada em xeque, expondo os planos orquestradores da autoridade que procurava controlar o enquadramento [...]” (BUTLER, 2016, p, 28).

Desse modo, a personagem da tragédia de Sófocles representa a síntese dialética do conceito de enquadramento, na qual enquadrar e romper com o enquadramento são dois movimentos que caminham juntos. Acerca deste enquadramento da condição de ser reconhecido, Rodrigues disserta:

Oferecer reconhecimento e estabelecer a condição de possibilidade de reconhecimento caminha junto, mas pensar apenas no reconhecimento é insuficiente para pensar no que enquadra a condição de ser reconhecido. Do mesmo modo, pensar no luto – ainda que deslocado da categoria clínica para uma categoria ético-política – é insuficiente, porque é preciso pensar o que enquadra certas vidas como enlutáveis [...] (RODRIGUES, 2022, p. 76).

Butler afirma que a condição de surgimento e manutenção de uma vida é o fato de ser enlutável. “[...] Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida [...]” (BUTLER, 2016, p. 33). Continua explicitando o enquadramento de determinadas vidas como enlutáveis:

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras [...]. A questão não é saber se determinado ser é vivo ou não, nem se ele tem o estatuto de “pessoa”; trata-se de saber, na verdade, se as condições sociais de sobrevivência e prosperidade são ou não possíveis [...] (BUTLER, 2016, p. 38).

Dito de outro modo, a condição de enlutável, muito além de constituir-se num pressuposto para a morte, deve ser vivenciada ainda em vida. De fato, trata-se de uma condição para que uma vida seja cuidada e preservada desde o seu nascimento. Como escreve Butler, “[...] apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa [...]” (BUTLER, 2016, p. 32).

Segundo Rodrigues, Butler compreende o direito ao luto como uma divisão entre humanos e não humanos, “sendo humanos aqueles que estão vivos e têm direito a estar vivos, e não humanos os que estão vivos mas não contam como vidas vivíveis” (RODRIGUES, 2022, p. 87). Neste ponto, o luto se transforma em luta: é quando Rodrigues propõe entender o direito ao luto público como a suspensão da distinção entre humanos e não humanos.

Lutar pela superação desta distinção passa necessariamente pelo enfrentamento dos dispositivos estatais do biopoder. É dizer, a luta deve ser pelo enfrentamento do “fazer morrer, deixar viver”. A luta deve ser, sobretudo, contra a estrutura racista do Estado, que possibilita sua função assassina. A luta deve visar o combate à condição existencial da precariedade, de forma que vidas sejam capazes de emergir na cena existencial.

3 PRECARIEDADE E CONDIÇÃO PRECÁRIA

A parte final deste trabalho não poderia deixar de contar com um capítulo sobre a precariedade e a condição precária. Como Butler trata os termos? Como os diferencia? É suposto que a distribuição desigual do direito ao luto – a qual já diferencia as “vidas em vida” - torna certas vidas mais precárias que outras. Existiria antes, então, uma distribuição diferencial da condição de precariedade? Tentaremos refletir sobre isso nas próximas linhas.

De antemão, é preciso dissertar sobre o corpo e sua ontologia. Servimo-nos de seus “*Quadros de guerra*” e de seu “*Corpos em aliança*” para tal. Pois bem. Exposto a um formato social e político, o corpo é ontologicamente social, sendo que somos vinculados e endereçados uns pelos outros de modos que não podemos evitar ou prevenir. Butler afirma que esse impacto pelo endereçamento do outro nos constitui antes mesmo da formação da nossa vontade (BUTLER, 2019a, p. 159).

Como Butler aduz bem:

referir-se à ontologia nesse aspecto não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política. Ao contrário, nenhum desses termos existe fora de sua organização e interpretação políticas. O ‘ser’ do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social [...]. A concepção mais ou menos existencial da ‘precariedade’ está, assim, ligada à noção mais especificamente política de ‘condição precária’ (BUTLER, 2016, p. 15-16).

