

Antígona: lei *do* singular, lei *no* singular

Antígona: law *of* singular, law *in* singular

Carla Rodrigues*

Resumo

Este artigo discute o tabu do incesto como centro das estruturas elementares de parentesco, a partir da leitura de Judith Butler para Antígona, a tragédia de Sófocles que inspirou reflexões de Hegel e de Lacan sobre ética. Propõe ainda um debate sobre a passagem da lei universal para a lei singular e a possibilidade de radicalizá-la, não mais referindo-a a um centro orientador ou um fundamento.

Palavras-chave: tabu do incesto, singularidade, pós-estruturalismo, heterossexualidade normativa.

Abstract

This paper discusses the incest taboo as the center of kinship structures, from the reading of Judith Butler to Antigone, Sophocles' tragedy that inspired the propositions of Hegel and Lacan's ethics. It also proposes a debate on the question of passage of the universal law for singular law and the possibility of radicalization, as it no longer referred to a center supervisor or a foundation.

Keywords: incest taboo, singularity, poststructuralism, normative heterosexuality.

Artigo recebido em 12 de junho de 2012 e aprovado em 14 de junho de 2012.

*Doutora em Filosofia (PUC-Rio). Professora (Filosofia/UFF, Comunicação Social/PUC-Rio). Pesquisadora, sob a supervisão de Fabio Durão (IEL/Unicamp), do Programa de Pós-Doutorado Júnior do CNPq (2011/2012), projeto do qual este artigo faz parte.

E se houvesse, alojado no coração da lei, uma lei da impureza ou um princípio de contaminação? E se a condição de possibilidade da lei fosse o a priori de uma contra-lei, um axioma da impossibilidade que enlouqueceria o sentido, a ordem, a razão?

J. Derrida, “La loi du genre”

1. Introdução

Na antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, a proibição do incesto funciona como centro das estruturas elementares de parentesco. Para pensadores pós-estruturalistas, como Jacques Derrida e Judith Butler, será preciso partir daquilo que restou impensado por Lévi-Strauss para desconstruir – e, portanto, ampliar e deslocar – o que foi erguido *em torno e em função* desse centro. O grifo aqui pretende apontar uma das questões que Derrida problematizará no tabu do incesto: ter *função* de fundamento da distinção entre natureza e cultura.

Na trajetória a que me proponho no curto espaço deste artigo, começo apresentando brevemente a leitura de Derrida para a proibição do incesto e, em seguida, abordo o debate proposto pela filósofa feminista Judith Butler. Tenho trabalhado sobre as articulações possíveis entre Derrida e Butler, ambos pensadores que se valem de leituras do pensamento estruturalista nas suas proposições [RODRIGUES, 2012B; 2009; 2008]. Trata-se de uma dupla tarefa, que não pode ser vista em termos de cronologia linear, como etapas sucessivas, mas como um “ir além” que só acontecerá se for possível identificar os limites e insuficiências daquele arcabouço de pensamento sobre o qual esses autores se debruçam¹. É a partir dessas insuficiências que se podem analisar as “estruturas sedimentadas do pensamento” –

¹ Desenvolvo este argumento em outro artigo sobre Butler e sua leitura de Derrida: “Embora seja um equívoco tratar a desconstrução como um método de leitura, pode-se, como reconhece Derrida, observar ‘regularidades nas maneiras de colocar um certo tipo de questão de estilo desconstrutivo’. Um dos aspectos deste ‘estilo desconstrutivo’ estaria no duplo gesto em relação aos autores que lê. O primeiro gesto seria perceber o que Derrida chama de ‘sedimentos ocultos’ na construção de determinados conceitos, neste caso específico, os da linguística e os do estruturalismo. Este primeiro gesto, que não quer dizer destruir aquele arcabouço conceitual, é o que permite se valer das aberturas proporcionadas por este pensamento, mas a partir de agora em uma outra atitude, uma vigilância contra ingenuidades, a maior delas, para Derrida, a pretensão de estar fora da metafísica” (RODRIGUES, 2012b, p. 144-145).

para usar uma expressão cara a Derrida (2004a) – e apontar seus limites. É a partir do que resta de impensado nas estruturas elementares do parentesco que Butler busca mostrar como o tabu do incesto organiza uma lei do parentesco pensada como imutável.

Com essa tarefa, Butler retorna a Lévi-Strauss para discutir os problemas do centramento do estruturalismo no tabu do incesto como universal e cultural – duas categorias aparentemente contraditórias – e retomar as leituras de Hegel e Lacan da *Antígona* de Sófocles. Desde Hegel, essa tragédia é tomada como referência para a discussão sobre ética. Segundo Hegel, a trajetória da personagem simbolizou a transição da lei do parentesco para a lei do Estado. No embate entre Creonte e Antígona, ele representa a lei do Estado – universal e pública – e ela se rebela em nome da lei familiar – privada e singular. Essa leitura se consolidou e foi ampliada, por exemplo, pelo seminário que Jacques Lacan dedica à *Antígona*, no qual ela representa o desejo no limiar do campo do simbólico.

Butler volta ao confronto entre Antígona e Creonte para discutir o caráter contingente do parentesco, tomando como ponto de partida a observação de que as leituras de *Antígona* ignoram o fato de ela ser filha de uma relação incestuosa — Édipo é, ao mesmo tempo, pai e irmão de Antígona, e ambos são filhos de Jocasta —, o que a impediria de ocupar o lugar de representante de leis de parentesco ordenadas pelo tabu do incesto. Por essa percepção, Butler desenvolve a ligação entre o tabu do incesto e a normatização de certas formas de parentesco associada à patologização de outras, o que inclui a discriminação do casamento entre pessoas do mesmo sexo e traz de volta o debate sobre como se estrutura a hierarquia de gênero. São os temas que inspiram este trabalho.

2. Derrida e a crítica às estruturas

Uma das explicações para o interesse da teoria feminista no pensamento da desconstrução é a crítica de Derrida ao falocentrismo, que atravessa seu pensamento e indica que a desconstrução pode ser entendida como desestabilizadora das certezas da tradição e do discurso do sujeito masculino falante, presente e garantidor de sentido. Em minhas pesquisas, insisto em tomar a desconstrução como um pensamento que reconheceu – para usar o verbo de Derrida – as estruturas falocêntricas do pensamento. Para Derrida,

o falocentrismo é um traço estrutural do discurso filosófico que prevaleceu na tradição: “Antes de toda a politização feminista (à qual eu me associei, em certas condições), importa reconhecer o poder fundador do falocentrismo que condiciona quase toda nossa herança cultural” (DERRIDA, 2004B, p. 349).

