



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS

Mateus Gustavo Coelho

Antígona em Marcha: uma relação entre política, movimentos sociais e emoções

Florianópolis
2023

Mateus Gustavo Coelho

Antígona em Marcha: uma relação entre política, movimentos sociais e emoções

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos de Gênero

Orientadora Profa. Cristina Scheibe Wolff, Dra.
Coorientadora: Profa. Maria de Lourdes Alves Borges, Dra.

Florianópolis

2023

Coelho, Mateus Gustavo

Antígona em Marcha : uma relação entre política, movimentos sociais e emoções / Mateus Gustavo Coelho ; orientadora, Cristina Scheibe Wolff, coorientadora, Maria de Lourdes Alves Borges, 2023.

152 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. Teatro Grego. 3. Feminismos. 4. Política. 5. Movimentos Sociais. I. Wolff, Cristina Scheibe. II. Borges, Maria de Lourdes Alves. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título.

Mateus Gustavo Coelho

Antígona em Marcha: uma relação entre política, movimentos sociais e emoções

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 27 de julho de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Débora de Carvalho Figueiredo, Dra.
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dulceli de Lourdes Tonet Estacheski, Dra.
Instituição Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Profa. Sonia E. Alvarez, Dra.(a)
Instituição University of Massachussets

Profa. Luciana Rodrigues G, Dra.(a)
Instituição Instituto Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Cristina Scheibe Wolff, Dra.
Orientadora

Florianópolis, 2023.

À todas as minhas professoras

AGRADECIMENTOS

É fundamental nesta tese que eu agradeça às mulheres de minha vida. Minha mãe, minha madrasta, minha irmã, minha cunhada, minhas três adoráveis sobrinhas, que com suas personalidades tão distintas me ensinaram formas tão diferentes de amar, minhas três avós que foram parte fundamental da minha vida, me ensinando o que era cuidado e dedicação ao outro, minhas tantas amigas que me colocaram para ouvir narrativas tão distintas sobre o que é ser mulher, mas, principalmente, para minhas três orientadoras (o número três aparece bastante aqui).

A primeira delas, Giselle, minha co-orientadora de graduação, uma mulher que me fez olhar com carinho para a educação, que me fez reavaliar todas as minhas ideias políticas e me fez acreditar que, em algum dia, com muito esforço, poderemos viver em uma sociedade mais justa e democrática. A segunda, Maria de Lourdes, minha orientadora de mestrado e co-orientadora de doutorado. Dudi me ensinou tantas coisas que nem sei como posso colocar no papel. Ela me ensinou o que era a academia e as suas incongruências, me ensinou o que era ser uma pesquisadora de ponta neste país que não valoriza a ciência. De forma dura, mas sem perder o carinho me ensinou a escrever um trabalho científico, a aperfeiçoar meus limites teóricos e, não sem muito esforço, a aprender a apreciar a leitura de autores que outrora não me cabiam. Agradeço também a Cristina Wolff, uma mulher incrível que me abriu tantas outras formas de reconhecer o afeto. Desde o momento em que me tornei seu orientando ela me acolheu de diferentes formas, me colocando de frente com o seu trabalho, seja como aluno, seja como orientando, como colega, como estagiário. Cristina me abriu ao mundo do LEGH (Laboratório de estudos de gênero e História), espaço tão importante para minha formação, onde o diálogo e a teoria se encontram. No LEGH também construí tantas amizades, colaborações e carinhos. Foi lá que percebi a importância de um simples café na rotina acadêmica, foi onde o feminismo realmente fez completo sentido na minha vida, onde o trabalho colaborativo se dava enquanto potência, onde todos comemoravam as pequenas vitórias cotidianas de seus colegas. Foi no LEGH também que tive o prazer de trabalhar com Joana Maria Pedro e Janine Gomes da Silva, mulheres que me mostraram o quanto a academia pode ser construída com afeto.

Gostaria de agradecer à equipe do Instituto de Estudos de Gênero (IEG-UFSC) pelos anos de trabalho coletivo. Principalmente a Vera Gasparetto e toda sua dedicação ao trabalho com os movimentos sociais. Agradeço às professoras vinculadas ao IEG, Teresa Kleba por todo seu carinho e atenção e Luzinete Simões pelas aulas mais incríveis que eu já tive em toda a minha vida.

Também é fundamental agradecer à CAPES pelo financiamento que foi fundamental para a minha permanência no doutorado. Assim como pelo financiamento via CAPES/PRINT/UFSC para a realização de meu estágio doutoral sanduíche. Também gostaria de agradecer à Associação de Universidades Grupo Montevideo e a Universidade do Chile pelo financiamento de um segundo estágio doutoral. Na minha estadia na Universidade de Massachusetts eu só tenho que agradecer à recepção, carinho e acolhimento da incrível professora Sonia Alvarez e de Claudia Lima Costa, pessoas que eu sempre admirei tanto o trabalho e tive o prazer e o privilégio de conviver por perto. Assim como gostaria de agradecer a professora Silvia Lamadrid que me acolheu com todo o carinho na Universidade de Chile e no Núcleo de Investigação Gênero e Sociedade Julieta Kirkwood.

Estes mais de quatro anos de doutorado foram extremamente ricos academicamente. Mas em um período tão conturbado, durante uma pandemia de escala global que ceifou tantas vidas, gostaria de agradecer aos meus amigos, amigas e amigos por todo o apoio, suporte, por tantas risadas e dramas enfrentados juntos. Sem vocês este doutorado não seria possível.

Por fim, sabendo que muita gente importante ficou de fora desta lista, gostaria de agradecer à minha Alma mater a Universidade Federal de Santa Catarina por ter sempre sido este espaço de acolhimento e extremamente democrático, assim como gostaria de agradecer ao Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas o PPGICH que foi mais que a minha casa nestes últimos anos, que me deu uma nova família, pessoas com quem eu pude compartilhar conhecimentos, experiências, afetos e cuidados.

“[Antígona] oferece uma resistência selvagem à tirania, que inevitavelmente derruba a lógica do Estado, e talvez até o pensamento político em geral, na medida em que ignora essa ‘individualidade absoluta’ na qual você reside e que reivindica para seu irmão”. (KRISTEVA, 2010, p.215, tradução nossa).

RESUMO

Este trabalho analisa a trágica personagem Antígona e como esta personagem se tornou um marco nas discussões feministas por desafiar as leis dos Estado em nome daquilo que considerava mais importante, seus laços de sangue. Desta forma, ao invocar seu parentesco, Antígona segue anterior aos caminhos da política, clamando por aquilo que não pode ser dito pela voz universalizante do Estado, ela busca uma voz anterior, aquela que é dada por seus laços familiares. Ao desafiar o Estado, desafia todo um sistema vigente que tem no patriarcado as suas bases, nos mostrando que o sistema jurídico Estatal é deficitário ao responder a certas demandas. Assim, em um primeiro momento, buscamos reforçar a importância do teatro grego e de suas personagens femininas para pensarmos nossas sociedades atuais, principalmente a importância de Antígona, para isso, buscamos remontar a história desta personagem e da maldição familiar a qual ela foi herdeira. Em um segundo momento, a partir da análise bibliográfica de grandes teóricas feministas buscamos trazer como estas autoras interpretaram Antígona e suas contribuições para o pensamento feminista contemporâneo. Transpondo a obra de Sófocles para a atualidade, buscamos nas leituras de Judith Butler, Luce Irigaray, Julia Kristeva e Catherine Holland novas formas de interpretarmos a clássica tragédia com intuito de compreendermos melhor certas estruturas sociais ainda vigentes. Por fim, buscamos entender a divisão entre as esferas públicas e privadas a partir de uma leitura feminista, para assim pensarmos a importância dos espaços públicos como cenários de diferentes manifestações de mulheres que buscam, assim como Antígona, lutar pelos seus direitos e por desafiar as estruturas impostas por um Estado opressor baseado no machismo, na misoginia e na violência de gênero. Assim, buscamos neste trabalho indícios de como o “clamor de Antígona” ainda é atual em nossa sociedade e como as relações de poder descritas pelos gregos ainda possuem um papel fundamental na constituição de nossas relações em nossas sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: Teatro Grego; Feminismos; Política; Público/Privado; Protestos; Movimentos feministas; Emoções.

ABSTRACT

This work analyzes the tragic character Antigone and how she became a landmark in feminist discussions for challenging the laws of the State in the name of what she considered most important, her blood ties. In this way, by invoking her kinship, Antigone goes before the paths of politics, claiming for what cannot be said by the universalizing voice of the State, she seeks a previous voice, the one given by her ancestral ties. By challenging the State, she challenges an entire existing system that has its bases in patriarchy, showing us that the State legal system is deficient in responding to certain demands. Thus, at first, we seek to reinforce the importance of Greek theater and its female characters to think about our current societies, especially the importance of Antigone, for this, we seek to trace the history of this character and the family curse she was heir to. In a second moment, based on the bibliographical analysis of great names in feminist theory, we seek to show how these authors interpreted Antigone and their contributions to contemporary feminist thought. Transposing the work of Sophocles to the present, we seek in the readings of Judith Butler, Luce Irigaray, Julia Kristeva and Catherine Holland new ways of interpreting the classic tragedy in order to better understand certain social structures still in force. Finally, we seek to better understand the division between the public and private spheres from a feminist perspective, so that we can think about the importance of public spaces as scenarios for different manifestations of women who seek, like Antigone, to fight for their rights and to challenge the structures imposed by an oppressive state based on sexism, misogyny and gender violence. Thus, in this work, we seek expressions of how the "Antigone's Claim" is still current in our society and how the power relations described by the Greeks still play a fundamental role in the construction of our relationships in our contemporary societies.