Se o corpo já está entregue, desde há muito, nas mãos de outros, então é preciso reconsiderar nossa maneira de conceituar o corpo no campo da política. De fato, para Butler, o corpo é ilimitado – não existindo uma forma humana única. O corpo é ilimitado “em sua atuação, em sua receptividade, em seu discurso, seu desejo e sua mobilidade” (BUTLER, 2016, p. 84-85). Isso porque se encontra fora de si, não pertencendo unicamente a si mesmo: “[...] já estou nas mãos do outro quando tento avaliar quem sou [...]” (BUTLER, 2016, p. 85).

Butler rechaça a ideia de pessoa como individualidade fechada, ou como sujeito de direitos tal a ideia de pessoa definida ontogeneticamente, “[...] ou seja, quando o desenvolvimento interno postulado de certo estatuto ou capacidade moral do indivíduo torna-se a principal medida pela qual a pessoa é julgada [...]”. A vida, sendo precária,

implica uma ontologia social, que coloca aquela forma de individualismo em questão (BUTLER, 2016, p. 38).

Sobre a precariedade socialmente induzida, Butler em seu “*Corpos em aliança*” chama-nos a atenção acerca de nossas vivências de maior privação social e econômica, mobilizando as instituições socioeconômicas e políticas para assumirem sua parcela de responsabilidade nessa questão. É dizer, ela parece deslocar nossa precariedade (sem desprezá-la) enquanto indivíduos para uma consideração das desigualdades prementes e presentes nessas instituições.

Desse modo, ela rechaça toda forma de responsabilidade moral individualizadora advinda daquela ideia de pessoa definida ontogeneticamente, descortinando um possível caminho para coletivizar a abordagem da condição precária induzida: de fato, a atenção desta deve centrar-se na crítica à autossuficiência econômica. Desta forma, estariam criados os fundamentos a favor de um *ethos* de solidariedade mútua. Ela escreve:

em algumas das nossas experiências de maior vulnerabilidade em termos de privação social e econômica, o que se revela não é apenas a nossa precariedade como indivíduos – embora isso também possa ser revelado –, mas também os fracassos e as desigualdades das instituições socioeconômicas e políticas. Em nossa vulnerabilidade individual a uma precariedade que é socialmente induzida, cada ‘eu’ vê potencialmente como o seu sentido particular de ansiedade e fracasso tem estado implicado todo o tempo em um mundo social mais amplo. Isso inicia a possibilidade de desconstruir essa forma de responsabilidade individualizadora e enlouquecedora em favor de um *ethos* de solidariedade que afirmaria a dependência mútua, a dependência de infraestruturas e de redes sociais viáveis, abrindo caminho para uma forma de improvisação no processo de elaborar formas coletivas e institucionais de abordar a condição precária induzida (BUTLER, 2019, pp. 27-28).

Desse modo, a precariedade implica uma vida imersa na sociedade. Se somos precários, somos naturalmente substituíveis – e tal característica implica um mundo humano (e não humano) interdependente entre si. Butler explica-nos sobre como a precariedade expõe a nossa sociabilidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência.

De outro viés, uma característica importante da precariedade é sua generalidade, funcionando como uma condição compartilhada da vida humana (na verdade, como uma condição que une animais humanos e não humanos). Butler escreve:

A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto *desta* ou *daquela* vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal. E a obrigação de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável capacidade de generalização dessa condição. Partindo desse pressuposto, contesta-se a alocação diferencial da precariedade e da condição de ser lamentado. Além disso, a própria precariedade implica uma dependência de redes e condições sociais, [...] (BUTLER, 2016, p. 42).

Como condição generalizada, a precariedade possuiria uma dimensão existencial? Esta suposta existencialidade social (como seres corporais) implica a dependência de condições sociais e políticas favoráveis. Donde assumirmos algo acerca da precariedade: a sua generalidade não exclui a afirmação de sua especificidade. Ela não é uma condição abstrata. Como Butler escreve:

Então, quando a reivindicação existencial passa a ser articulada na sua especificidade, ela deixa de ser existencial. E como tem que ser articulada na sua especificidade, ela nunca foi existencial. Nesse sentido, a precariedade não pode ser dissociada da dimensão da política que aborda a organização e a proteção das necessidades corporais [...] (BUTLER, 2019a, p. 131)

Com esteio em Butler, podemos dizer que a precariedade compreende a vida como um processo condicionado: somos seres sociais desde o começo, dependentes de outros e de instituições para viver. Não vivemos sem as condições sustentáveis que tornam uma vida possível.