O pensamento da desconstrução nos põe diante do reconhecimento da herança cultural falocêntrica representada pela patronímico. Gaiatry Spivak articula a crítica ao significado transcendental com a crítica ao falocentrismo, apontando a ligação entre o nome do pai e a lei que se dá com o reconhecimento do falo como fonte de soberania. A autora sintetiza a crítica de Derrida ao falocentrismo da seguinte forma: o patronímico é o que mantém idêntica diante da lei a dinastia do ego transcendental, por isso o sobrenome de um filho refere-se ao pai, sendo o desejo de representar essa descendência semelhante ao desejo de fazer com que as palavras expressem um sentido pleno. É prerrogativa do falo declarar-se fonte de soberania (SPIVAK, 1997, p. 44).

A partir de Spivak, gostaria de articular a crítica de Derrida ao falocentrismo – orientado para um sentido original e próprio – com sua crítica ao estruturalismo, ainda também preso a um ideal de fundamento, cuja função seria garantir certas estruturas que totalizam um campo no qual o jogo de referências, sempre sob controle, parte de uma origem e remete ao centro como lugar próprio, orientador. Para isso, trago um texto de Derrida dos anos 1970, no qual ele está lendo Lévi-Strauss e aponta para o problema das estruturas que se pretendem estáveis a partir de um centro. Nas suas palavras:

O conceito de estrutura centrada é com efeito o conceito de um jogo *fundado*, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo. (...) A partir do que chamamos portanto o centro e que, podendo igualmente estar fora e dentro, recebe indiferentemente os nomes de origem ou fim, de *arquê* ou de *télos*, as repetições, as substituições, as transformações, as permutas são sempre apanhadas numa história do sentido – isto é, simplesmente uma história – cuja origem pode sempre ser despertada ou cujo fim pode ser antecipado em forma de presença (DERRIDA, 2009, p. 408; grifo do autor).

A ênfase na palavra “fundado” é o que me leva a entender a crítica ao centro como uma crítica ao ideal de fundamento, que no estruturalismo se deslocaria do fundo, ou do solo, para o centro da estrutura. No parentesco, por exemplo, o tabu do incesto estaria no centro e cumpriria função de fundamento. Na estrutura da linguística de Saussure, com a

qual Derrida também discutirá, o centro estaria na noção de signo, com sua ligação arbitrária entre significante e significado². A união entre os dois – como as duas faces de uma folha de papel – subtrai o jogo da linguagem e o limita. Por isso, Derrida terá em relação a Saussure um duplo gesto, tão bem expresso aqui:

A semiologia do tipo saussuriana tem tido um duplo papel. Por um lado, um papel crítico absolutamente decisivo. (...). E, entretanto, na medida em que continuou a utilizar o conceito de signo, Saussure não pôde deixar de confirmar essa tradição [metafísica] (DERRIDA, 2001, p. 24).

No estruturalismo de Lacan, o lugar privilegiado do significante *falo* faria esta *função de fundamento*, organizando a estrutura e criando limitações ao jogo masculino/feminino.

Repetindo o duplo gesto que já havia feito em relação a Saussure, Derrida lerá na antropologia estruturalista de Lévi-Strauss a qualidade de crítica ao etnocentrismo vigente no pensamento europeu, compreensão que integra sua crítica à metafísica. Mas no antropólogo ele lerá também uma insistência em um tipo de “jogo da estrutura” que ainda afirma a dualidade presença/ausência, dualidade que ele, Derrida, quer radicalizar, quando diz que é preciso pensar o jogo antes dessas duas alternativas:

Lévi-Strauss, melhor do que qualquer outro, fez aparecer o jogo da repetição e a repetição do jogo, nem por isso se deixa de perceber nele uma espécie de ética da presença, de nostalgia da origem, da inocência arcaica e natural, de uma pureza da presença e da presença a si na palavra; ética, nostalgia e mesmo remorso que muitas vezes apresenta como a motivação do projeto etnológico quando se dirige a sociedades arcaicas, isto é, a seus olhos, exemplares (DERRIDA, 2009, p. 425).

O tabu do incesto ainda funcionaria, assim, como origem, e não como parte desse jogo de repetição de que fala Derrida, jogo no qual não há centro, origem ou arché. Se pensado como jogo, o tabu do incesto torna-se apenas um dos elementos de um conjunto de relações no qual ser pai-de, filho-de ou mulher-de é tão relacional quanto ser irmã-de, primo-de, irmão-de, abrindo o parentesco para além de um ideal de origem consolidado no patronímico como peça central, com função de fundamento em torno do qual tudo mais se organiza. Repensá-lo exigiria, portanto, em primeiro lugar, abrir mão dessa função de fundamento para considerá-lo contingente, como quer Butler. É o que se verá a seguir.

² Trabalhei sobre a crítica de Derrida a Saussure em RODRIGUES, 2012a, 2009, 2008.

3. Butler e o problema do tabu do incesto

Retornando ao clássico *Estruturas elementares do parentesco*, Butler observa que, em Lévi-Strauss, a proibição do incesto não é *nem* de origem puramente cultural, *nem* puramente natural, *nem* uma mistura desses dois planos, mas o passo fundamental da transição entre natureza e cultura. São as estruturas elementares do parentesco, pensadas por Lévi-Strauss a partir do caráter universal que ele atribui ao tabu do incesto, que organizam a diferença entre natureza e cultura e marcam a passagem da primeira para a segunda. A expressão fundamental da lei que rege as relações de casamento – que é sempre heterossexual – é a proibição do incesto, de acordo com a qual as mulheres são objeto de troca. A lei do incesto estabelece duas ordens:

1) não possuir membros da mesma família;

2) oferecer as mulheres em casamento exogâmicos. Mitchell sintetiza: “O que importa, em última análise, é que exista algum modo de troca legalmente estabelecido e uma distinção entre relações legítimas e ilegítimas” (MITCHELL, 1979, p. 394).

A partir do tabu do incesto, Lévi-Strauss propõe pensar como natureza tudo o que é universal e espontâneo, enquanto cultura seria aquilo que depende de normas de regulação da estrutura social. Para o antropólogo, a proibição ao incesto é universal – o que a colocaria no campo da natureza –, mas se situa no âmbito da cultura e regula a estrutura social. Com a troca de mulheres, os laços “naturais” e consanguíneos passam a se inscrever em um sistema cultural de parentesco. Diz Lévi-Strauss:

A proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. Em certo sentido pertence à natureza, porque é uma condição geral da cultura, e por conseguinte não devemos nos espantar em vê-la conservar da natureza seu caráter formal, isto é, a universalidade. Mas em outro sentido também já é a cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 62-63, grifos meus).

Interpretando o trecho citado, Butler indica que a proibição do incesto é *ao mesmo tempo* uma relação de exclusão mútua — nem natureza, nem cultura — e uma transição — entre natureza e cultura. Ela percebe uma “vacilação” no texto de Lévi-Strauss, uma

oscilação entre várias posições: a compreensão do tabu do incesto como regra composta parcialmente pela natureza, parcialmente pela cultura, mas também a transição, entendida como causal, ou a ligação, pensada como estrutural, entre natureza e cultura (BUTLER, 2000, p. 16). Para Butler, há um problema na maneira como Lévi-Strauss pensa o cultural, que não é nem variável nem contingente, de modo que as regras da cultura se tornam tão “universais” quanto as regras da natureza e igualmente não modificáveis. Assim, a lei do parentesco buscaria um fundamento universal tanto na cultura quanto na natureza, fazendo do tabu do incesto um centro ordenador cuja *função* seria fundamentar a distinção natureza/cultura e tudo o que dela decorre.

