

A FORÇA POLÍTICA DO LUTO*

THE POLITICAL FORCE OF MOURNING

Lara Vidaurre**

RESUMO

O presente trabalho vale-se da personagem Antígona, de Sófocles, para realizar o deslizamento do gênero contranormativo para uma vivência do luto como ferramenta política para além da melancolia. Na personagem, a função do luto é precisamente constituir um laço social a partir da experiência da perda. Pela despossessão, seu luto é tornado infinito e capaz de transformação das vidas. De fato, 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, fazendo-o transmutar-se como categoria potencial de luta. 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; gênero; sexo; luto; Butler.

ABSTRACT

This paper uses the character Antigone, by Sophocles, to slide from the counter-normative genre to an experience of grief as a political tool beyond melancholy. In the character, the function of grief is precisely to constitute a social Bond from the experience of loss. Through dispossession, his grief is made infinite and capable of transforming lives. In fact, the character's grief is not limited to the private sphere, but affects the whole realm. When she speaks, masculinizing herself in gender, grief is politicized and, as a result, her discourse imprints relationality on the experience of grief, making it a potential category of struggle. The research is in line with Butler's 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. In order to carry out this work, we made use of Judith Butler's extensive bibliographical arsenal, as well as articles/essays by her commentators.

KEYWORDS: Antigone; gender; sex; grief; Butler.

* Este artigo resulta do segundo capítulo da pesquisa de mestrado da autora, *A força política e contranormativa do luto em Antígona, a partir de Judith Butler*, defendida em outubro de 2023 (UERJ). A dissertação foi indicada em 2024, pela UERJ, aos prêmios Capes e “Filósofas” (Rede brasileira de filósofas). Artigo recebido em 08/05/2025 e aprovado para publicação em 10/06/2025.

** Mestre em Filosofia política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Graduada em Direito pela UFOP. E-mail: laravidaurre@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A figura da abjeção característica da personagem de Sófocles Antígona é muito bem descrita na obra *O clamor de Antígona*: parentesco entre a vida e a morte (Butler, 2014). 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.

Ao visar à 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.

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.

Nosso propósito é dissertar sobre o direito ao luto e sua necessária correlação com a categoria de abjeção. 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).

Feita essa análise, 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.

Nesse sentido, pretende-se ressaltar neste trabalho 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 à 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.

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. Nesse 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 (2021, p. 66, grifo nosso) 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.

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 (2021, p. 68) escreve, em continuação:

Se o toque não apenas atua no ‘eu’, mas também anima esse ‘eu’, provendo a condição para a sua própria sciência 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.

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 por meio desse padecimento do ser tocado que emerge a premência da consideração que somos, todos, seres fundamentalmente dependentes uns dos outros, de que nossas vidas são precárias de *per se*. 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 (2019, p. 46, grifo nosso) 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.

Nosso corpo age porque padece, e estamos sendo feitos à medida 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 [...]” (Butler, 2019, p. 46).

Se somos seres intrinsecamente vulneráveis, precisamos de alguma forma associar-nos a outros para a manutenção e preservação de nossas vidas. Nesse 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 (2021a, p. 43) não pretende escapar dessa 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 [...]”.

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 quês 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 observado, por exemplo, nas leis de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher. Butler informa-nos que, nesse 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 dos 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 (2021a, p. 50) 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.

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 este 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 essa regra? A autodefesa entra nesse 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 geográfica, econômica e culturalmente? Não são dignos de defesa? Butler (2021a, p. 55) 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.

A questão colocada por Butler (2021a, p. 56) é mais profunda: ela se pergunta “[...] 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 [...]”. 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, 2021a, 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 “pró-vida” 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 (2021a, p. 59, grifos nossos) 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.

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 (2021a, p. 61) 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 [...]”.

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, 2021a, p. 62).

DISTRIBUIÇÃO IGUALITÁRIA DO DIREITO AO LUTO

Ainda com esteio na mesma obra, *A força da não violência*: um vínculo ético e político, Butler (2021a) 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, 2021a, 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 psicológico-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 (2021a, p. 71) 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.

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, por meio 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 (2021a, p. 82) escreve que essa 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”. 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, no artigo *Sex, or the unbearable*, Berlant e Edelman (*apud* Butler, 2021a, p. 83) afirmam:

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.

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, 2021a, 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. Nesse ponto, surge a ambivalência consubstanciada na raiva e no conflito advindos dessa dependência.

No entanto, como explica Butler (2021a, p. 88), “[...] 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 [...]”. Sobre a aludida ambivalência que se traveste de ambiguidade, Butler (2021a, p. 86) 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.

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 (Butler, 2021a, p. 86).

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 se imiscui 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 continue a moldar permanentemente nossa vida política? Butler questiona (2021a, p. 87): “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?”.