Entretanto, como combater a alocação diferencial da precariedade e da condição de ser lamentado? Quais enquadramentos normativos deverão ser refutados para que esta alocação seja mais igualitária? Aquela distribuição diferencial da precariedade adviria do reconhecimento diferenciado entre pessoas?

Ao atribuir reconhecimento diferenciado entre pessoas, a norma produz uma horda de seres à margem, ou párias – numa palavras, os abjetos. São os que lutam pela livre vivência de seu gênero. São os que clamam por igualdade racial. Eles lutam por uma distribuição igualitária da precariedade a partir da contestação daqueles enquadramentos.

Portanto, com Butler, “[...] a questão não é saber se determinado ser é vivo ou não, nem se ele tem o estatuto de “pessoa”; trata-se de saber, na verdade, se as condições sociais de sobrevivência e prosperidade são ou não possíveis [...]” (BUTLER, 2016, p. 38). A vida é precária não porque é dependente de um impulso interno para viver, mas porque as condições de sua manutenção dependem, fundamentalmente, de condições sociais e políticas favoráveis.

Assim, não podemos pensar a precariedade desconectada de sua condição precária. Se a precariedade não deve desacoplar-se de sua condição compartilhada e se essa condição exige entender o corpo como constitutivamente social e interdependente, é de supor-se a necessidade de uma condição precária como condição politicamente induzida.

Como pensar em maneiras de assumir a responsabilidade pela minimização da condição precária? Novamente, voltemos ao tema da desconstrução da responsabilização

individual em favor da afirmação de um ethos da solidariedade. Butler critica o termo “responsabilização”, a qual atribui a indivíduos autossuficientes a responsabilidade pela condução social e política de suas vidas. Propõe, ao revés, outros significados para a palavra, na tentativa de determinar o alcance do termo. Assim, questiona:

sou responsável somente por um “nós” semelhante a mim em termos de cultura, linguagem, território? Qual é nossa responsabilidade em relação àqueles que não conhecemos, em relação àqueles que parecem testar nosso senso de pertencimento ou desafiar normas disponíveis de semelhança? [...]” Se procuro preservar sua vida, não é apenas porque procuro preservar a minha própria, mas também porque quem ‘eu’ sou não é nada sem a sua vida, e a própria vida deve ser repensada como esse conjunto de relações – complexas, apaixonadas, antagônicas e necessárias – com os outros [...]” (BUTLER, 2016, pp. 72-73).

Em sua obra *“Corpos em aliança e a política das ruas”*, ela questiona-se se somos de alguma forma responsáveis por obrigações éticas de caráter global. Se não causo um determinado sofrimento, mesmo assim sou responsável por ele de algum modo?

Somos, a todo tempo, afrontados por algo além de nossa vontade, que nos chega de fora, e, nesse sentido, somos reivindicados eticamente, independentemente de nosso consentimento ou de que qualquer tipo de acordo a que tenhamos aderido. Para além de contestar a noção de que as obrigações éticas surgiriam num contexto de consentimento ou acordo, Butler desaprova também aquela outra de que tais obrigações surgem apenas dentro de espaços delimitados com as mesmas fronteiras, unificados pela mesma língua e/ou que constituem um povo ou uma nação (comunitarismo). Ela escreve: “[...] O que proponho, portanto, é que nem o consentimento nem o comunitarismo justificam ou delimitam a gama de obrigações que procuro abordar aqui [...]” (BUTLER, 2019a, p. 115). A preocupação da autora é rechaçar uma ética “invariavelmente paroquial, comunitária e excludente” (BUTLER, 2019a, p. 116), é dizer, o que acontece “lá”, me atinge “aqui”. Em tempos de comunicações aceleradas, o sofrimento que o “lá” padece chega até o “aqui” com uma enorme velocidade. Proximidade e distância são termos que se “aproximam” cada vez mais. Uma ética global deve considerar os vínculos não apenas com os que estão próximos, com os que são familiares, mas deve açambarcar todo o humano espectro. Butler explana sobre isso:

Porque ao mesmo tempo que aqui e lá, nunca estou completamente lá, e mesmo que esteja aqui, estou sempre mais do que completamente aqui. Existe uma maneira de entender essa reversibilidade como limitada pelo tempo e pelo espaço corporais de tal forma que o outro não seja radicalmente outro, nem eu esteja radicalmente aqui enquanto um eu, mas a ligação, a articulação é nevrálgica e apenas e sempre em parte reversível e em parte não? (BUTLER, 2019a, pp. 132-133).