Natureza/cultura é uma das oposições binárias da metafísica que foram interrogadas pelo pensamento pós-estruturalista. Para Derrida, os pares metafísicos só podem ser compreendidos a partir de um sistema de diferenças, e não a partir de conceitos que os separem. Nesse jogo, *nem* o termo “cultura” se define por si só, mas apenas por oposição ao termo “natureza”, *nem* o termo “natureza” se define por si só, mas apenas no confronto com o termo “cultura”. Cada elemento só adquire identidade em sua diferenciação dos outros elementos do sistema, o que faz com que cada um deles seja marcado pelo que o outro elemento não é. “‘Natureza’ e ‘cultura’ só se manifestam enquanto estruturas de significação por comportarem, reciprocamente, uma o rastro da outra” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p.27).

Num paralelo com essa implicação recíproca entre natureza e cultura, Butler chama a atenção para o fato de que, no texto de Sófocles, Antígona e Creonte estão implicados entre si por caminhos que sugerem não se tratar de uma simples oposição, de um simples binarismo entre os personagens, como proposto por leituras anteriores. A autora observa que ao longo da peça nenhum dos dois sustentaria sua posição “natural” de gênero, mas, ao contrário, a desestabilizaria.

Embora Hegel afirme que a ação de Antígona é em oposição a Creonte, os dois se espelham, ao invés de se oporem um ao outro, sugerindo que se um representa o parentesco e outro o estado, eles só podem desempenhar esta representação porque cada um está implicado no idioma do outro. Ao falar para ele, ela se torna viril, e ao ouvi-la, ele é *desmasculinizado* [*unmanned*], e nenhum dos dois mantém suas posições dentro dos papéis de gênero. A perturbação do parentesco parece desestabilizar todo o jogo de gênero (BUTTLER, 2000, p. 10).

São problemas que, segundo Butler, haviam ficado impensados nas leituras de *Antígona*, mesmo naquelas nas quais há uma tentativa de compreender a peça de Sófocles como afirmação da vitória do feminino sobre o masculino, como propõe a teórica feminista Luce Irigaray. Esta observa que Antígona ameaça o poder de Creonte – ameaça mesmo a sua masculinidade – quando ele diz: “Eu não sou mais um homem, é ela que o é” (IRIGARAY, 1974, p. 271). Nessa leitura, Antígona será o exemplo de mulher que não se submete — nem às leis da cidade, nem ao rei soberano, nem ao homem da família —, escolhendo morrer virgem, sem se casar, para não sacrificar o laço de sangue com o irmão. Butler discorda de Irigaray, não vendo em Antígona um exemplo de insurreição contra as leis:

Antígona dificilmente representa os princípios normativos de parentesco, mergulhada como está em legados incestuosos que confundem sua posição dentro da família. Ela mal representa um feminismo que não esteja implicado nas mesmas relações de poder a que se opõe (BUTLER, 2000, p. 2).

Para enfrentar Creonte, argumenta Butler, Antígona precisa se inscrever no registro do discurso masculino de poder, o que anularia a possibilidade de vê-la – tal qual propõe Irigaray – como a mulher que vence a lei dos homens.

Maria Luiza Femenías observa que a leitura de Irigaray guarda semelhanças com a da escritora inglesa Virginia Woolf (1966), para quem Antígona encarna a opressão da família patriarcal: “Antígona representa para Virginia Woolf não apenas a mulher que rejeita ser ‘objeto protegido’ como também a que se coloca como responsável pela sua própria vida” (FEMENÍAS, 2003, p. 178). Essa aproximação considera que tanto Woolf como Irigaray destacam a figura de Antígona como aquela que desafia as leis da família patriarcal. Já Butler critica na leitura de Irigaray a percepção de que Antígona representaria a passagem da lei matriarcal para a patriarcal, o que, para ela, será mera inversão da mesma noção de parentesco (BUTLER, 2000, p. 4).

O problema da inversão não é estranho ao pensamento da desconstrução. Inversão e deslocamento são, para Derrida, movimentos simultâneos, não “fases” de um programa, sendo o momento de inversão inseparável do momento de deslocamento. Para desconstruir uma determinada oposição, é preciso inverter a hierarquia, de maneira a perceber a estrutura conflitiva e subordinante da oposição: “Significa, pois, passar muito rapidamente

– sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixa intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente” (DERRIDA, 2001, p. 48-49). Derrida prefere recusar a palavra “fase” porque não se trata de uma etapa cronológica, mas de dedicar atenção permanente às hierarquias, sem o que a oposição dual se reconstituirá. Nesses termos, o deslocamento marca um afastamento entre a inversão, que coloca na posição inferior, e a emergência de um novo “conceito”, que já não pode ser compreendido pelo regime anterior.

Na crítica de Butler a Irigaray, há essa percepção de uma inversão de papéis que põe a figura de Antígona em posição superior e faz emergir um novo “conceito” — o da superioridade do matriarcado sobre o patriarcado —, em nada abalando as estruturas da qual ela e Creonte fazem parte. As proposições de Irigaray apoiam-se na sua leitura de Hegel, que será lido também por Butler, mas para problematizar as distinções entre Antígona como aquela que representa o parentesco e sua dissolução, a favor da emergência ética de um estado de autoridade baseado na universalidade da lei, representada por Creonte.

4. Sobre a Antígona de Hegel

Em Hegel, a ordem social é inaugurada mediante a suspensão da ordem familiar. Em sua leitura, Antígona opera contra a lei da comunidade, enquanto Creonte defende a esfera política, que deve ser regida pela universalidade. Hegel associa Antígona à “lei do feminino”, uma forma de perversão do universal em benefício do particular; o significado do universal é desvalorizado para que os interesses da família alcancem o primeiro plano. Assim, Antígona será condenada por um crime contra o Estado e por agir apenas em nome do seu interesse individual (HEGEL, 2002). Derrida e Butler questionarão a existência de um corte entre essas duas ordens – a familiar e a estatal –, apontando, ainda que por caminhos não idênticos, o quanto Estado e parentesco estão implicados um no outro e não radicalmente separados, como pretendeu Hegel.

Derrida tomará a distinção entre lei universal/lei singular como o par hegeliano que ordenará uma série de outros pares, como lei divina/lei humana, família/cidadania, mulher/homem, noite/dia. A “lei do feminino”, a lei da singularidade que Hegel associa a

Antígona, é divina, oculta, noturna e menos natural que a lei da universalidade, assim como a família é mais natural do que a cidadania, o parentesco mais natural do que a cultura: “Natural, divina, feminina, noturna, familiar, tal é o sistema predicativo, a lei da singularidade” (DERRIDA, 1974, p. 161). Depois de observar que, no confronto que Hegel estabelece entre as duas leis, uma está implicada na outra, uma passa pela outra, Derrida tomará a personagem como aquela que, excluída do sistema de universalidade da lei, permite a afirmação desse sistema. Ou seja, para que haja uma lei universal, é preciso que Antígona se institua como um *fora-da-lei* a partir do qual a lei será assegurada.