Keywords: Greek Theater; Feminisms; Policy; Public/Private; Protests; Feminist movements; Emotions.

RESUMEN

Este trabajo analiza el personaje trágico Antígona y cómo este personaje se convirtió en un hito en las discusiones feministas por desafiar las leyes del Estado en nombre de lo que ella consideraba más importante, sus lazos de sangre. De esta forma, al invocar su parentesco, Antígona se adelanta a los caminos de la política, reivindicando lo que no puede ser dicho por la voz universalizadora del Estado, busca una voz anterior, la que le otorgan sus lazos ancestrales. Al cuestionar al Estado, cuestiona todo un sistema existente que tiene sus bases en el patriarcado, mostrándonos que el ordenamiento jurídico estatal es deficiente para responder a determinadas demandas. Así, en un primer momento, buscamos reforzar la importancia del teatro griego y sus personajes femeninos para pensar nuestras sociedades actuales, en especial la importancia de Antígona, para ello, buscamos rastrear la historia de este personaje y la maldición familiar a la que fue heredera. En un segundo momento, a partir del análisis bibliográfico de grandes nombres de la teoría feminista, buscamos mostrar cómo estas autoras interpretaron Antígona y sus aportes al pensamiento feminista contemporáneo. Trasladando la obra de Sófocles a la actualidad, buscamos en las lecturas de Judith Butler, Luce Irigaray, Julia Kristeva y Catherine Holland nuevas formas de interpretar la tragedia clásica para comprender mejor ciertas estructuras sociales aún vigentes. Finalmente, buscamos comprender mejor la división entre lo público y lo privado desde una perspectiva feminista, de modo que podamos pensar en la importancia de los espacios públicos como escenarios de diferentes manifestaciones de mujeres que, como Antígona, buscan luchar por sus derechos y desafiar las estructuras impuestas por un estado opresor basado en el sexismo, la misoginia y la violencia de género. Así, en este trabajo buscamos evidencias de cómo el “grito de Antígona” sigue vigente en nuestra sociedad y cómo las relaciones de poder descritas por los griegos siguen jugando un papel fundamental en la construcción de nuestras relaciones en nuestras sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Teatro Griego; Feminismos; Política; Publico/Privado; Protestas; Movimientos feministas; Emociones.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	REVISITANDO ANTÍGONA: A IMPORTÂNCIA DE LER OS GREGOS....	23
3	O FEMINISMO REVISITA ANTÍGONA.....	37
3.1	LUCE IRIGARAY: A ETERNA IRONIA DA COMUNIDADE	38
3.2	JULIA KRISTEVA: UMA CARTA PARA ANTÍGONA	49
3.3	JUDITH BUTLER: ANTÍGONA CLAMA.....	58
3.4	QUANDO O GÊNERO SE DESFAZ.....	77
3.5	CATHERINE HOLLAND: O QUE PODEMOS APRENDER COM ANTÍGONA.....	82
3.6	ANTÍGONA: DIFERENTES PERSPECTIVAS.....	93
4	ANTÍGONA: O PESSOAL É POLÍTICO	102
4.1	QUAL É O LIMITE ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO.....	103
4.2	O PRIVADO INVADE AS RUAS	127
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
	REFERÊNCIAS	146

1 INTRODUÇÃO

As histórias sobre o povo grego da antiguidade clássica sempre povoaram o imaginário ocidental. Desde pequeno ouvia que éramos herdeiros da tradição helênica. Isto era algo que me intrigava e me instigava, como uma cultura de tantos anos atrás pôde deixar marcas tão profundas em nossa sociedade?

Pesquisar um universo tão distante de nós traz consigo enormes problemas. Estamos falando de uma língua morta que apesar de ter nos legado uma quantidade incrível de literatura, ainda assim contamos apenas com pequenos fragmentos, traduções de traduções que não nos permitem ter acesso a um conteúdo direto. Nos quase três mil anos que nos separam, a oralidade perde sua intensidade, é claro que as histórias gregas antigas ainda povoam nosso imaginário, mas também devemos pensar que estas mesmas histórias, contadas e recontadas ao longo dos séculos mudaram seu tom. É impossível para um sujeito contemporâneo pensar como um cidadão que frequentava a *Ágora*, ou como outros sujeitos daquela sociedade, como as mulheres e os escravizados. Mas, apesar de todas as dificuldades, ainda é importante compreender essa cultura que tanto influenciou todo o Ocidente. Muito além de buscar respostas em um universo longínquo, estamos buscando inquietações. As mesmas perguntas que eram feitas há quase três mil anos atrás ainda são feitas por nossos contemporâneos. Os tempos podem ter mudado, mas o humano continua humano, com suas dúvidas e inquietações perante a vida e a morte.

É claro que não somos ingênuos em pensar que estas perguntas não mudaram de tom, como se tivessem permanecido estáticas no decorrer da história. Assim como somos herdeiros de uma cosmovisão grega, herdamos de diversos povos e culturas que nos antecederam. Por este motivo, não nos esquecemos dos processos coloniais que forjaram nossa cultura, processos estes formados por apagamentos históricos e epistemicídios, onde narrativas se sobrepõem às outras. Levamos conosco a máxima benjaminiana de que a história é a história dos vencedores. Também entendemos que a história não é neutra, que é forjada por aqueles que a escrevem, que tem pontos de vista e que contam aquilo que se quer ser contado. Mas nestes processos históricos fazemos escolhas, recortes, deliberadamente decidimos sobre o que vamos trazer à luz em nossas teorias. E, é

por este motivo que buscamos aqui aproximações e distanciamentos com o universo dos gregos.

Como herdeiros devemos saber que não apenas herdamos as glórias e as conquistas do povo de Homero, herdamos também um conjunto de problemas estruturais que perpassam os anos e que ainda geram problemas endêmicos em nossas sociedades. É inegável que os gregos nos deixaram um vasto legado que vai da Filosofia à Pedagogia, dos princípios da História à Medicina, do Teatro até a Democracia. Muito mais que inovações tecnológicas, os gregos nos deixaram um vasto legado humanístico. Legado este que, ainda hoje, é percebido em nossas sociedades. Mas não apenas louros foram deixados pelos gregos, diversos problemas sociais mantiveram-se presentes até a atualidade, entre eles, como a historiadora britânica Mary Beard (2018) percebe, o machismo, que até hoje gera tantas consequências em nossas sociedades, possui parte de suas raízes na antiguidade grega.

Dos gregos recebemos a Política e a Democracia, mas junto com elas herdamos a exclusão das mulheres (e dos escravizados e estrangeiros) do espaço público. Sendo que a própria divisão entre público e privado é uma herança que recebemos dos gregos. Ao passo que de um lado temos a esfera pública enquanto lugar da ação, do encontro dos homens livres que se governam, do outro, a esfera do privado, enquanto o lugar do labor, da casa, das atividades voltadas à sobrevivência (FERRAZ JUNIOR, 2003, p.134)¹.

É a partir deste legado que este trabalho pretende traçar as suas bases. Entendendo que mesmo na complexa estrutura social grega havia espaços para resistências. Que mesmo em uma sociedade com tamanha subjugação das mulheres algumas vozes foram destoantes. Vozes estas que ecoam até hoje e mobilizam diversos grupos de mulheres a lutarem pelos seus direitos e por mais espaços em uma sociedade marcada pela predominância do masculino.

Desta forma, especificamente, trabalharemos com a figura de Antígona, por entendermos a potência desta personagem para alguns movimentos feministas contemporâneos. Antígona por muitos é entendida como uma mulher forte que desafia as leis do Estado em nome daquilo que ela julga como superior.

¹ Utilizamos aqui justamente uma referência que trata da distinção entre o direito público e o privado como um dos incontáveis exemplos para ressaltarmos a marcação de que a esfera pública é entendida como lugar dos homens, somente estes tradicionalmente possuem o direito, o poder e o privilégio de estarem no espaço público.

Independentemente de suas motivações, a sua transgressão ao modelo de sociedade grego já é um ponto que motiva muitas mulheres a também, nos dias atuais, lutarem contra as injustiças que encontram pelo modelo de sociedade e política impostos.

Muito além de ser um marco para a dramaturgia, a história de uma mulher que transgride as regras, subvertendo as fronteiras entre o espaço público e o privado tornou-se um importante ponto de reflexão social, inspirando diferentes autores e autoras ao longo dos séculos. Assim, em nosso primeiro capítulo iremos falar um pouco mais sobre a importância do teatro na sociedade grega e, de como este, mesmo que de forma indireta, nos mostra o papel político da arte. Antígona não foi a única personagem do universo literário grego a representar a vida das mulheres de seu tempo, mas, foi a personagem que marcou a subversão da ordem patriarcal imposta. Entender a sua história e a da maldição que corre sobre a sua família é entender um pouco mais a própria ideia de formação política do povo grego. A história da família de Édipo, desde que foi escrita, servia como uma alegoria para o perigo que a democracia sofria quando os desejos individuais sobrepujam o desejo coletivo.