Temos impressa a marca da precariedade desde o nascimento. Como ressalta Butler, nós esforçamo-nos por viver juntos não por um amor pela humanidade ou por um puro desejo de paz. Formamos alianças com os outros unicamente com o objetivo de minimizar a precariedade que nos assalta. Butler ressalta: “[...] lutamos na precariedade, a partir dela e contra ela [...]” (BUTLER, 2019a, p. 134).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na peça *Antígona* de Sófocles observamos um deslizamento do problema do gênero para o problema do luto. Fruto de um laço incestuoso, a personagem ama obstinadamente seu irmão. Por ele, vive uma simultânea coincidência entre a vida e a morte. “[...] Ela está morrendo, porém permanece viva [...]” (BUTLER, 2014, p. 76).

É preciso reconhecer o aniquilamento por *Antígona* da ficção imaginária da autossuficiência, uma vez que sua vida pressupõe a afirmação da ampla dependência de uns a outros. Aquele sujeito homem, independente, autônomo e autossuficiente como idealizado no estado de natureza cede lugar para uma livre vivência no gênero, tal significando um novo modo de constituir o conceito mesmo de família.

Neste sentido, o núcleo familiar não deve se prender a uma economia simbólica de relações de gênero, e mobilizadora de apenas um específico modo de ser família - constituído pelo pai e pela mãe. Em *Antígona*, o mundo se expande.

Antígona faz de seu luto, pois - dispensar ao irmão Polinices os ritos piedosos, dando-lhe digno sepultamento – uma luta abrangente e expansiva. Ela apoia-se nesta luta para reconhecer-se a si própria no reino. Mas qual é a condição de possibilidade de sua vida ser reconhecida como vida?

Jogada no mundo do reino, *Antígona* busca uma nova história diferente e original em relação àquela que a condiciona aos termos do simbólico. Ela fala, masculinizando-se; Creonte sujeita-se a seu discurso, desmasculinizando-se: o seu deslizamento pelo gênero inaugura, pois, a originalidade daquela história.

Por outro lado, audaciosa e desafiadora da proclamação real, deve morrer em decorrência de sua petulância e desobediência àquela. Atravessada em vida pela morte iminente, *Antígona* torna-se diferenciada, a uma, pela insistência em dar digno enterro ao irmão, e, a duas, pela vivência de seu gênero vacilante.

A personagem luta pelo direito de lamentar seu irmão Polinices, mas ela mesma é tornada igualmente não enlutável. De fato, a ninguém é concedido o direito de sofrer por ela no reino. Condenada ao esquecimento, deve morrer solitariamente.

Tal é o destino da personagem: não ter uma vida para viver, restando condenada à morte muito antes de admitir qualquer possibilidade de vida. Ela serve à morte durante toda a sua vida. *Antígona* enterrada viva busca encontrar um lugar nos termos que conferem inteligibilidade à vida.

No reino de Creonte, acontece uma revolução: a morte e o consequente luto por Antígona é canal de transformação. Ela estabeleceu em seu gênero vacilante uma forma de desposseção – de fato, desposuída dos condicionamentos simbólicos, seu agir é performaticamente orientado para a admissão de novos laços sociais, alargando o parentesco para além dos laços sanguíneos.

Antígona encarna uma forma de ser para ou em virtude do outro que implica verdadeira desposseção de si – e nisso reside sua infinitude: na constituição de novas relações com todo o espectro humano. Nem a radicalidade do outro, nem a dela, mas a radicalidade na constituição de novos laços no limiar da morte.

O luto de Antígona é carregado de desposseção, e, portanto, tornado infinito. Por isso, é capaz de movimentos evanescentes de transformação de vidas. O luto da personagem não se reduz à esfera privada, mas atinge todo o reino. Quando ela fala, masculinizando-se no gênero, ocorre a politização do luto, e, em consequência, seu discurso imprime a relacionalidade na vivência deste. Podemos dizer que ela perde a si, mas encontra sua “tribo”.