Simon Critchley entende como sendo o que há de peculiar na leitura de Derrida o interesse em indicar as *condições de impossibilidade* do sistema hegeliano: “A figura de Antígona é a condição quase-transcendental para a possibilidade e a impossibilidade do sistema hegeliano, o fundamento e o abismo [*Grund e Abdgrund*]” (CRITCHLEY, 1999, p. 13). Abre-se com Derrida a via para pensar o caráter aberrante do fundamento da lei, *de qualquer lei*, e o centro da estrutura como aquilo que limita esse jogo lei/contra-lei em função de um fundamento que daria sustentação a essa mesma lei, para sempre lançada no abismo de seu ato fundador e de seu próprio fundamento. Abre-se a via para uma lei que não procura mais a sua origem. Assim, *Antígona* será lida por Derrida como aquela que organiza o fundamento ao qual ela não pertence, ausência de fundamento a partir da qual a singularidade emerge (DERRIDA, 1974, p. 187).

Já para Butler, Antígona não pode representar nem o parentesco, nem o seu radical fora. Ao ler Hegel, ela parte da interrogação da separação entre leis do parentesco e leis do Estado para discutir também o que chama de “cegueira” em relação ao fato de Antígona ser fruto de uma relação incestuosa e para indicar o desprezo de todas as leituras – inclusive a de Derrida – pelo desejo dela em relação ao irmão.

Em Hegel, observa Butler, a função social da família é fornecer bons soldados para a guerra, o que criaria uma relação de interdependência que o filósofo ignora ao propor a separação radical entre Estado e parentesco a partir da tragédia que opõe os interesses de Creonte e Antígona. Essa ligação família/Estado ainda se manteria no contexto atual, no qual não há, pelo menos nos países ocidentais, instituição familiar que não passe pela lei do Estado.

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. Por esse caminho, isto é, a partir do reconhecimento desse lugar contingente de Antígona, Butler abre a possibilidade de questionar o caráter normativo do parentesco e propor o tabu do incesto como uma *ficção legítima* que normatiza determinadas relações familiares e patologiza outras.

“Ficção legítima” é uma expressão de Montaigne recuperada por Derrida na discussão sobre o “fundamento místico da autoridade”, formulação também de Montaigne que, recuperada por Pascal, será mantida por Derrida como premissa da filosofia crítica moderna da qual Hegel faz parte³. Tomo a peça de Sófocles a partir desta perspectiva: *nem* a lei de Creonte – o qual a legitima em função de um interesse supostamente universal –, *nem* a lei de Antígona – que age em função do que reconhece ser um interesse particular e familiar –, escapam ao regime de um “fundamento místico da autoridade”, fundamento que se deixa ver tanto nos atos de Creonte como nos de Antígona⁴. Ambos, ele e ela, assinam e

³ Desenvolvo o problema da força da lei no pensamento de Derrida em outro trabalho (RODRIGUES, 2012), no qual procuro mostrar que Derrida encontra em Montaigne e na citação deste em Pascal a afirmação de que não se obedece às leis porque sejam justas, mas porque são leis, porque a autoridade das leis está carregada desse caráter místico percebido por Montaigne e recuperado por Pascal. Na associação entre força e justiça, Derrida ressalta o problema da violência da lei, mostrando que nesse caráter místico da autoridade está uma força que já é intrinsecamente violenta desde a sua fundação. Aquilo que funda a lei – a força de lei – só existe a partir de uma violência que se oculta na lei para que esta possa se apresentar como “justa”.

⁴ Creonte: “(...) já é do conhecimento de todos que os dois rebentos másculos da estirpe de Édipo caíram na batalha, cada um maculado pelo sangue do outro, cabendo a mim agora sentar no trono e assumir todos os seus poderes como parente mais próximo dos mortos. Todos bem me conhecem, sabem bem da retidão e clareza com que sempre agi. Mas não se conhece verdadeiramente um homem, sua alma, sentimentos e intenções, senão quando ele administra o poder e executa as leis. Quero vos prometer ouvir sempre os mais sábios, calar quando preciso, falar se necessário e jamais colocar o maior interesse do melhor amigo e do mais íntimo parente acima da mais mesquinha necessidade do povo e da pátria. Com estas regras simples, agirei sempre para que esta cidade de memória curta não esqueça mais uma vez quais foram os resultados da batalha e não confunda, mais uma vez, o suor dos que combateram furiosamente com o suor do medo misturado à poeira da fuga. Por estas regras simples eis o que disponho sobre os filhos de Édipo: Etéocles, que morreu defendendo a cidade, deverá ser sepultado com todas das pompas militares dedicadas ao culto dos heróis. Mas seu irmão, Polinices, amigo do inimigo que nos atacava – Polinices – que voltou do exílio jurando destruir a ferro e fogo a terra onde nascera – e conduzir seu próprio povo à escravidão, esse ficará como os que lutavam ao seu lado – cara ao sol, sem sepultura. Ninguém poderá enterrá-lo, velar-lhe o corpo, chorar por ele, prestar-lhe enfim qualquer atenção póstuma. Que fique exposto à voracidade dos cães e dos abutres, se é que esses quiserão se alimentar em sua carcaça odienta. O sentido de minha decisão é que, mesmo depois de mortos, não devemos tratar heróis e infames de maneira idêntica. Nunca, enquanto eu for rei, Tebas dará tratamento igual ao traidor e ao justo”.

Antígona: “A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos: ninguém sabe quando

performatizam a fundamentação de seus atos, legitimando-os a partir de si mesmos e de seus discursos: enquanto Antígona fala em nome da lei divina, das “leis não escritas”, Creonte fala em nome do Estado, do seu lugar como rei, invocando o fundamento da lei na autoridade que tem para decretá-la. Contudo, não obstante essa similaridade, Creonte emerge como aquele que advoga uma lei fundada no interesse universal, enquanto Antígona, vista como defensora de uma lei singular, é condenada à morte. A ética hegeliana se institui nessa passagem e tem desdobramentos para a afirmação da impossibilidade de uma *lei do singular, da lei no singular*.

Nesse mesmo caminho está a observação de Butler: Hegel não vê justificativa possível para a reivindicação de Antígona, já que a lei que ela invoca não pode ser conceitualizada como lei, por ser uma lei não escrita – marca hegeliana da “lei do feminino” – e, portanto, fora do campo do direito público. É diante dessa proposição que Butler pergunta:

O que é essa lei além da lei, além de qualquer conceitualização, uma lei que emerge como quebra da lei? É uma lei que desafia a conceitualização e que permanece como um escândalo epistêmico no reino da lei, uma lei que não pode ser traduzida e que marca o limite e a condição de generalização da lei? (...) A lei não escrita teria o poder de reescrever a lei pública, que ainda não está escrita, ou não estar nunca escrita constitui uma invariável incomensurabilidade entre as duas esferas? (BUTLER, 2000, p. 33, 39).