Assim, enquanto uma alegoria para o pensamento político, a peça ao longo da história teve diferentes interpretações. Na modernidade, o pensamento filosófico se apropria da história desta personagem ressignificando a dualidade entre Estado e família/indivíduo. Em um momento de consolidação do Estado Moderno, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, separa a família e o Estado enquanto esferas distintas da efetivação da eticidade. Sendo estas divididas em uma relação hierárquica, onde, para se construir esta hierarquia, o superior deve se efetivar dialeticamente a partir da negação do inferior. Assim, para o filósofo, a tragédia de Antígona é a representação artística desta tensão entre o particular e o universal, tensão esta que só encontra uma solução mediadora com o desenvolvimento da modernidade europeia (SCALDAFERRO, 2016). A visão de Hegel sobre Antígona se configura enquanto um marco do pensamento moderno, mas mesmo atualizando e ressignificando a história desta personagem, Hegel ainda está preso aos limites teóricos de seu tempo.

É com a crítica feminista contemporânea que Antígona encontra solo profícuo nos espaços acadêmicos. Diversas autoras ao longo dos séculos XX e XXI buscaram na trágica história recursos para compreender melhor a posição social

que as mulheres desempenham em nossas sociedades ocidentalizadas, assim como formas de subverter a ordem imposta. Destarte, em um segundo capítulo, falaremos um pouco sobre algumas autoras feministas que pensaram a respeito da história de Antígona. Importantes nomes do feminismo francês como Julia Kristeva e Luce Irigaray encontraram em Antígona uma voz de rebeldia contra o sistema patriarcal imposto. Enquanto Irigaray vê na personagem uma figura que busca desempenhar o papel social estabelecido para a mulher, reconciliando assim o mundo masculino e o feminino (IRIGARAY, 2010), Kristeva vê em Antígona alguém que oferece uma resistência “selvagem” à tirania, derrubando assim a própria lógica do Estado e talvez o próprio pensamento político em geral (KRISTEVA, 2010).

Já a filósofa estadunidense, Judith Butler, retoma a obra de Hegel ao pensar na distinção entre Estado e família/indivíduo, ampliando a discussão para as esferas do público e do privado a partir da reconceituação do tabu do incesto em relação ao parentesco. Em “Antigone 's Claim” (2000), Butler nos coloca diante da tensão entre as leis do Estado e o desejo dos sujeitos, este expresso a partir das práticas sociais, mesclando para isto, a visão política a qual Hegel havia tido sobre Antígona com a visão subjetivada de Lacan. Segundo a autora, o ato não permitido de Antígona perturba a própria ordem do parentesco, esta que é pré-condição do humano. Mas o ato cometido por Antígona, ao qual Butler se refere, vai além do de enterrar seu irmão indo de encontro ao édito de Creonte, para a autora, a transgressão estaria muito mais em seu ato de fala. Ao falar em um espaço onde não podia, em uma linguagem da qual estava excluída, ela gera um quiasma no vocabulário das normas políticas. Ao romper com as normas de parentesco e assim com a própria estrutura social, Antígona torna-se alguém “cujo ato de fala é um crime fatal, mas essa fatalidade excede sua vida e adentra o discurso da inteligibilidade como sua própria fatalidade promissora, a forma social de seu futuro aberrante, sem precedentes” (BUTLER, 2014, p.114). Ou seja, rompendo com a estrutura discursiva ela abre espaços para novas possibilidades de discursos, novas possibilidades de vidas a serem vividas a partir do ato performativo da fala.

Mas a crítica feminista não está completamente ausente dos movimentos sociais. Em um curso de automanutenção dialética, os movimentos feministas e a academia se nutrem mutuamente. Como nos diz Butler:

A teoria feminista nunca é totalmente distinta do feminismo como movimento social. A teoria feminista não teria conteúdo se não houvesse movimento, e o movimento, em suas várias direções e formas, sempre

esteve envolvido no ato da teoria. A teoria é uma atividade que não fica restrita à academia². (2004, p. 175, tradução nossa)

Desta maneira, Antígona também se faz presente na luta de diversos movimentos de mulheres. No terceiro capítulo falaremos um pouco mais sobre como a distinção entre as esferas públicas e privadas foram fundamentais na fundação e construção de nossas sociedades ocidentalizadas. Das rupturas nos limites do público/privado a partir da importância dos movimentos sociais, dos protestos, das manifestações e das marchas na luta pela construção de um modelo social mais justo. Assim como o papel das emoções dentro destes movimentos. Ao colocar sua moralidade e suas emoções sobre a fria racionalidade do Estado, Antígona não quebra apenas a lei promulgada por Creonte, mas sim todo o aparelho do Estado. Portanto, a partir de uma análise bibliográfica de autoras que pesquisam a divisão entre as esferas públicas e privadas a partir de um prisma feminista, defendemos aqui que os estudos feministas ao repensarem estes temas como categorias de análise nos dão novas possibilidades para os movimentos que buscam outras formas de se pensar a política.

Quando mulheres se levantam contra a tirania do Estado, a voz desafiadora de Antígona ecoa. Quando no final do século XIX, primeiramente na Inglaterra e se espalhando por vários cantos do mundo, mulheres se organizaram para reivindicarem o direito ao voto, temos Antígonas. Assim como um pouco de Antígona está na União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas que, em 1917, em nosso país, proclamavam a dolorosa situação das mulheres nas fábricas e nas oficinas. Há muito de Antígona quando em 1977 as mulheres na Argentina desafiaram o Estado ditatorial em busca de saber onde estavam seus filhos desaparecidos. Assim como há Antígona na icônica imagem da indígena Kaiapó Tuíra, que levanta seu facão contra um homem do Estado em 1989, em Altamira, lutando por seu direito à terra. Antígonas são as Vadias que marcharam em 2011 exigindo respeito e liberdade aos corpos. “Se o medo se espalhar e todos ficarem em silêncio, nossa democracia estará em perigo”, as palavras de Anna Ohnweiler, fundadora do grupo Vovós Contra a Direita (2018), que atua na Alemanha contra a ascensão do neozismo, ecoam como as de Antígona. Ecoa também quando o

² No original: “Feminist theory is never fully distinct from feminism as a social movement. Feminist theory would have no content were there no movement, and the movement, in its various directions and forms, has always been involved in the act of theory. Theory is an activity that does not remain restricted to the academy.” (2004, p. 175).

movimento liderado por mulheres, “Flower Power” (2020), luta contra a ditadura de Lukashenko em Belarus, onde, por mais opressão que sofram, as manifestantes não reagem com violência. “A revolução virá na voz de mulheres”, é o que gritam nas ruas as mulheres paquistanesas (2020) que, mesmo durante uma pandemia, tomam as ruas das principais cidades contra o patriarcado e a violência que sofrem, em um país que é considerado o sexto mais perigoso para as mulheres no mundo. Antígonas que nas redes sociais se manifestam contra seus agressores com #NiUnaMenos ou #MeToo.

Em diferentes períodos, espaços e meios, mulheres não aceitaram a dominação masculina sobre seus corpos e suas vidas. Desafiando a lógica social, estas mulheres reivindicaram seus espaços, seus direitos e sua própria voz, se colocando como agentes em um mundo que ainda trata as mulheres como inferiores. Assim, vemos que o clamor de Antígona não foi atendido, mas seu espírito também não se apagou com o passar dos tempos. Quando uma mulher se coloca contra a voz masculina que a oprime, temos um pouco de Antígona, se reinventando e reinventando assim a própria estrutura social e política. Antígona sozinha não mudou o mundo, mas devemos acreditar que o mundo de hoje é um pouco mais acolhedor para as mulheres do que aquele em que viviam na época de Sófocles. É claro que o mundo não é um lugar unívoco e homogêneo, ainda hoje as disparidades econômicas e sociais criam diferentes obstáculos para mulheres de diferentes regiões. Não podemos pensar que nossas mulheres do Sul Global detêm os mesmos privilégios e passam pelas mesmas opressões que as do Norte, mas, de maneira geral, percebemos que aos poucos, a vida das mulheres tem ficado menos penosas e tido avanços no decorrer da história. Grande parte destes avanços se deram pela luta incansável de mulheres que diante da opressão não se calaram, muitas destas, como Antígona, pagaram com suas próprias vidas por seu ato desafiador.

Antígona desafiou sozinha o aparato do Estado representado por Creonte, mas ao longo do tempo percebemos que juntas as mulheres possuem mais força. Somando vozes em coro, seja nos parlamentos, nas ruas ou nas redes sociais, as mulheres conseguiram promover profundas mudanças no tecido social, ampliando assim os seus direitos e melhorando a sua qualidade de vida. Ao redor de todo o globo, cada vez mais mulheres descobrem e se redescobrem dentro do feminismo.

Em janeiro de 2017, milhares de mulheres foram às ruas para se manifestarem contra o então presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, este ato aumentou consideravelmente as buscas pela palavra “feminismo” na internet, sendo que esta se tornou a palavra do ano segundo o dicionário da editora Merriam-Webster's. Em um mundo cada vez mais conectado, mais mulheres ganham espaço para soltarem suas vozes. Mesmo que a internet tenha embaralhado a distinção entre público e privado, produzindo um novo conjunto de práticas sociais que não se enquadra facilmente no modelo social que organiza nossa compreensão do público e do privado (MIGUEL; MEIRELLES, 2018), esta traz consigo um importante espaço de debate e de mobilização, com um alcance cada vez maior devido à pandemia causada pela COVID-19. A arena pública está cada vez mais acessível diretamente a nós na palma de nossas mãos. Estas mudanças comportamentais agem sobre o todo o corpo social, não sendo diferente em relação ao feminismo. De um espaço de chamamento para a luta, ou, até mesmo, de um novo modelo de “Marchas Virtuais”, a internet vem transformando rapidamente nossas relações com o mundo em que vivemos. Mas estas transformações não apagaram o espírito combativo de Antígona, pelo contrário, a internet vem propiciando cada vez mais mulheres a se encontrarem nos feminismos. O que antes era restrito às universidades e aos grandes centros urbanos, hoje ecoa sonante pelos quatro cantos de nosso planeta.