O que Antígona se torna com o luto por ela experimentado? Com Butler, a função do luto é precisamente constituir um laço social a partir da experiência da perda. A personagem vivencia um luto relacional porque desde sempre é atravessada na vida pelos que já se foram. Este atravessamento torna-a capaz de reconhecer as vulnerabilidades concretas dos que estão ao redor. Seu luto exhibe a servidão na qual suas relações com os outros são mantidas, com destaque para a servidão incondicional direcionada a seu irmão Polinices.

Aqui reside talvez a resposta àquela pergunta sobre a condição de possibilidade de a vida da personagem ser reconhecida como vida: atravessada pela morte, ela luta por uma distribuição igualitária do direito ao luto. Ela sabe que este princípio não foi tornado viável em relação a Polinices e Etéocles, uma vez que este é tomado como herói do reino e digno de gozar de todas as honras fúnebres, enquanto àquele é negado o direito não só de ser lamentado como de ser sepultado.

A luta por uma distribuição igualitária do direito ao luto, neste cenário, relaciona-se ao enquadramento da vida mesma de Antígona como enlutável. Trata-se da condição de possibilidade de sua vida ser reconhecida como vida.

Sua vida somente se justifica por sua luta – consistindo esta na tentativa constante de superação da distinção entre humanos e não humanos, ou seja, entre aquele a quem é concedido um jubiloso fim, e a outro a quem são negados todos os direitos de um digno

término de vida. Nesta senda, podemos reconhecer Etéocles como este humano merecedor das glórias do reino; Polinices, como este não humano cujo destino é ser entregue aos abutres.

A vida de Antígona só pode ser reconhecida como vida, e, portanto, ser enquadrada como enlutável, se tornarmos possível o enquadramento mesmo da morte de Polinices como enlutável. A personagem deseja lutar por um direito ao luto não mais baseado naquela divisão entre humanos e não humanos -, porque justamente compreende a importância de todas as vidas.

A possibilidade de uma verdadeira liberdade para Antígona é, para nós, a vivência expandida do próprio conceito de morte. É dizer, na personagem o significado da morte desloca-se para a experiência do luto. Se a morte é central na luta por reconhecimento, ou é tomada como o Absoluto que dá sentido à vida (como ensina-nos Hegel), então, com Butler, “[...] é preciso universalizar o direito ao luto e superar a hierarquia entre quem tem direito a ser enlutado e quem não tem [...]” (BUTLER apud RODRIGUES, 2022, p. 70).

Com Rodrigues, a relação interativa entre vida e morte em Antígona depende de uma concepção de vida que não seja absoluta – ou onde a vida do espírito culmina -, mas interdependente, e de um conceito de morte que não esteja marcado pela noção de fim.

A noção de indivíduo autônomo e autossuficiente fica abalada: a vida de Antígona depende do reconhecimento de outras vidas. Sua morte significa não o fim, mas um impulsionar a vida no reino: “[...] Olhem pra mim e vejam a que preço aprendi a ser humano [...]” (SÓFOCLES, 1996, p. 55), Creonte afirma, enquanto o coro da peça finaliza-a reconhecendo a importância do aprendizado de uma virtude por parte do soberano – “[...] Ao fim da vida os orgulhosos tremem e aprendem também a humildade [...]” (SÓFOCLES, 1996, p. 56).

A morte de Antígona significa não o fim, mas o começo de humanidade no reino. A morte dela faz o soberano reconhecer a existência de leis anteriores: “[...] Não deixem que meu coração fraqueje vendo a destruição que causei por não reconhecer que havia leis antes de mim [...]” (SÓFOCLES, 1996, p. 50). Ou seja, Creonte parece admitir não ser mais o centro da lei universal.

O deslizamento do gênero para o luto, em Antígona, exige por outro lado uma concepção contranormativa do humano. Esta visão nos oferece um ponto de partida para pensar sobre poder e resistência – de fato, desafiando o édito real, a personagem resiste. Sua reivindicação é pelo direito de aparecer em público, isto é, pela possibilidade de falar e expressar-se livremente.