Às questões formuladas por Butler, acrescento: pode uma lei *do* singular, uma lei *no* singular, desafiar não apenas o édito de Creonte, mas toda pretensão à universalidade da lei? Seria essa a função de Antígona como porta-voz de “lei do feminino”? A partir das leituras de Derrida e Butler, proponho pensar Antígona como a que apontaria a impossibilidade dessa transição.

apareceram. Não, eu não iria arriscar o castigo dos deuses para satisfazer o orgulho de um pobre rei. Eu sei que vou morrer, não vou? Mesmo sem teu decreto. E se morrer antes do tempo, aceito isso como uma vantagem. Quando se vive como eu, em meio a tantas adversidades, a morte prematura é um grande prêmio. Morrer mais cedo não é uma amargura, amargura seria deixar abandonado o corpo de um irmão. E se disseses que ajo como louca eu te respondo que só sou louca na razão de um louco”.

5. O nó do falo

Na disputa entre as feministas pós-estruturalistas e a psicanálise lacaniana⁵, está a entrada no Simbólico via complexo de Édipo, do qual saem dois modos de gozo – o fálico e o feminino —, distinção que facilita a associação entre falo e masculino e a crítica ao significante *falo*, que carregaria dois problemas: ocupar o lugar de centro da estrutura que organiza a diferença sexual – ou seja, ter função de fundamento – e estar aderido ao pênis, reforçando um privilégio do masculino nas relações sociais e reafirmando a hierarquia de gênero. Há, portanto, pelo menos duas alegações para um embate com Lacan: do binarismo masculino/feminino decorreria a heterossexualidade compulsória; do falo como aderido ao pênis, a sustentação da hierarquia de gênero.

A partir dos anos 1970, muitas teóricas feministas, dentre as quais se destacaram Betty Friedan, Germaine Greer e Kate Millett, passaram a criticar a psicanálise freudiana como mais um agente de opressão das mulheres. Embora tivesse sido importante para a suspensão das restrições sexuais do início do século XX, a psicanálise de Freud foi percebida, naquele momento, como outra forma de manter as mulheres em lugares “apropriados” ou “determinados”.

Juliet Mitchell (1979) deu uma importante contribuição à leitura de Freud do ponto de vista da teoria feminista. Para a autora, a leitura lacaniana eximiria Freud de uma teoria prescritiva da normalidade sexual. Em Lacan, a sexualidade se desloca do biológico para a linguagem e a cultura, e se dá como resultado de conflitos e inquietações de um ser bissexual que precisa se tornar homem ou mulher para entrar no mundo social. Mitchell argumenta que, em Lacan, o falo não está simplesmente ligado aos órgãos genitais. Falo seria um significante simbólico, a capacidade de gerar significado, atributo da linguagem. Lacan propõe pensar o falo como um significante que teria como função “designar no seu conjunto os efeitos de significado” (LACAN, 2008, P. 267). Na concepção de Lacan, o sujeito falante, qualquer que seja seu órgão genital, é simbolicamente castrado, e o falocentrismo é um fato estrutural e inevitável da linguagem, sem ligação com a hierarquização entre homens e mulheres e não equivalente ao androcentrismo, pois o falo não é o pênis. A questão opõe as feministas à Lacan, como se lê na argumentação de Jane Gallop:

⁵ Trabalho sobre esse tema em RODRIGUES, 2012a.

Obviamente, o significante falo funciona de maneira diferente do significante pênis. Tem um som e aparência diferentes, produz diferentes associações. Mas ele também sempre se refere ao pênis. Os lacanianos podem querer polarizar os dois termos numa clara oposição, mas é difícil polarizar sinônimos. (...) O desejo dos lacanianos de separarem claramente falo de pênis, de controlar o significado do significante falo, é rigorosamente sintomático de seu desejo de terem o falo, isto é, seu desejo de estarem no centro da linguagem, em sua origem. E sua incapacidade de controlar o significado da palavra falo é evidência do que Lacan chama de castração simbólica (GALLOP, 2001, p. 280).

Para Gallop, enquanto o atributo de poder for um falo cujo significado é dado por referência ao pênis, sendo mesmo muitas vezes confundido ou tratado como sinônimo, continuará parecendo razoável que homens tenham poder e mulheres, não. Gallop observa uma impossibilidade, a esta altura da história, de pensar o masculino dissociado da posição fálica. Num dos textos em que discute o problema do privilégio do significante falo na psicanálise lacaniana, a autora chama atenção para o fato de que todos os defensores de Lacan no debate sobre o *nó do falo* contra-argumentam que seus críticos não foram capazes de entender a distinção entre falo e pênis. Falo deveria ser entendido como “significante, função ou metáfora”, para usar os termos de F. Jameson citados no texto de Gallop (2000, p. 141).

Ainda assim, a distinção que os lacanianos reivindicam é problemática. Um dos argumentos em jogo é que falo seria um significante neutro⁶. Gallop recusa essa hipótese ao recuperar uma das sentenças iniciais do próprio texto de Lacan, “O significado do falo”: “Sabemos que o complexo de castração inconsciente tem a função de nó [*une fonction de noeud*]”. Ela sublinha o fato de que a palavra francesa *noeud* é também “um termo grosseiro bastante conhecido que significa pênis” (GALLOP, 1992, p. 164).

Drucilla Cornell reforça as críticas a Lacan quando observa que, embora a castração se aplique a ambos os sexos, o pênis identifica-se ao falo como significante transcendental. Na terminologia lacaniana, a cultura ofereceria duas posições desejantes, não necessariamente excludentes: a de quem *tem* o falo e a de quem *é* o falo, e nessas posições

⁶ Essa neutralidade será questionada também por Derrida: “Os nomes “mulher” ou “homem”, no sentido corrente que suspende sua autoridade entre aspas, continua designando tudo aquilo que comanda o “destino anatômico”. Esse recurso à anatomia domina ainda o “discurso moderno”, quero dizer a psicanálise. Eu tentei demonstrá-lo em outro lugar e não vou fazê-lo novamente aqui. O falocentrismo permanece sendo um androcentrismo, e o falo está aderido ao pênis. Apesar de tantas denegações sutis e sofisticadas, a diferença dita anatômica dos sexos faz a lei, e sua tirania passa ainda por tantos dogmas e ignorâncias!” (DERRIDA, 1992, p. 178). Trabalho sobre o problema do neutro e da diferença sexual em RODRIGUES, 2010; 2011.

não haveria nenhuma determinação biológica. Essas duas posições permanecem como assimétricas e há nelas uma associação entre o masculino e *o que tem o falo* e, conseqüentemente, entre o feminino e *o que é o falo* (CORNELL, 2005, p. 45-46). “Já que a ereção do falo como o significante transcendental baseia-se numa leitura, o significado simbólico do falo pode ser reinterpretado” (CORNELL, 1992, p. 175). Esse é um dos pontos que unem Cornell e Butler, cujo pensamento reforçará as críticas a Lacan.