Este trabalho, assim, de forma interdisciplinar, utilizando-se da pesquisa bibliográfica como metodologia, busca compreender melhor as relações entre o teatro grego e, mais especialmente, Antígona, com os movimentos feministas contemporâneos. Como, apesar dos milênios que nos separam, a transgressão desta personagem ainda ecoa e mobiliza mulheres ao redor do mundo a também quebrarem as regras do jogo social vigente. Em “O privado invade as ruas”, última parte desta tese, vamos analisar como esta personagem influenciou os movimentos feministas contemporâneos, principalmente conectando a trágica personagem com a Marcha das Vadias.

Judith Butler, logo no começo de “O Clamor de Antígona” (2014) reflete sobre qual seria o papel do feminismo em um momento em que este busca o apoio e a autoridade do Estado para implementar seus objetivos políticos. Assim, a autora se pergunta se o legado de Antígona havia se perdido em meio às tentativas contemporâneas de reformular a oposição política como protesto legal e de buscar a legitimação do Estado.

É no final dos anos 80 e por toda a década de 90 que o movimento feminista se “institucionalizou”, posicionando-se além da sociedade civil e adentrando as mais variadas instituições. Neste período também se percebe discursos em relação ao fim do feminismo; ideias de que o movimento estaria desmobilizado, despolitizado e cooptado, abundavam nas fileiras feministas (ALVAREZ, 2014). Mas, é justamente neste momento em que algumas pregavam o “fim do feminismo” que, para além do modelo de feminismo “institucionalizado”, coletivos feministas e outras expressões menos estruturadas ganham espaço, surgindo diversos coletivos organizados de forma informal e em modelo horizontal. É neste momento que o modelo hegemônico do feminismo dá lugar a um campo plural, tendo a “diversidade” entre os discursos mais proeminentes, abrindo espaço para o que Alvarez vai chamar de “terceiro momento do feminismo”, indo além dos campos institucionalizados e tecnocráticos, abrindo as barreiras dos movimentos sociais para um novo campo discursivo de ação. É nesse “terceiro momento” que surgem movimentos como a Marcha Mundial das Mulheres, a Marcha das Vadias, a Marcha das Mulheres Negras, a Marcha das Margaridas, a Marcha do Orgulho LGBT, entre tantos outros. Estes que abrem espaço para coletivos autônomos e de formações horizontais, movimentos que transpassam barreiras nacionais caracterizando-se como coletivos abertos que abarcam pessoas de diferentes cores, classes sociais, sexualidades e gêneros. É também neste período que o universal dá lugar ao particular e suas diversidades de demandas, abrindo-se cada vez mais para diferentes agentes dentro dos movimentos sociais.

Antígona, em seu clamor, nos mostra que é necessário pensarmos o mundo para além da lógica universalista do Estado, este que é formado por indivíduos concretos e não sujeitos abstratos, nos dando vestígios de como as normas podem ser repensadas. Desta maneira, buscamos nos movimentos feministas pequenas formas de “desobediência civil” (TIEFENBRUN, 1999) contra um Estado que, na maioria das vezes, é injusto e antidemocrático. Movimentos estes que, assim como Antígona, levantaram sua voz diante das injustiças e clamaram para que essas pudessem ser ouvidas.

Desta forma, a partir da análise bibliográfica de autoras feministas que tiveram Antígona como seu foco de estudo, observamos como esta personagem foi vista de diferentes formas ao longo da história e, como seu ato de transgressão, pode ser encarado a partir de inúmeros vieses.

Compreender a história de Antígona a partir da crítica feminista é também compreender melhor a própria história do pensamento ocidental e de como este pensamento tem sido alterado nos últimos anos a partir da revisão dos cânones epistemológicos. Antígona não ficou presa no seu tempo, sendo reinventada cada vez que uma mulher se insurge contra o modelo patriarcal vigente. Desta forma, o seu estudo não remete a um saudosismo exacerbado e a uma hiper valorização do passado, mas sim em um desejo de mudança. Assim como Antígona lutou pela ruptura da norma vigente, também buscamos aqui formas de encontrar esta ruptura, buscando no passado fragmentos que possam nos auxiliar na construção de uma contemporaneidade mais justa e solidária, onde as mulheres possam ter suas vozes ouvidas em todos os espaços.

Fanny Söderbäck se pergunta como nós, mulheres e homens modernos podemos aprender com Antígona? Uma política feminista que se volta para essa heroína ancestral pode ser progressiva ou está fadada a romantizar o passado? Para ela, sempre e onde as liberdades civis estão em perigo, quando os direitos ou a existência dos povos indígenas são ameaçados, quando revoluções estão em andamento, quando ocorrem injustiças - onde quer que ela seja necessária, Antígona aparece. Mas este eterno retorno de Antígona não é um sinal de que precisamos de novos imaginários? Se ela é convocada em tempos de turbulência política e mudança, a própria repetição de sua história não é uma indicação da natureza estática dos assuntos políticos? E deveríamos nós, como feministas, realmente nos voltar para uma heroína do passado em nossas tentativas de formular um futuro diferente? Para estas indagações, Söderbäck busca no texto de Catherine Holland (2010) algumas respostas, segundo ela, Holland sugere que o que podemos aprender primeiro e principalmente com a figura de Antígona é precisamente a importância de evitar uma idealização de figuras passadas e a necessidade de, em vez disso, desenvolver uma política feminista baseada na nossa especificidade de nosso próprio tempo e nosso futuro por vir (SÖDERBÄCK, 2010, p.4).

Antígona é revisitada pela teoria feminista, esta que trouxe novamente esta personagem ao espaço de discussão, refletindo sobre a sua história e buscando no passado uma melhor compreensão do momento atual. Mas a teoria não está presa aos espaços acadêmicos, neste mundo conectado, ela extrapola os círculos de estudos, adentrando cada vez mais na sociedade de maneira geral. A personagem da tragédia grega não apenas mobilizou estudiosas, mas também engajou diferentes

mulheres para lutarem por seu espaço em uma sociedade em que ainda o patriarcado se faz vigente. Assim, este trabalho pretende interconectar academia e movimentos sociais, refletindo sobre o papel de Antígona na mobilização de diferentes movimentos feministas que encontraram na filha de Jocasta uma inspiração para a luta.

Analisando movimentos como as Madres de la Plaza Mayo que, assim como Antígona, buscavam enterrar seus mortos; ou como a Marcha das Vadias, que levaram a público a exigência do respeito aos seus corpos, estes que durante séculos foram do domínio do privado, desafiando assim a norma vigente; ou até mesmo como o 8M, movimento de mulheres que mobilizaram suas lutas em prol de mais direitos e liberdades para as mulheres, este trabalho busca em Antígona fontes de inspiração para estes movimentos de mulheres que rompem com o modelo cindido entre público e privado, levando suas reivindicações às ruas, às redes sociais, às mídias e a todos os espaços onde até muito pouco tempo atrás não se podia ouvir as vozes destas mulheres.

“Companheira, me ajuda, que eu não posso andar só. Eu sozinha ando bem, mas com você ando melhor!”. Este é um dos muitos coros entoados pelo 8M, juntas as mulheres conseguirão mudar o mundo, para um lugar onde o cuidado e os afetos se façam tão presentes ou até mais presentes que a simples lógica masculinista. Talíria Petrone, no prefácio da edição brasileira do livro “Feminismo para os 99%” parafraseia a célebre frase de Karl Marx evocando: “Mulheres de todo o mundo, uni-vos!” (2019, p.22). É com esta ode à união que seguimos firmes e caminhando unidos para a construção de um mundo em que todos, todas e todes em suas individualidades, possam ser respeitados e ouvidos.

2 REVISITANDO ANTÍGONA: A IMPORTÂNCIA DE LER OS GREGOS

Em seu vasto legado cultural, os gregos nos deixaram inúmeras obras literárias e peças de teatro que nos ajudam a compreender um pouco mais desse povo que viveu tantos milênios antes de nós. Inúmeras personagens legadas pela literatura dos gregos ainda hoje fazem parte de nosso imaginário coletivo. Entre estas, algumas personagens femininas são figuras presentes nas teorias feministas contemporâneas. Exemplos de mulheres que lutaram contra o status quo da sociedade em que viviam e que se tornaram modelos para a luta feminista contra o patriarcado em nossas sociedades atuais. Desta forma, neste capítulo analisaremos de forma breve algumas passagens sobre estas personagens para compreendermos melhor o papel que as mulheres desempenhavam no teatro grego e, mais especificamente, a história de Antígona. Personagem que se tornou um marco para as teorias políticas e psicológicas, adentrando aos estudos feministas e nos mostrando novos caminhos para pensarmos nossas sociedades atuais.

Como parte da herança que os gregos nos deixaram, a Literatura e o Teatro nos mostram grandes exemplos para compreendermos melhor a complexidade daquela cultura. Estas formas de expressões artísticas vão muito além do mero entretenimento. A literatura, além de nos servir como fonte de prazer, é também uma fonte histórica que nos aproxima um pouco mais deste universo tão longínquo, mas, ao mesmo tempo, tão próximo de nossa atualidade.