Para Butler, reivindicar direitos é reivindicar o próprio poder sistematicamente negado a certos grupos. O clamor de Antígona pelo direito de aparecer e expressar-se em público em seu gênero significa também o clamor pela existência de vários arranjos sociais e familiares aos quais são simplesmente negados o direito de aparecer. São famílias formadas tão-só pelo pai ou pela mãe e filhos, famílias de casais homossexuais, famílias formadas por um grupamento de mulheres e respectivos filhos e outros.

Então, reivindicar o direito de aparecer é, em outras palavras, reivindicar esse poder negado a tantos grupos. Em Antígona, o gênero é afetado, e destinado a romper com padrões mecânicos de repetição. Dessa forma, ela quebra com as correntes citacionais de normatividade de gênero. O resultado é a abertura de espaço para novas formas de vida generificada, como vimos acima.

Para Butler, é necessário primeiro agir (em uma palavra: aparecer), e na ação, reivindicar o poder de que se necessita. Tal é a performatividade em sua visão. Então a performatividade seria a reivindicação do poder pela ação. Se nosso “aparecer” e nosso agir são performativos, isso significa que são políticos, já que têm o objetivo de garantir as condições de existência.

Trata-se de uma ação que se dá pela busca de garantias sociais e econômicas equivalentes para todos os humanos (e inumanos). É dizer, na ação dá-se o reconhecimento da precariedade como condição existencial que vai além dos grupos sociais tidos por precários, capaz de produzir alianças potenciais entre aqueles que nem mesmo reconhecem que pertencem uns aos outros.

O luto permite-nos reconhecer a existencialidade da precariedade. Com a experiência da perda, tornamo-nos despossuídos. E passamos a olhar ao redor, a procurar a constituição de novos laços sociais. Admitimo-nos precários. Com Butler, reafirmamos que a desposseção é uma maneira de politizar a perda e o luto. Butler escreve:

Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? Quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer. De certa maneira, acho que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” desapareci também. De outra maneira, talvez o que eu tenha perdido “em” você, aquilo para o qual não tenho um vocabulário pronto, seja uma relacionalidade composta não exclusivamente nem de mim e nem de você, mas concebida como o laço pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados. (BUTLER, 2019d, p. 42).

O luto reside no vínculo rompido, pois. Talvez ele nunca acabe, mas apenas se modifique, posto que novos laços se formarão a partir da perda daquela relacionalidade originária. Por isso, a politização do luto implica a identificação com o

próprio sofrimento, o qual não significa um resignar-se à inação. O luto traz desorientação, pois não sei o que me torno, ou o que resta de mim a partir dele, ou nem mesmo sei o que perdi no outro. Ele situa o “eu” num modo total de desconhecimento. Vejamos o que Butler disserta sobre a relação entre luto e vulnerabilidade:

Mas esse pode ser um ponto de partida para uma nova compreensão se a preocupação narcisista da melancolia puder ser deslocada para a consideração da vulnerabilidade dos outros. Então poderíamos avaliar criticamente e nos opor às condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras, e assim, certas vidas humanas provocam mais luto do que outras. De onde emergiria um princípio no qual prometeríamos proteger os outros dos tipos de violência que sofremos, se não de uma apreensão de uma vulnerabilidade humana comum? [...]” (BUTLER, 2019d, p. 51).

Antígona soube apreender e vivenciar essa vulnerabilidade humana comum: em relação ao irmão, chorou publicamente por sua morte; em relação à irmã Ismênia, livrou-a da condenação à morte ao não reconhecê-la cúmplice de seu ato de amor ao irmão. É nossa personagem quem proclama:

Tumba, alcova nupcial, eterna prisão de pedra, seja o que seja, lá esperam mortos sem número, para abrir seus braços de sopra a esta infeliz que desce àsepultura sem ter provado o gosto da existência. Levo comigo a esperança deser bem recebida por ti, meu pai, saudada com alegria por ti, minha mãe, esperada com ternura por ti, meu irmão; pois na hora da morte eu não os abandonei. Os corpos de meus pais, lavei-os e vesti-os com minhas próprias mãos, encomendei-os aos deuses, pratiquei sobre eles os ritos funerários. E é por ter ousado fazer o mesmo com teu corpo em ruínas, meu irmão Polinices, que me dão a recompensa de te encontrar na morte. (SÓFOCLES, 1996, p. 40).