O *nó do falo* seria, assim, a insistência na hierarquia do masculino sobre o feminino e na referência a um significado transcendental que tem poder de orientar, regular e ordenar. Na leitura que proponho aqui, aponto duas questões: a) entender o falo como *função* ainda é colocá-lo em lugar privilegiado de centro, exercendo *função de fundamento*; b) nó também pode ter função de ponto de convergência ou centro de uma rede, e, por mais rizomática que ela seja, os “nós” organizam sua estrutura e a sustentam como rede.

6. Em nome do pai

Quando lê *Antígona*, Butler quer se distanciar também da leitura de Lacan, percebendo nela uma insistência em tomar a lei do parentesco como aquela que não pode ser quebrada. Se em Hegel a ética se estabelece na transição de uma “lei do feminino” que não podia ser escrita como lei dos homens, em Lacan a ética se estabelece a partir do reconhecimento de que o desejo de Antígona só encontra limite na morte. Lacan trabalha com a ideia de que Antígona é uma heroína trágica que cumpre a função de desencadear a catarse, conforme os termos pensados por Aristóteles para as tragédias⁷. Antígona purifica e

⁷ Já que Lacan evoca Aristóteles, cabe expor, ainda que de forma muito sintética, a concepção aristotélica sobre a função da tragédia: “imitação de uma ação séria, completa, que possui certa extensão, numa linguagem tornada agradável mediante cada uma de suas formas em suas partes, empregando-se não a narração, mas a interpretação teatral, na qual [os atores], fazendo experimentar a compaixão e o medo, visam à purgação desses sentimentos”. A tragédia não é “mera imitação dos seres humanos, mas da ação e da vida, da felicidade e da infelicidade, o fim sendo uma certa espécie de ação e não um estado qualitativo”. As ações dos personagens determinam sua felicidade ou infelicidade. Não é função da tragédia relatar os fatos como ocorreram, mas aquilo que poderia ocorrer. Para Aristóteles, a sabedoria trágica ensina que o sofrimento é a maior lição (2001, p. 49). É o que está em jogo no final da tragédia de Sófocles, nas falas do coro: “Porém, Creonte, embora haja os preferidos do infortúnio e os preferidos da sorte, uma verdade maior impõe sua verdade: ‘Nada de grande é dado ao ser humano que não venha acompanhado da dor correspondente’. Assim, não pisa demais teu inimigo porque é terrível quem chega ao fim do desespero. É invencível quem não tem nada a perder. Cuidado para que a infinita desgraça que vês hoje não te pareça, amanhã, ventura gloriosa comparada ao que te acontecer.” Nessa fala do coro já se encontra a lição do sofrimento que a tragédia contém: “Nada de grande é dado ao ser humano que não venha acompanhado da dor correspondente”. A vida,

viola todos os limites para ir em direção ao seu desejo. A esse limite Lacan dá o nome de *Ate*, palavra que “designa o limite que a vida humana não pode transpor por muito tempo” (LACAN, 1988, p. 318). O que leva Antígona à morte é desafiar a lei pública e seguir o comando da morte. Lacan percebe na reivindicação de Antígona por justiça o argumento de que seu irmão é irredutível a qualquer lei, afirmando uma singularidade radical que ameaça a universalidade da lei⁸:

Meu irmão é o que é, e é por ser o que é, e por só haver ele quem possa sê-lo, que vou adiante em direção a esse limite fatal. Se fosse qualquer outro com quem eu pudesse ter uma relação humana, meu marido, meus filhos, eles são substituíveis, são relações, mas esse irmão que é *áthaptos*, que tem comigo essa coisa de ter nascido da mesma matriz – a etimologia de *adelphos* faz alusão à matriz – e de estar ligado ao mesmo pai, o pai criminoso, o crime do qual Antígona está sofrendo as consequências – esse irmão é algo único, e é unicamente isso que motiva minha oposição a vossos editos (LACAN, 1988, p. 337; grifo meu).

Butler toma esse trecho para argumentar que, na leitura de Lacan, Antígona atribui ao irmão um caráter ontológico – aquele que é – e se recusa a permitir que seu amor por ele seja assimilado a uma ordem simbólica que exige a comunicabilidade dos signos. Ao permanecer no âmbito do signo incomunicável, da lei não escrita, ela se recusa a submeter seu amor à cadeia de significação, à vida de substituições que a linguagem inaugura. Ou seja, Antígona recusa a entrada no Simbólico. Lacan associa esse impulso de retorno ao pré-linguístico à pulsão de morte.

A Butler, interessará o fato de Lacan ignorar uma outra razão para a punição de Antígona: levar ao limite o amor pelo irmão. O que faz Antígona ser condenada é ela não ser capaz de abrir mão do amor pelo irmão, revogando, assim, a proibição do incesto que articula estrutura de parentesco e entrada no campo do simbólico. É esse o ponto de partida para a crítica de Butler ao Simbólico — “limitado por suas interdições constitutivas” — e para insistir numa questão que percorrerá sua crítica à psicanálise lacaniana como um todo:

aquilo que é dado de maior ao ser humano, também é acompanhada da dor correspondente. É desse sofrimento que o coro trata no final da tragédia, quando diz a Creonte: “A vida é curta e um erro traz um erro. Desafiado o destino, depois tudo é destino. Só há felicidade com sabedoria, mas a sabedoria se aprende é no infortúnio. Ao fim da vida os orgulhosos tremem e aprendem também a humildade. Já tarde Creonte se oferece em holocausto” (SÓFOCLES, 2003, p. 63).

⁸ “Qual a norma insensata – alguns vão perguntar – que preside o meu comportamento? É que perdido um marido, não faltaria outro para me dar outro filho. Mas com pai e mãe já nas sombras do sepulcro a vinda de outro irmão não é mais possível” (SÓFOCLES, 2003, p. 49).

aquilo que se estrutura no campo do simbólico é transformável? “Faço essa pergunta aos lacanianos e eles me respondem que as mudanças no Simbólico demoram muito tempo. Eu gostaria de saber quanto tempo vou ter que esperar” (BUTLER, 2004, p. 212). Ela ecoa a pergunta de George Steiner sobre o que teria sido a psicanálise se Freud a tivesse baseado em *Antígona* e não em *Édipo*. Segundo Steiner, entre 1790 e 1905, *Antígona* era a tragédia exemplar do parentesco, que corria horizontalmente entre irmãos e irmãs. “Na construção freudiana, [o parentesco] corre verticalmente, entre filhos e pais. O complexo de Édipo é incontornavelmente vertical” (STEINER, 1984, p. 32).