Desde a obra de Homero, podemos ter indícios do papel que a mulher desempenhava dentro da literatura grega. Com fortes personagens femininas, as obras atribuídas a Homero nos trazem perspectivas de como compreender um pouco melhor as relações de gênero na Grécia arcaica:

Homero às vezes não hesita em apresentar as mulheres como mais perspicazes e inteligentes do que os homens. Arete é mais esperta que Alcínoo, Helena que Menelau, Clitemnestra (de forma brutal) que Agamêmnon. Na verdade, houve poucos períodos da literatura européia em que as mulheres foram retratadas com uma avaliação tão franca quanto na *Iliada* e na *Odisséia*. Homero os apresenta sem adulação ou desprezo, sem romantismo ou misticismo, simplesmente como outro tipo de ser humano que é de certa forma mais forte e de certa forma mais fraco que os homens³. (STANFORD, 1963, p.45, tradução nossa)

³ No original: "Homer does not hesitate at times to present women as more perceptive and intelligent than men. Arete is cleverer than Alcinous, Helen than Menelaus, Clytaemnestra (in a brutal way) than Agamemnon. In fact there have been few periods of European literature when women have been portrayed with such a frank appraisal as in the *Iliad* and *Odyssey*. Homer presents them without

Mas apesar de diversos autores e autoras afirmarem um certo papel de poder atribuído às mulheres em Homero, ainda é possível perceber o quanto estas estavam limitadas ao espaço privado, tendo sua voz pública raramente ouvida. É o que percebe Mary Beard (2018, s.p.) em um diálogo logo no início da Odisseia entre Penélope e seu filho Telêmaco. Logo no Canto I, verso 355, Telêmaco fala à sua mãe:

Agora volta para os teus aposentos e presta atenção
aos teus labores, ao tear e à roca; e ordena às tuas servas
que façam os seus trabalhos. Pois falar é aos homens
que compete, a mim sobretudo: sou eu quem manda nesta casa. (trad.
Frederico Lourenço. 2003, p.35)

A partir desta fala, Beard afirma que desde que começaram as provas escritas da cultura ocidental, percebe-se que as vozes femininas não eram ouvidas na esfera pública. Muito além do apagamento feminino, para Homero, fazia parte do amadurecimento masculino, aprender a assumir o controle do pronunciamento público e também silenciar as mulheres (2018, np).

A autora salienta que apesar de termos herdado certos pontos da cultura grega não devemos creditar toda nossa construção cultural apenas aos gregos, esta afirma que:

Essa não é a ideologia peculiar de alguma cultura distante. Talvez distante no tempo. Mas quero sublinhar que essa é uma tradição do discurso associado ao gênero – e a teorização do discurso relacionado ao gênero – da qual, direta ou, com mais frequência, indiretamente, somos ainda herdeiros. Não exageremos. A cultura ocidental não deve tudo aos gregos e romanos, nem em relação à fala nem a qualquer outra coisa (graças aos céus por isso, pois nenhum de nós gostaria de viver num mundo greco-romano). Há em nós todo tipo de influências, diferentes e antagônicas, e nosso sistema político tem alegremente derrubado muitas das certezas de gênero da Antiguidade. Persiste, entretanto, o fato de nossas próprias tradições de debate e discurso público, suas convenções e suas regras, continuarem à sombra do mundo clássico. As modernas técnicas de retórica e persuasão formuladas no Renascimento foram explicitamente recolhidas de antigos discursos e manuais. (2018, np)

Esta afirmação nos coloca que, mesmo que indiretamente, parte de nossa cultura atual ainda carrega traços do legado cultural grego, principalmente no que concerne aos atos políticos, entendendo aqui política não apenas enquanto processos institucionalizados, mas sim como todo o sistema de ordenamento que rege a vida humana na *pólis*, ou seja, todas nossas relações com a vida pública e coletiva.

adulation or contempt, without romanticism or mysticism, simply as another kind of human being who is in some ways stronger and in some ways weaker than men.” (STANFORD, 1963, p.45).

É importante salientar que as narrativas homéricas retratam a Grécia de seu tempo. Que o que compreendemos hoje enquanto Grécia antiga faz parte de um amadurecimento civilizacional que levou séculos. Que se estende desde o século XII a.C. até aproximadamente o século I a.C. Seria imprudente de nossa parte pensar que nestes onze séculos de civilização, a cultura tenha se mantido estática. Além do mais, a maior parte das contribuições culturais atribuídas aos gregos são do período conhecido como Clássico, que perdurou do século V ao século IV a.C., também conhecido como século de Péricles. Período marcado pelo apogeu da civilização grega, principalmente pelo desenvolvimento econômico e cultural verificado em Atenas.

A localização geográfica também é importante quando falamos da Grécia Antiga, pois, na maioria das vezes, quando nos referimos às conquistas gregas, estamos falando do ocorrido na cidade-Estado de Atenas. Em sua tese de doutorado, Lilian Sais nos coloca:

Quando pensamos na Grécia Antiga, há de se ter em mente que as diversas cidades-Estado, de origens étnicas diferentes, possuíam uma organização social própria e, portanto, um tratamento distinto no que diz respeito às mulheres. Desse modo, embora sejam escassos os dados que temos hoje sobre o tema, é bastante provável que cada origem étnica – a dórica, a lébio-eólica, a jônica, entre outras – tenha experimentado uma rotina distinta para o universo feminino. É óbvio que a sociedade que gerou a *Ilíada* não é exatamente a mesma sociedade que gerou a *Helena* de Eurípides. Nós sabemos muito mais sobre a sociedade que gerou a *Helena* de Eurípides do que sobre a sociedade que gerou a *Ilíada* e a *Odisseia*. (SAIS, 2016, p.16)

Desta maneira, é impossível pensarmos a Grécia enquanto uma cultura unívoca, da mesma forma que é impossível pensar que os diferentes grupos étnicos que viviam na região não tenham formado diferentes culturas, assim como estas, não tenham tido influências de diferentes povos que habitavam o mar Egeu e o Mediterrâneo.

Muito além da contribuição de Homero, inúmeras foram as figuras femininas que povoam a literatura e o teatro grego, de deusas à ninfas, de aristocratas à plebeias. O riquíssimo universo literário grego nos presenteou com uma série de personagens que até hoje habitam nosso imaginário, personagens estas que nos ajudam um pouco mais a compreender as relações dentro desta sociedade. Também é importante destacarmos que a dimensão literária não se configura como um retrato fiel da vida cotidiana das mulheres comuns no seio da sociedade grega. Como exemplo podemos tomar a análise que John Gould faz da posição social que

as mulheres detinham na Atenas do século V a.C. Segundo ele, o teatro ateniense da era clássica se configurava mais como uma “estilização da vida social” do que um retrato fiel da situação das mulheres em Atenas. Partindo da análise de como as mulheres eram retratadas na literatura, como elas apareciam nas leis atenienses e, a partir de como as mulheres eram citadas em discursos públicos e registros mortuários, Gould percebe que, embora possuam conexões, não necessariamente as leis atenienses coincidem com os costumes da cidade e, a visão da mulher na literatura não se constituiria enquanto um retrato fiel nem do que é encontrado nas leis e nem na situação concreta da mulher dentro da comunidade (1980). Em suas palavras:

Melhor, como poderíamos supor, já que na literatura imaginativa da Atenas clássica temos o que parece ser uma apresentação altamente articulada e proeminente, não marginal, das mulheres e de seu papel na sociedade: neste mundo, ao que parece, as mulheres falarem e compartilharem o centro das atenções com os homens. Mas isso é uma miragem [...]⁴ (1980, p.39, tradução nossa)

Outro ponto o qual devemos levar em conta na obra Gould é o fato de que os modelos de uma sociedade feitos pela maioria dos etnógrafos acabam sendo modelos derivados da porção masculina dessa sociedade. Os fragmentos que nos restam da cultura grega são quase em sua totalidade escritos por homens e para homens. Na Atenas Clássica, quem escrevia as leis eram homens, os mesmos homens que nos deixaram sua literatura. Desta forma, o que Gould percebe, é que há uma certa “masculinização” perceptível das mulheres nas tragédias gregas. A própria estrutura do teatro grego corrobora com este modelo masculinizado, onde eram atores homens atrás de máscaras que representavam, inclusive, os papéis femininos. Assim, é como se as personagens femininas no teatro grego fossem como “homens em drag” (p.57), uma estilização da vida social a partir da ótica masculina. Desta maneira, as “tensões relativas ao comportamento, virtude, vícios e sentimento religioso das mulheres eram discutidas (indiretamente) nas comédias e tragédias – mesmo se de uma perspectiva sempre masculina, é claro” (ROSENFELD, 2014, p.189).

Mas, apesar das ressalvas colocadas anteriormente, não devemos descartar o teatro e a literatura como fontes, mas sim, entendermos que quando buscamos

⁴ No original: “Better off, as we might suppose, since in the imaginative literature of classical Athens we have what seems to be a highly articulate and prominent, not marginal, presentation of women, and their role in society: in this world, it seems, women 'speak' and share the centre of attention with men. But this is a mirage [...]” (GOULD, 1980, p.39)

discutir a posição social das mulheres na antiguidade não devemos cair na simplificação excessiva de algumas questões e nem nos pautarmos em apenas um restrito número de dados em relação ao objeto pesquisado. Mesmo se tomarmos o teatro e a literatura como exemplos fiéis da realidade social do mundo grego, percebemos que dentro deste grupo limitado de dados, há diversas contradições e modelos diferentes em textos distintos. Mesmo na obra de um único autor, é possível encontrar diferentes modelos de personagens femininas, se tomarmos a obra de Eurípedes como exemplo, percebemos que Medeia é diferente de Helena. Personagens repletas de ambiguidade que mostram o quão ambígua, na imaginação masculina grega, é a polaridade entre masculino e feminino.