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 salvar 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, 2021a, 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.

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 (2012, p. 42),

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.

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 porque 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)?

Hegel, segundo Butler (2021b), afirma que 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. Isso 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, por outro viés – e segundo Butler (2021b) – 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* (1798):

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, 1798 *apud* Butler, 2021b, p. 145-146).

Hegel, conforme Butler (2021b), aduz ainda que somos incapazes de amar quando objetos se tornam propriedade, e a lei da propriedade começa a prevalecer entre humanos – colapsando suas relações. Assim, segundo Hegel (1798, *apud* Butler, 2021b, p. 141), “[...] 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’”. Butler (2021b, p. 142) conclui o pensamento hegeliano, escrevendo que “[...] 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”.

Sermos tomados pelo sentimento de posse 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 posse abre caminho para a igualdade e, por conseguinte, para o que é vivo no outro. Nessa perspectiva, o luto, ao invés de trazer necessariamente dor e melancolia, possui o dom do avivamento – já que nele a desposse é completa. Hegel (1798 *apud* Butler, 2021b, p. 147) explica-nos:

Às vezes, o luto pela perda da posse é a condição 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.

E Butler (2021b, p. 147-148) 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.

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 despossessão inteira finalmente perfaz-se, e é legada para outros em movimento vivo. Onde há despossessão, há aí a prática do amor, a qual carrega consigo uma exigência de transformação. Butler (2019, p. 41) escreve:

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.

Nossos modos de relacionar-nos, seja pelo gênero, seja por meio de uma dada sexualidade, não seriam também modos de despossessão e transformação? Butler (2019, p. 44) 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 [...].

Uma forma de ser para ou em virtude do outro implica despossessão, 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 dessa despossessão e dessa liberdade?

Luto como despossessão. Quais as consequências adviriam dessa ideia? Se perdi algo ou alguém, se estou desnorteado, 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 desse modo que a desposseção no luto torna-se infinita, e capaz de movimentos evanescentes de transformação das vidas. Vejamos o que escreve Butler (2019, p. 48) 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?

Podemos pensar o luto para além da melancolia? Antígona faz de seu luto um canal de transformação e revolução política. Hegel (1798), segundo Butler (2021b, p. 148), afirma que 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.

LUTO COMO FORMA DE LUTA POLÍTICA

Segundo Freud (1917), o luto e a melancolia são reações diversas à perda de um objeto amado. Devido à sua permanente instabilidade, a categoria do Eu perde-se, encontrando-se assim num constante atravessamento pelo outro. Assim, o luto seria um processo finito, uma vez que o sujeito visaria um novo objeto ao qual investir seu desejo, enquanto a melancolia seria um processo infinito – “[...] em que a perda do objeto se transforma também numa perda do Eu, identificado com a condição de objeto perdido” (Freud, 1917 *apud* Rodrigues, 2022, p. 69).

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 dele. 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 estes 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 Rodrigues (2022, p. 71), 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 [...]”.

A partir daí, Butler volta a criticar Hegel, o qual possui visão da morte como o Absoluto, ou em que 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 se expressa 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, 2019, p. 43).

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 (2022, p. 73): “[...] 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 [...]”. Pela despossessão, 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, esta impele-nos a transformar a

nós mesmos e bem assim a outras vidas. Nessa 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, 2019, 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 (2016) 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 desse 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 (2022, p. 76) 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.

Butler (2016, p. 33) 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 [...]”. Ela 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 (2016, p. 32), “[...] 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 [...]”.

Segundo Rodrigues (2022, p. 87), 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”. Nesse 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 dessa 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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na personagem Antígona de Sófocles observa-se 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.

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

Agindo com audácia, ela desafia a proclamação real, devendo 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 conseqüente luto por Antígona é canal de transformação. Ela estabeleceu em seu gênero vacilante uma forma de despossessão – de fato, despossuída 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 despossessão 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 despossessão 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 conseqüência, 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. Esse atravessamento a torna 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 esse 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, nesse 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. Nessa senda, podemos reconhecer Etéocles como esse humano merecedor das glórias do reino; Polinices, como esse 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 [...]” (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).

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 despossessão é uma maneira de politizar a perda e o luto. Butler (2019, p. 42) 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.

O luto reside no vínculo rompido, pois talvez ele nunca acabe, mas apenas se modifique, uma vez 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.

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. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27978. Acesso em: 03 ago. 2023.
- BUTLER, J. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021a.
- BUTLER, J. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução de Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BUTLER, J. **Os sentidos do sujeito**. Coordenação da tradução Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2021b.
- RODRIGUES, C. Antígona, lei do singular, lei no singular. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 32-54, 2012. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/3500/4125>. Acesso em: 15 ago. 2023.
- RODRIGUES, C. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.