Podemos dizer que Antígona apreende universalmente a vulnerabilidade humana. O fato de nunca ter abandonado a própria família deve ter um significado expandido: ela, em verdade, nunca abandonou os seres mesmos. Criticando o avanço da batalha de Tebas sobre Argos destruída, e por conseguinte a imposição de domínio a um povo “quase irmão”, ela afirma: “[...] Não nasci para o ódio, mas para o amor”. (SÓFOCLES, 1996, p. 26).

Quando reconhecemos a vulnerabilidade ínsita de toda a espécie humana, compreendemos o quão precárias são todas as vidas, bem como que estamos unidos uns aos outros nessa precariedade. A luta por uma distribuição igualitária do luto público passa por essa compreensão e reconhecimento.

Trata-se de uma questão política de imensa importância – posto que “[...] a condição de enlutável não é algo que se dê apenas quando a morte acontece, mas, bem ao contrário, ser enlutável é condição para que uma vida seja cuidada desde o seu

nascimento, é condição para que uma vida seja reconhecida como vida [...]” (RODRIGUES, 2022, p. 87)

Então, Judith Butler considera que é preciso pensar o luto a partir da perspectiva de um processo contínuo-permanente, do qual participam marcadores como gênero, raça, classe, sexualidade, ou, em uma palavra, crítica à heteronorma.

Somos seres iguais na diversidade, próximos na distância, passivos na atividade. Somos todos vulneráveis e precários *de per si* – e essa constatação pode ser a força motriz para realçar o humano e dotá-lo de agência: é quando o luto se transforma em luta.

Nesta senda, podemos dizer que o abjeto ocupa esse lugar de agência política e ressignificação, porque a ele é dado assombrar os limites da norma de forma a expandi-la. Desta forma, são reescritos novos parâmetros de inteligibilidade, e novas possibilidades políticas do que se compreende por “corpos que importam” surgem.

Abjeção e luto são conceitos que convergem. Se por um lado, o abjeto é aquele situado à margem da norma, o ininteligível que surge no inteligível, por outro resta impossível teorizar sobre o direito igualitário ao luto sem garantir as condições – sociais, econômicas e políticas – que servem de sustentáculo para uma vida vivível. Luto e abjeção convergem porque principalmente o abjeto (e toda sociedade!) é destinado a lutar para que aquelas condições de vida sejam igualmente reconhecidas e distribuídas a todos os seres.

Abjeção, luto, perda, desposseção... são temas caros à filosofia política butleriana. Ela escreve sobre a experiência de exposição ao outro como um movimento de sermos despossuídos de nós mesmos. É dizer, na medida em que nos tornamos passivos a algo vindo de fora, compreendemos que ser e atuar no mundo tem sentido porque dependemos uns dos outros.

Luto e amor: ambos resumidos numa palavra: desposseção. Quando passamos por um processo de luto, nem sempre sabemos o que perdemos - um pouco do outro, um pouco de nós. Já não somos os mesmos. Tornamo-nos despossuídos de nós. Podemos viver a experiência de estar diante de outros (humanos e inumanos) que vêm amorosamente ao nosso encontro, assim fazendo-nos ter a certeza de que não estamos sozinhos no mundo. Neste sentido, o luto é atravessado pela vivência autêntica do amor. O luto é capaz de vivificar o amor, fazendo-nos ser e atuar no mundo em relação de coexistência e interdependência.

A seguinte passagem butleriana reporta à importância da experiência da perda e da desorientação como exigência fundamental na constituição dos laços humanos. Eu devo

me perder se quiser conhecê-lo. Devo admitir minha desorientação se desejo repetidas vezes refazer e recriar o humano:

Se você me confunde, então você já é parte de mim, e eu não sou nada sem você. Não posso reunir o “nós”, exceto ao encontrar a maneira pela qual estou amarrada a “você”, ao tentar traduzir, e sim ao descobrir que minha própria língua deve partir-se e ceder se eu quiser conhecê-lo. Você é o que ganho com essa desorientação e perda. É assim que o humano passa a existir, repetidas vezes, como aquilo que ainda estamos para conhecer (Butler, 2019d, p. 72).