E em meio a esta ambiguidade, encontramos inúmeros exemplos de representações femininas que nos mostram que não há um modelo unívoco de ser mulher presente na literatura dos gregos. E, dentre estes exemplos, alguns se sobressaíram e se mantêm presentes até os dias atuais no imaginário coletivo ocidental. Se tomarmos a psicanálise, percebemos que inúmeras personagens da literatura grega são responsáveis por nomearem complexos e atitudes emocionais presentes na nossa formação enquanto indivíduos, assim, Electra, Jocasta, Cassandra e tantas outras, são tomadas enquanto alegorias comportamentais da vida, mostrando-nos que, mesmo de maneira indireta e não intencional, os gregos ainda atuam e possuem um certo poder em relação às nossas vidas cotidianas.

Mas existe algo que é unívoco e consoante entre a literatura e a vida cotidiana dos gregos. É inegável que os gregos construíram sua sociedade sobre um modelo patriarcal, modelo este que, em grande parte, silenciava e excluía a voz feminina. Historicamente sabemos que os gregos não foram os responsáveis pela criação do modelo patriarcal (GIMBUTAS, 1991), mas contribuíram para a difusão deste modelo nas culturas ocidentais. Os gregos foram agentes de um profundo desenvolvimento político, mas, ao difundir este modelo, foi difundido juntamente, o patriarcado arraigado na política. Como exemplo deste modelo político baseado no patriarcado, tomemos o diálogo Mênon de Platão, em que o proeminente general resume assim as virtudes:

Em primeiro lugar, se desejas saber o que é virtude do homem, aqui a tens: ser capaz de bem dirigir o Estado; e, quando estiver administrando, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, sempre evitando o mal para si mesmo. Se queres saber qual a virtude da mulher, não é difícil dizer que ela deve bem administrar a casa, cuidar da família, e sempre obedecer ao marido. (PLATÃO, 1996, p.45)

Este modelo que dividia as esferas pública e privada foi difundido por todo o ocidente, forjando e moldando nossas sociedades e, desta forma, nossas relações sociais mais íntimas.

Mas, como dito anteriormente, não há motivos para crer que não houve nenhuma resistência na construção e manutenção deste modelo. É impossível pensarmos que as mulheres da sociedade grega foram subjugadas durante séculos sem ao menos se manifestarem. Retornando à literatura vemos inúmeros casos, como o de Ismene, de mulheres que foram mais subservientes ao sistema patriarcal, mas, ao mesmo tempo, vemos vozes destoantes que, de alguma forma, conseguiram, em algum momento, se sobrepor ao sistema e fazer com que suas vozes fossem ouvidas.

Como exemplo destas vozes, podemos tomar a comédia de Aristófanes, *Lisístrata*, onde a personagem que dá o nome à peça, com seu caráter forte, lidera um grupo de mulheres que, de forma democrática, decidem começar uma greve de sexo com o intuito de forçar uma negociação de paz entre Esparta e Atenas. Considerada notável por fazer uma exposição extemporânea das relações sexuais numa sociedade dominada pelos homens, *Lisístrata* nos mostra, a partir dos olhares masculinos, tanto de seu autor, quanto de seus atores e de sua audiência, a difícil situação política que se encontrava Atenas e toda a Grécia em decorrência da Guerra do Peloponeso. A forma de comédia não tira a importância dos tópicos discutidos por Aristófanes, para David Stuttard: “As comédias não eram apenas engraçadas; eles eram de natureza intensamente política, muitas vezes usando o véu do humor para fazer comentários sérios sobre questões importantes do cotidiano.” (2010, p.01, tradução nossa)⁵. Ao lermos esta comédia devemos levar em conta o contexto político pelo o qual passava Atenas neste período, 411 a.C., provavelmente apresentada pela primeira vez nas Lenéias, um dos festivais atenienses sagrados em homenagem ao deus Dionísio, a peça se passa poucos anos depois de que uma porção considerável da população masculina ateniense foi morta na guerra da Sicília, desta forma, muitas mulheres ficaram viúvas e suas famílias foram severamente modificadas, pois, segundo as leis de Atenas, quando

⁵ No original: “Comedies were not just funny; they were intensely political in nature, often using the veil of humour to make serious comments about important issues of the day.” (STUTTARD, 2010, p.01)

uma mulher ficava viúva a sua tutela legal era transferida para o parente do sexo masculino mais próximo.

Assim, muito além de uma cômica guerra entre os sexos, Lisístrata nos coloca diante da própria manutenção do Estado Grego e de como o teatro, de maneira geral, trazia à tona discussões pertinentes para o cotidiano dos cidadãos atenienses. O que pode ser percebido entre as linhas 112 e 113 do texto, quando Lisístrata evoca que tanto atenienses quanto espartanos são gregos, que fazem parte do mesmo sangue, que são irmãos que compartilham os mesmos deuses e altares e que por isso devem se unir e não lutarem uns contra os outros (1924, p.108) (nas traduções para o português esta parte do texto não está presente, por este motivo escolhemos aqui a clássica tradução de Benjamin Bickley Rogers). Mesmo sem conhecer o futuro, Aristófanes já previa que a desunião e as guerras entre os gregos trariam a sua derrocada diante de invasores estrangeiros.

Lisístrata assim reforça a ideia de que o teatro para os gregos ia muito além do mero entretenimento. Mesmo sendo uma personagem fictícia, ela nos coloca a própria dimensão da política no mundo dos gregos, quebrando as barreiras entre ficção e realidade. Mesmo que de maneira tímida, Lisístrata aborda importantes questões de gênero. Longe de poder ser tomada como uma heroína para o movimento feminista, a personagem apenas reitera a divisão social e sexual presente na cidade de Atenas. O fato de as mulheres ocuparem a Acrópole e discutirem democraticamente o destino político, pode trazer a falsa impressão de uma crítica de gênero trazida por Aristófanes, como se este defendesse que as mulheres deveriam ocupar estes espaços tradicionalmente masculinos. Mas Lisístrata não propõe nenhuma mudança no papel que as mulheres devem exercer na cidade, deixando implícito assim a manutenção do sistema sexo/gênero. Ao nos colocar esta “transgressão” feminina, Aristófanes nos remete ao quão cômico seria as mulheres ocupando os espaços públicos. Nas palavras de Ana Maria César Pompeu:

Mas as mulheres tomando a Acrópole ateniense e fazendo uma greve de sexo é um quadro exótico, levando-se em conta que elas, na realidade de Atenas, não participavam da cidade, de modo a serem consideradas cidadãs plenas. Embora uma mulher de nascimento cívico fosse também uma cidadã (*politís*), não tinha, em Atenas, nem capacidade judiciária nem direito de propriedade (*egktêsis*). Sua cidadania era latente e se exprimia, por exemplo, quando se tomava a questão da origem legal de seus filhos. (2011, p.77)

Assim, o caráter cômico da peça estaria justamente na transgressão entre o público e privado, como se mulheres discutindo sobre política, sobre questões de guerra e paz fosse algo risível.

Ao explorar o lado cômico da situação, Aristófanes acaba “politizando”⁶ as mulheres, ao pensar que mesmo em uma situação inusitada, as mulheres teriam a capacidade de aconselhar a cidade com um discurso justo. “As mulheres, simbolicamente, humanizaram a Acrópole ateniense, para, em seguida, dela saírem ‘politizadas’” (POMPEU, 2011, p.91). Ao expor a transgressão entre público e privado, Aristófanes também coloca que, dentro da esfera privada, os relacionamentos entre as mulheres e seus parentes masculinos podem ser muito próximos, podendo exibir um alto grau de calor, ternura e preocupação, algo que também pode ser visto em outros textos gregos⁷, como explicitado por Gould (1980).

Mas nem todas as personagens da dramaturgia grega submeteram-se ao papel de subserviência ou aceitaram o modelo imposto pelo status quo patriarcal. Aproximadamente no ano de 442 a.C., um dos mais importantes escritores de tragédia da Grécia antiga, Sófocles, escreve *Antígona* que, embora seja a terceira peça cronológica da chamada “Trilogia Tebana”⁸, foi a primeira a ser escrita. Na peça homônima, a personagem escrita por Sófocles luta pelo direito de enterrar seu irmão morto em batalha.

É importante ressaltarmos que, tanto a história de *Antígona*, quanto a de toda a sua família, já faziam parte do imaginário coletivo grego, estando presente entre os mitos de formação daquela cultura. Não há certeza e nem ao menos pistas de quando estas histórias, vindas da tradição oral, foram criadas, o que se sabe é

⁶ Marcamos aqui a palavra “politizando” com aspas, por entendermos que as mulheres não precisam de nenhuma ação masculina para as politizarem. Mas, em um contexto onde as mulheres não possuíam nenhuma forma de voz política, qualquer ação, mesmo que pequena, pode subverter esta ordem.