Para Butler, se a psicanálise fosse pensada a partir dos atos de Antígona – e não do complexo de Édipo, que organiza duas posições em relação ao falo –, admitiria a diferença entre instituir alguma lei de regulação do sexual e instituir a lei do Pai como lei primordial — lei que restringe a variedade de formas sociais ao modelo heterossexual. Trata-se aqui da retomada de um argumento apresentado em *Problemas de gênero* (BUTLER, 2003): pensar a dualidade dos sexos num domínio pré-discursivo, como se sexo e corpo não estivessem ambos no campo simbólico, é uma forma de dar estabilidade à estrutura binária masculino/feminino que decorre da passagem pelo complexo de Édipo. Butler pergunta: se, no mito de Édipo, a lei do pai funciona como fundamento ordenador, poderia Antígona representar arranjos familiares diversos daqueles estruturados a partir do lugar privilegiado do pai? Questionar o binarismo masculino/feminino como normatização do parentesco, que proíbe o incesto e ordena os casamentos pela lei de troca exogâmica das mulheres (implícita no tabu do incesto), é perguntar: se o tabu do incesto organizou a heterossexualidade normativa, o desejo de Antígona pelo irmão poderia desorganizá-la?

A Antígona de Butler confunde a lei do pai e escandaliza a cidade com um parentesco fora dessa ordem. A personagem lhe permite pensar a normatividade sexual, o *status* da lei, e, em seguida, propor um parentesco pós-estruturalista no qual a normatização do casamento heterossexual não implicaria a patologização de todos os outros tipos de família. A partir da questão de Steiner recolocada por Butler, aponto pelo menos três desdobramentos na contemporaneidade: 1) se entendermos que, no mito de Édipo, a lei do pai funciona como um fundamento ordenador, em *Antígona* *nem* a lei do Estado, *nem* a lei do parentesco, agora embaralhadas, podem mais ocupar esse lugar ordenador; 2) fruto de um incesto, Antígona poderia vir a representar arranjos familiares diversos daqueles

estruturados a partir do par binário masculino/fálico, em oposição ao feminino/castração; 3) coloca-se em questão o binarismo masculino/feminino como normatizador do parentesco, que, pela proibição do incesto, impõe os casamentos com troca exogâmica das mulheres, normatizando o casamento heterossexual e patologizando todos os demais tipos de família.

A crítica ao tabu do incesto como fundamento da lei elementar do parentesco torna-se, assim, uma estratégia política para interrogar a normatividade das famílias heterossexuais, apontar os discursos homofóbicos e pensar um parentesco que não dependa do par normal/patológico para se instituir, isto é, não decorrente de uma estrutura que, tendo a exigência do tabu do incesto como centro, só estabelece a norma a partir do estabelecimento de uma aberração à norma. Para Butler, o tabu do incesto foi mobilizado para estabelecer que determinadas formas de parentesco são inteligíveis e outras não, o que a leva a associar o horror ao incesto ao horror ao sexo gay ou lésbico. Assim, a função do tabu como centro orientador e organizador da estrutura de parentesco seria cultivar o incesto como espectro de uma dissolução social; espectro que teria também a função de garantir a norma sob ameaça de uma aberração à norma (BUTLER, 2000, P. 67).

Retomo a observação de Butler: todas as leituras da peça ignoram o desejo de Antígona pelo irmão, que representa uma ameaça *simultaneamente* às leis do Estado – porque desafia a proibição de Creonte – e às leis do parentesco – porque desafia o tabu do incesto sobre o qual se fundamenta a estrutura familiar. A partir de Butler, proponho pensar que arranjos homossexuais ameaçam *simultaneamente* as leis do Estado, o qual proíbe o casamento entre pessoas do mesmo sexo, e as leis do parentesco, por não estarem submetidos a uma estrutura familiar regida pelo tabu do incesto e, com isso, superarem o elemento fundante da heterossexualidade normativa.

Vale lembrar, as proposições de Butler são devedoras do trabalho de Gayle Rubin (1975), precursora da percepção de que o parentesco estabelece a diferença sexual na cultura – com a criação social de dois gêneros a partir do sexo biológico – e a normatização da heterossexualidade. Segundo Rubin, na estrutura de parentesco tal qual pensada por Lévi-Strauss, o gênero não se estabelece apenas para uma identidade, mas também para a orientação do desejo sexual, que é sempre dirigido ao outro sexo. Com esse argumento, Rubin afirma que a opressão das mulheres – submetidas ao sistema de trocas – e a opressão

dos homossexuais – cujo desejo pelo mesmo sexo deve ser reprimido em prol da ordem da estrutura – derivam do mesmo sistema de parentesco.

Retomo agora a questão de Derrida em relação às estruturas ligadas a um centro cuja função é orientar, equilibrar, organizar, totalizar, dar coerência ao sistema dentro do qual se admite um jogo de elementos. Na estrutura de parentesco, o tabu do incesto organiza o jogo, que só se dá a partir da manutenção de uma diferença sexual que é binária, opositiva, e responde à lei do Pai. Antígona seria, para Butler, a que aponta as singularidades da lei. À diferença do que quis Hegel – que viu na personagem trágica a passagem do campo particular do parentesco para o campo universal do estado – e à diferença do que pensou Lacan – que viu a morte de Antígona como resultado da sua permanência em uma singularidade que recusa a ordem do simbólico –, Antígona seria aquela cuja reivindicação se dá em nome de uma *lei do singular*, lei que não se estabelece a partir do fundamento, mas do reconhecimento do abismo do fundamento, lei que aponta o caráter abismal do fundamento da lei universal.

7. A título de conclusão: desdobramentos políticos

Os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que pretendem representar. A proposição de M. Foucault será o ponto de partida de Butler para uma discussão política que ela inicia em 1993, ano da publicação de *Problemas de gênero* nos Estados Unidos. Entre tantas outras questões, uma em especial interessa-me retomar aqui: a discussão sobre a inexistência de um sujeito que se situe “perante” a lei, à espera de representação na lei ou pela lei. “Talvez o sujeito, bem como a evocação de um ‘antes’ temporal, sejam constituídos pela lei como fundamento fictício de sua própria reivindicação de legitimidade” (BUTLER, 2003, p. 19). Em outras palavras, sem um “antes”, não se concebe uma integridade ontológica do sujeito. Para pensadores pós-estruturalistas como Butler e Derrida, será um problema pensar a “entrada na lei” como algo da ordem do cronológico, algo que suponha um “antes” ou uma origem. E, assim sendo, se a lei não tem *nem* origem, *nem* fundamento, *nem* uma orientação previamente dada, é impossível ser universalizada.

Nos termos de Derrida, se está sempre “diante da lei”⁹. A lei, como tal, não é para ser vista ou tocada, é inacessível, é definida pela sua inacessibilidade, interdita. “O que permanece invisível e escondido em cada lei, se pode então supor que é a lei ela mesma, isso que faz com que as leis sejam leis, o ser-lei das leis” (DERRIDA, 1985, p. 110).