O abjeto, despossuído de si mesmo, rompe paradigmas, atravessa fronteiras. O extraviado sabe-se dependente, e busca laços constitutivos. Na experiência da perda, arrisca-se. No perigo, separa-se do aprisionamento das normas prevalentes de gênero, e de tantos outros marcadores sociais. E finda por existir na vivência do luto, transformado em luta constante, permanente e contínua.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, J.; RODRIGUES, C. Luto, precariedade e o lugar do feminino: entrevista com Carla Rodrigues. *Revista Eco-Pós*, v. 25, n. 2, p. 238-258, 2022.
- BIGWOOD, C. Renaturalizing the body (with the help of Merleau-Ponty). *Hypatia*, vol. 6, n. 3, Feminism and the body, 1991, pp. 54-73. JSTOR, www.jstor.org/stable/3809839.
- BUTLER, J. *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- _____. *Os sentidos do sujeito*. Coordenação da tradução Carla Rodrigues – 1ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- _____. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues 1ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019d.
- _____. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- _____. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução de Rogério Bettoni. – 1ª ed.- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019c.
- _____. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.
- _____. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. – 1ª ed. – São Paulo, 2019.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. - 18ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.
- _____. Sex and gender in Beauvoir’s second sex. *Yale French Studies*, n. 72, Simone de Beauvoir: Witness to a Century (1986), pp. 35-49. JSTOR, www.jstor.org/stable/2930225.
- CASALE, R.; FEMENÍAS, M.L. Breve recorrido por el pensamiento de Judith Butler. In: CASALE, R.; CHIACHIO, C (Orgs.). *Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2009, p. 11-35.
- CIMITILE, M. Review Antigone’s claim: Kinship between life and death, by Butler. *Hypatia*, vol. 18, n. 3, 2003, pp. 221-226. JSTOR, www.jstor.org/stable/3810873.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

FEMENÍAS, M.L. A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir. Tradução e revisão de: Antônio Aurélio de Oliveira Costa, Jacyntho Lins Brandão e Valéria De Marco Fonseca. Belo Horizonte. *Sapere Aude* [Online], v.3, n.6, pp. 310-339, 2012.

FEMENÍAS, M.L. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.

FOUCAULT, M. História da sexualidade I: A vontade do saber. In: FOUCAULT, M. *O dispositivo de sexualidade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FREUD, S. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEINÄMA, S. What is a Woman? Butler and Beauvoir on the foundations of the sexual difference. *Hypatia*, vol. 12, n. 1, 1997, pp. 20-39. JSTOR, www.jstor.org/stable/3810249

HENRIQUES, F. *Filosofia e género: Outras narrativas sobre a tradição ocidental*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2016.

LACAN, J. *O seminário: livro 20: mais, ainda; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller*. versão brasileira de M. D. Magno – 2ª ed. – RJ: Jorge Zahar Editor, 1985.

KRISTEVA, J. *Poderes do horror: Ensaio sobre a abjeção*. Tradução por: Allan Davy Santos Sena. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

LLOYD, M. *Judith Butler – From norms to politics*. Cambridge: Polity Press, 2007

LLOYD, M. Butler, Antigone and the State. *Contemporary Political Theory*, 2005.4 (451-468).

RODRIGUES, C.; GRUMAN, P. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. *Anuário Antropológico* [Online], v.46 n.3 | 2021.

RODRIGUES, C. Antígona, lei do singular, lei no singular. *Sapere Aude* [Online], v.3, n.5, p. 32-54, 2012.

RODRIGUES, C. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. –1 ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

_____. “Como os corpos se tornam matéria”. [Entrevista concedida a] Irene Meijer e Baukje Prins. *Revista de estudos feministas*. Florianópolis, vol. 10, nº 1, Jan/2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100009. Acesso em: 24 set. 2019.

SANTOS, A.E. Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo. *Instauratio Magna*, São Bernardo do Campo, vol. 1, n. 3, pp. 9-52, setembro, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/instauratiomagna/article/view/542/387>. Acesso em 03/07/2023.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

STOLLER; S. (2009) Phenomenology and the poststructural critique of experience. *International journal of philosophical studies*, vol. 17:5, pp. 707-737, DOI: 10.1080/09672550903301762; <https://doi.org/10.1080/09672550903301762>.