⁷ Apesar dos grandes autores clássicos como Xenofonte, Platão e Aristóteles tratarem das relações conjugais a partir apenas da óptica da cidade, de suas leis e costumes, como sendo algo meramente necessário para a sobrevivência e a prosperidade desta, sendo o casamento concebido como um vínculo sem importância, onde seu único valor seria o de fornecer aos Estados e às famílias uma descendência proveitosa, outros autores da Antiguidade Clássica possuem diferentes visões sobre o matrimônio. É o que Michel Foucault coloca em sua *História da Sexualidade*, principalmente sobre a filosofia dos estoicos, onde a formação da família seria um elemento base para a cidade. Em autores como Musonius percebe-se a ideia de que o casamento seria essencial para a comunidade e se dava a partir do companheirismo de vida e da troca recíproca de cuidados. Já Hierocles, assim Epicteto, tratavam o casamento como um dever para com a comunidade, sendo um imperativo universal por ser conforme à natureza e útil a todos. (FOUCAULT, 1977, p. 7-68)

⁸ A Trilogia Tebana é composta por três peças escritas por Sófocles que contam a trajetória de Édipo e a consequência de seus atos, composta cronologicamente por “Édipo Rei”, “Édipo em Colono” e “Antígona”.

que as desventuras da família dos Labdácidas já haviam sido escritas por outros autores e continuaram a serem narradas mesmo após a morte de Sófocles. Já em 467 a.C., ou seja, vinte e cinco anos antes de Sófocles escrever *Antígona*, Ésquilo escreve a peça conhecida como “Sete contra Tebas”, na qual narra a batalha dos filhos de Édipo, Etéocles e Polinices, pelo trono da cidade. A peça faz parte da Trilogia Tebana de Ésquilo, composta por duas peças anteriores, *Laio e Édipo* e, segundo Sommerstein, havia também uma quarta peça intitulada *A Esfinge* que se encontraria cronologicamente entre as duas primeiras (2002, p.23).

Infelizmente, a única que chegou até os dias atuais foi “Sete Contra Tebas”. Para Philip Vellacott, a popularidade de *Édipo Rei* de Sófocles pode ser responsável pelo desaparecimento das peças sobre o mesmo tema de Ésquilo, mas há indícios de que a peça de Ésquilo seguiu, de maneira geral, o esboço da história como a conhecemos. Ainda segundo o autor, outro ponto é importante para pensarmos na peça restante de Ésquilo, segundo ele o texto como conhecemos hoje não é o mesmo deixado pelo dramaturgo, aproximadamente 50 anos após a sua morte, quando a *Antígona* de Sófocles estava entre as peças mais notáveis do repertório ateniense, um novo final foi escrito para a peça de Ésquilo, introduzindo *Antígona* e *Ismene*, assim como a proclamação proibindo o sepultamento de Polinices e o desafio de *Antígona*. Apesar de bem escrito, este espúrio final vai contra a intenção do poeta que era de encerrar a peça com a morte dos dois irmãos, pois, desta maneira, a família seria extinta e só assim a maldição contra os labdácidas estaria completa, sendo o destino das irmãs irrelevantes⁹ (1961, s.p.). Assim, sabemos que não foi Sófocles o primeiro a escrever sobre as desventuras de Édipo e sua família amaldiçoada, mas, com certeza, foi quem imortalizou estes nomes durante toda a história.

A história de *Antígona* deriva da história da maldição de sua família. Assim, percebemos uma evolução no pensamento de Sófocles diante do apresentado por Ésquilo, onde o destino das filhas de Édipo não era relevante para a maldição. Em Sófocles tanto *Ismene* quanto *Antígona* são herdeiras e, desta forma, amaldiçoadas pelos atos de seus antepassados. Podemos supor então que Sófocles, mesmo que

⁹ Segundo Vellacott, a maldição só termina com a aniquilação da família, sem outra possibilidade de reconciliação ou solução para o problema (1961, s.p.). Por este motivo, o destino de *Ismene* e *Antígona* é irrelevante para a história trazida por Ésquilo, já que as mulheres não eram herdeiras da família e, com a morte de seu pai e irmãos, elas passariam para a família do parente homem vivo mais próximo, no caso seu tio Creonte, até o momento de seus casamentos.

na limitação de seu tempo e suas tradições, dava uma maior autonomia para as mulheres, independente de que esta seja para o bem ou para mal.

Assim, para entendermos melhor a trajetória da heroína tebana é necessário que entendamos um pouco mais sobre a maldição que caiu sobre sua casa¹⁰. O bisavô de Antígona foi Lábdaco, neto de Cadmo, o fundador mítico da cidade de Tebas. Em seu reinado, Lábdaco buscou reprimir o culto das bacantes que ganhavam extrema influência religiosa e política na cidade. Por este motivo, teria profanado um altar à Dionísio, o que provocou a fúria das bacantes, que o mataram por esquartejamento, atraindo assim a fúria dos deuses para a sua casa. Com a morte de Lábdaco, o trono de Tebas é passado para o regente e tutor de seu único filho, trono que acaba sendo usurpado. Assim, apoiadores do antigo rei levam seu filho Laio para o exílio em Pisa, onde é recepcionado pelo rei Pélope. Laio sequestra o filho do rei de Pisa, Crisipo, e o leva com ele para Tebas onde o estupra durante uma corrida de biga. Este ato de violência é motivo para mais uma maldição que levaria à derrocada da casa dos Labdácidas.

Após o ocorrido, Laio casa-se com Jocasta, mas recebe a profecia do Oráculo de Delfos de que caso tivesse um filho, este o mataria e se casaria com sua esposa. Em uma noite, embriagado, Laio deita-se com Jocasta onde acabam gerando uma criança, Édipo. É neste ponto que se inicia a Trilogia Tebana escrita por Sófocles. Temendo a concretização da profecia, Laio ordenou que a criança fosse morta, mas esta foi encontrada por um pastor que entrega o herdeiro do trono, Édipo, aos cuidados do rei Pólipo e da rainha Mérope de Corinto. Ao buscar a história de seus pais, Édipo consulta o Oráculo que diz que ele não deveria ir para casa, pois, se assim fizesse, ele mataria seu pai e se casaria com sua mãe. Para evitar seu destino, ele parte para Tebas para fugir de Corinto, a qual julgava ser sua terra natal. No caminho ele encontra Laio que se destinava ao Oráculo, após uma discussão Édipo mata Laio. Ao retornar a Tebas ele vence a esfinge e acaba sendo coroado o novo rei da cidade, se casando com a viúva de seu antecessor, Jocasta. Com Jocasta Édipo teve quatro filhos, Polinice, Etéocles, Ismênia e Antígona.

Tebas está assolada por uma terrível peste, ao consultar o Oráculo, Creonte, irmão de Jocasta, diz ao rei que, para livrar a cidade do flagelo, é preciso encontrar

¹⁰ Casa e família são palavras semelhantes no grego, do *oikós*, palavra dada para casa, deriva *οικογένεια*, a família. Pois a família deriva do espaço que compartilha, é este espaço ligado à terra em que está fixado onde os antepassados são cultuados.

e punir o assassino de Laio. Édipo diz aos tebanos que o criminoso, banido, será maldito para sempre. Ao descobrir que o assassino de Laio era ele mesmo, Édipo cega seus olhos e sua esposa se suicida. Antes de deixar a cidade para o exílio ele presencia a briga de seus filhos pelo trono e os amaldiçoa. Antígona acompanha o pai cego em seu exílio pelos bosques de Colono e fica com seu pai até o momento de sua morte.

Etéocles e Polinice concordam em se alternar no trono da cidade, porém depois do primeiro ano Etéocles se recusa a ceder o lugar para o irmão, que declara guerra para conquistar a coroa, matando-se em uma batalha pelo trono. Ao retornar à Tebas, Antígona fica noiva de Hêmon, filho de Creonte, que se tornara o regente da cidade. Em seu primeiro édito enquanto rei, Creonte dá a Etéocles o direito ao funeral, mas relega ao corpo de Polinice que seja deixado largado à esmo, sem direito aos rituais fúnebres. Quem desrespeitasse a lei de Creonte deveria ser punido com a morte. Antígona vai e enterra seu irmão, indo contra o édito real, é assim que se desenvolve a narrativa do terceiro livro da Trilogia Tebana de Sófocles, Antígona. Por conta de seu crime, a personagem é condenada à morte por seu tio, apesar dos pedidos de súplica da cidade. Antígona se enforca na caverna em que havia sido deixada para morrer. Com isto, Hêmon, ao ver o corpo de sua amada se mata e, por fim, a rainha regente de Tebas também tira sua vida.

Esta verdadeira tragédia grega, onde profanação, estupro, incesto e fratícidio estão presentes, até hoje é um quebra-cabeça difícil de ser montado, pois o que nos resta desta história são alguns fragmentos, que, quando encaixados, nos ajudam a ter uma dimensão de um todo. Como dito anteriormente, duas ou três tragédias de Ésquilo sobre o tema se perderam, nos restando apenas relatos de autores posteriores do que poderia ter sido a história de Laio e da herança de sua casa. Apesar de ricas em detalhes, tanto “Sete contra Tebas” de Ésquilo, quanto a Trilogia Tebana de Sófocles, tratam de alguns momentos da história familiar, encobrendo outros pontos que poderiam nos fazer compreender melhor como se deu esta maldição.

Por estes motivos, quando pesquisamos a mítica história da fundação de Tebas e a maldição sobre a sua família real, sempre encontramos inúmeros empecilhos, pois, por conta de trabalharmos apenas com fragmentos, optamos por escolher determinados assuntos que sobressaem em alguns destes fragmentos. Diferentes autores focam em diferentes pontos da história, assim, é como se sempre

estivéssemos montando “quebra-cabeças”, encaixando narrativas a respeito daquilo que os gregos nos legaram.