Longe de ser uma discussão de caráter apenas teórico, o debate que se coloca a partir daí tem desdobramentos relevantes e permitiria: 1) recusar a sobreposição de família e parentesco; 2) reconhecer que vários arranjos de parentesco organizam a vida social; 3) interrogar os discursos que tratam como disfuncionais as famílias sem pai; 4) repensar normas que proíbem a adoção de crianças por casais do mesmo sexo¹⁰; 5) reconhecer que não há base, nem natural, nem cultural, para a estrutura normativa heterossexual e monogâmica das famílias.

A agenda política de Butler é claramente voltada para as reivindicações dos homossexuais, mas isso não quer dizer que estas sejam apenas do interesse de um grupo identitário. Pensar um parentesco que não apele para uma lei originária abre a possibilidade de deslocamento e da percepção social de que há um tipo de família normativa a ser sustentado. Em nome dessa sustentação, tem sido necessário patologizar outros arranjos, o que se pode ler em muitos dos discursos em defesa “da família”¹¹. “Se o parentesco é pré-condição para o humano”, diz Butler, “então Antígona é a ocasião para um novo campo do humano, que se dê a partir do deslocamento de gênero, como um parentesco fundado nas suas próprias leis de fundação” (BUTLER, 2000, p. 82).

⁹ Derrida faz essas proposições a partir de uma leitura de *Diante da lei* (KAFKA, 1995), no qual um camponês se posta diante de uma porta, a porta da lei, a qual ele jamais atravessará. O camponês decide esperar e, acomodado pelo guarda próximo à porta, ele só pode esperar. Em todas as inúmeras tentativas que faz de entrar, ouve do guarda a mesma negativa. Até que, depois de toda a espera, quando o camponês está prestes a morrer, ouve do guarda uma explicação que será tomada por Derrida como chave para pensar a singularidade da lei: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a” (KAFKA, 1995, p. 232).

¹⁰ Butler cita como exemplo o PACS, pacto de solidariedade que vigora na França desde dezembro de 1995 e permite aos casais, homossexuais ou não, legalizarem sua união mediante um contrato específico, sem, no entanto, o direito à adoção de crianças ou à procriação medicamente assistida.

¹¹ Mesmo em trabalhos que reconhecem a possibilidade de outros arranjos familiares, como o livro da historiadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco, *A família em desordem* (2003), observa-se uma ênfase em algum tipo ideal de família. Embora destaque, na família do final do século XX, qualidades como maior horizontalidade e fraternidade, associadas ao fim das estruturas hierárquicas do modelo patriarcal, ao usar a palavra “desordem” a autora não deixa de atribuir uma conotação negativa às transformações pelas quais passou o modelo familiar. No entanto, o fim do patriarcado, a valorização do papel feminino, a liberdade aos homossexuais, a horizontalidade nas relações, enfim, tudo o que caracterizaria a “desordem” é exatamente o aspecto positivo da transformação da família.

Com base na percepção de que não há sujeito fora da norma, Butler propõe que as normas de gênero são transgredidas na sua repetição. A partir de Butler, proponho pensar que arranjos familiares diversos podem ser *ao mesmo tempo* a repetição e a transgressão das normas de parentesco. Desconstruir o parentesco não é destruí-lo – como desconstruir não é destruir –, mas analisá-lo a partir das camadas sedimentadas que o sustentam e perceber, como propõe Derrida, o quanto o dentro depende de um fora para se sustentar. Não para advogar um fora da norma, mas para reconsiderar os termos em que se estabelece a dicotomia dentro/fora da norma.

Referências

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

BUTLER, Judith. **Antigone's Claim: kinship between life and death**. New York: Columbia University Press, 2000.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Undoing gender**. New York and London: Routledge, 2004.

CORNELL, Drucilla. **The philosophy of the limity**. New York and London: Routledge, 1992.

_____. **Between women and generations: legacies of dignity**. Boston: Rowman & Littlefield, 2005.

CRITCHLEY, Simon. **Ethics-politics-subjectivity**. Essays on Derrida, Levinas, & Contemporary French Thought. New York and London: Verso, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Glas**. Paris: Galilée, 1974.

_____. “Préjugés – devant la loi”. In: NANCY, Jean-Luc et alii. **La faculté de juger**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

_____. “La loi du genre”. In: _____, **Parages**. Paris: Galilée, 1986.

_____. “Chorégraphies [entrevista a Christie V. McDonald]”. In: _____. **Point de suspension: entretiens**. Paris: Galilée, 1992.

- _____. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. “O que é a desconstrução?”. **Le Monde**, suplemento especial, 2004.
- _____. **Papel-máquina**. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004b.
- _____. **Força de lei**: o ‘fundamento místico da autoridade’. Tradução de Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. In: _____. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Às margens da filosofia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2002.
- FEMENÍAS, María Luisa. **Judith Butler**: introducción a su lectura. Buenos Aires: Catálogos, 2003.
- GALLOP, Jane. **Lendo Lacan**. Tradução de Ana Maria Barreiros. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- _____. **Além do falo**. Tradução de Plínio Dentzien. *Cadernos Pagu*, n. 16, 2001.
- HEGEL, F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ; Vozes; Bragança Paulista, SP: UFS, 2002.
- IRIGARAY, Luce. “...l'éternelle ironie de la communauté...”. In: _____. **Speculum de l'autre femme**. Paris: Minuit, 1974.
- KAFKA, Franz. **O processo**. 6. ed. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MITCHELL, Juliet. **Psicanálise e feminismo**. Tradução de Ricardo Britto Rocha. Rio de Janeiro: Interlivros, 1979.
- LACAN, J. **O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise**. Tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. **Escritos**. Tradução de Inês Oseki-Duprê. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SPIVAK, Gayatri. "Displacement and the discourse of woman". In: HOLLAND, Nancy. **Feminist interpretations of Jacques Derrida**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997.

STEINER, George. **Antígonas**: a persistência da lenda de Antígona na literatura, na arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. ed. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.

RODRIGUES, Carla. **Duas palavras para o feminino**: hospitalidade e responsabilidade em Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Nau Editora/Faperj, 2012a [no prelo].

_____. "Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida". **Revista Sexualidad, Salud y Sociedad**, n.10, 2012b.

_____. "Justiça e desconstrução: entre as rachaduras da lei". **Cadernos da EMARF**, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v. 5, número 1, abril/setembro 2012c.

_____. "A costela de Adão: diferenças sexuais a partir de Lévinas". **Revista de Estudos Feministas**, 19(2): 336, maio-agosto/2011.

_____. "Diferença sexual, direitos e identidade: um debate a partir do pensamento da desconstrução". **Cadernos Pagu**, n. 34. 2010.

_____. **Coreografias do feminino**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

_____. "Mulher, verdade, indecidibilidade". In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Nau Editora; Editora PUC-Rio, 2008.

RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex". In: REITER, Rayna (Ed.). **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975.

ROUDINESCO, Elisabeth. **A família em desordem**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Millôr Fernandes. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

WOOLF, Virginia. **Three Guineas**. London: Harcourt, 1966.