Apesar de termos a peça completa de Sófocles, o espúrio tardio e anônimo na tragédia de Ésquilo, assim como outras versões que falam de Antígona. Ainda é difícil compreender uma linearidade nesta personagem, ainda mais que esta suscita diferentes interpretações de seu caráter por autores contemporâneos. Diferentes foram as teorias levantadas a partir da leitura desta obra, tão diversas a ponto de levantar “tão sérios problemas de interpretação sobre os quais continuam a surgir novos estudos — que é caso para perguntar se alguma vez virá a ser cabalmente entendida” (SANTOS, 1995, p.115). Desta forma, ao contarmos um pouco da trajetória desta personagem, é importante entendermos que estamos lidando com certos recortes interpretativos, que não configuram como um consenso na comunidade acadêmica e, que muito menos, podem ser uma tradução fiel daquilo que Sófocles ou seus contemporâneos entendiam como o papel desta personagem.

É impossível termos uma visão completa de uma personagem tão distante temporalmente de nós, o que nos resta é buscarmos em seus fragmentos uma certa unidade, algo que nos ajude a compreender melhor a sociedade que criou Antígona e, desta forma, compreendermos um pouco mais sobre os primórdios de nossa própria sociedade, algo que nos remeta e possa nos auxiliar em nossa construção enquanto sociedade no período atual. É claro que esta busca sempre vai se basear em generalizações e simplificações sobre o tema, pois, a trajetória de Antígona é ambígua e descrita de diferentes formas. Mas o que procuramos buscar aqui, não é a história de Antígona, mas sim, como esta motivou mulheres de diferentes países e em diferentes períodos, a lutarem por seus direitos e assim buscarem um mundo mais igualitário.

Em uma entrevista para a BBC, o escritor irlandês Colm Tóibín nos fala sobre a importância dos mitos gregos para a atualidade. Segundo ele, a relevância dos antigos mitos gregos está justamente porque a estrutura base deles, o conflito, continua presente entre nós. Nós continuamos a viver em um mundo em conflito civil, conflito entre famílias, conflito entre países. Assim, a peça de teatro mais representada no mundo, em qualquer lugar, não é uma das adaptações de Harry Potter e não é Hamlet, nem ao menos foi escrita por Shakespeare. É Antígona! Assim, devemos pensar que Antígona está presente em diversos momentos, como no movimento *MeeToo*, o movimento das mães de desaparecidos na Argentina, as

mulheres contra as guerras nucleares. Ou seja, todas as vezes que mulheres se levantaram contra governos em nome de algo mais antigo e verdadeiro do que éditos, a legislação, o mero poder parlamentar e até mesmo ditaduras. Para o autor, a peça permite às mulheres falarem e também permite às mulheres acusarem. Mesmo tendo acontecido há quase três séculos atrás, nós ainda vivemos naquele mundo, que ainda é o nosso mundo até certo ponto (TÓIBÍN, 2018).

Como uma das peças mais adaptadas no mundo, Antígona ganhou versões de nomes de peso no teatro como Jean Cocteau, Bertolt Brecht, o filósofo Slavoj Žižek, entre tantas outras versões memoráveis. Sempre que o conflito aparece em nosso mundo Antígona, ressurge. É como nos diz Clive Letchford (2017) do departamento de Estudos Clássicos e História Antiga da Universidade de Warwick (Reino Unido), Antígona foi traduzida nos últimos anos de diferentes formas, mas mesmo antes disso, a própria versão escrita por Sófocles também sofreu alterações do mito original, quando o autor alterou alguns detalhes para atingir seus propósitos, algo muito semelhante com o que o autor romano Sêneca fez, pegando a peça de Sófocles e adaptando para as suas intenções. O mesmo acontece com nossos contemporâneos, que pegam a peça e a trazem para a sua própria realidade, colocando nela suas próprias ideias. Mas algo sobressai nas diferentes versões, a antítese entre o rebelde e a autoridade. Isso é o que pode ser visto na versão de Bertolt Brecht, que viveu os horrores da Primeira Guerra Mundial e escreve a sua versão de Antígona baseada na tradução de Hölderlin em 1948, logo após o fim da Segunda Grande Guerra. Assim como a clássica versão de Jean Anouilh, apresentada em 1944 durante a ocupação nazista em Paris. Letchford também cita o trabalho de Seamus Heaney, *The Burial at Thebes*, apresentado em 2004, Seamus é um autor irlandês da região de Derry e sua versão poderia representar a luta pela liberdade contra um Estado opressivo, algo que autor vivenciou na prática, mas, segundo ele, a sua versão é baseada na Guerra contra o Terror promovida pelo então presidente estadunidense George Bush. A própria versão de Colm Tóibín, *Pale Sister*, de 2021, também fala sobre o aumento do autoritarismo nos Estados Unidos sob o governo de Donald Trump. No Brasil, a versão de 1952 do diretor Adolfo Celi traz uma mistura do texto original de Sófocles com a versão de Jean Anouilh, encenada no Teatro Brasileiro de Comédia (TBC) com Paulo Autran como Creonte e Cacilda Becker como Antígona. A memorável Eva Wilma também

viveu Antígona no Grande Teatro Tupi durante os anos de 1970, assim como Andrea Beltrão apresentou sua versão solo da peça em 2016.

Antígona não é uma peça isolada em seu tempo e, sua atualidade, segundo Pires, está justamente na possibilidade da tragédia narrada por Sófocles de se ampliar e se atualizar quando refletimos sobre o emaranhado normativo que controla os sujeitos e o exercício de sua subjetividade. Em suas palavras: “Tomamos a compreensão da razão ética como o pressuposto do equilíbrio de qualquer ação em que a razão se sinta desafiada” (PIRES, 2002, p.8). Desta forma, em cada nova versão a personagem é ressignificada, atualizando o conflito entre o Estado e o indivíduo. Antígona, assim, deixa de ser apenas uma personagem do teatro de Sófocles, ela adentra ao imaginário coletivo ocidental, nos mostrando as nossas próprias falhas estruturais enquanto sociedade. Sempre que percebemos que as rupturas entre Público/Privado, Estado/Indivíduo são fontes de atrito em nossas sociedades, podemos evocar a figura de Antígona enquanto uma defensora das liberdades individuais, liberdades estas as quais defende em uma linguagem desconhecida pela fria racionalidade burocrática do Estado. Antígona defende uma outra forma de nos pensarmos enquanto sociedade, uma forma que dá espaço para que a família, as emoções, os afetos e os laços sanguíneos adentrem às próprias estruturas do Estado, pois, afinal, Estado e Indivíduo não podem ser completamente separados.

Desta forma, esta personagem de tantos milênios atrás ainda é capaz de nos mostrar novos caminhos para a política, ou, ao menos, nos mostrar que o caminho que a política seguiu desde o tempo dos gregos não é e não deveria ser o único modelo possível de política. Em sua luta por enterrar o irmão, Antígona se torna um marco para tantas lutas contra a autoridade do Estado, um Estado que se esquece que é formado por indivíduos e de que é para eles a única razão de sua existência.

3 O FEMINISMO REVISITA ANTÍGONA

Inúmeros são os relatos ao longo da história de mulheres que se insurgiram contra o sistema patriarcal e fizeram suas vozes serem ouvidas no espaço público. Mulheres que desafiaram o sistema vigente e conseguiram, de certa forma, marcar seus nomes em nossa história. Já no século XVIII as reivindicações femininas aparecem na literatura com nomes como o Olympe de Gouges (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, de 1791) e Mary Wollstonecraft (*A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects*, de 1792). Mas apenas começamos a compreender o feminismo enquanto um movimento unificado a partir do final do século XIX, com a luta de mulheres por melhores condições de trabalho nas fábricas, por igualdade nos direitos contratuais e à propriedade privada, pelo direito ao divórcio e pelo fim dos casamentos arranjados, mas principalmente pela busca por direitos políticos, especialmente o direito ao sufrágio.

É na segunda metade do século XX que o feminismo consegue adentrar os campos acadêmicos, com a publicação de “O Segundo Sexo” de Simone de Beauvoir (1949) e com um número cada vez maior de mulheres nas cadeiras universitárias, suas vozes e reivindicações passam a fazer cada vez mais parte, mas não sem resistências, dos ambientes universitários. E com essa insurgência dos discursos femininos e feministas ressurgem também a figura de Antígona. Diversas foram as autoras feministas que retomaram as discussões a respeito desta personagem a fim de repensar as estruturas sociais e epistemológicas vigentes. Ao se apropriarem dos discursos masculinos anteriores sobre Antígona, estas autoras repensam as próprias bases do pensamento ocidental e de como a exclusão das mulheres em nossa história nos deixou marcas profundas.

Neste trabalho vamos nos aprofundar principalmente na leitura feita por quatro importantes teóricas do feminismo a respeito de Antígona. Estas quatro, escolhidas por sua importância nas discussões a respeito do tema, mas principalmente, por terem se debruçado de forma efetiva a respeito da tragédia de Sófocles. As obras de Luce Irigaray, Julia Kristeva, Judith Butler e Catherine A. Holland, apesar de suas diferenças teóricas, possuem diversos pontos de aproximação, mas também rupturas e novas formas de se pensar o como Antígona

influenciou o pensamento ocidental e como ela abre para novas formas de interpretações sociais.

Assim, este capítulo vai abordar e trazer os principais pontos que estas autoras trabalharam em seus textos sobre Antígona, buscando compreender melhor como as teorias feministas se apropriaram da personagem e a trouxeram para as discussões contemporâneas a respeito do papel da mulher em nossas sociedades. Após esta primeira leitura, buscaremos brevemente, a partir da discussão feita por diferentes pesquisadoras e pesquisadores, compreender o quanto as leituras sobre Antígona podem ser ambíguas, podendo despertar diferentes visões a respeito do que esta personagem pode significar no contexto atual.

3.1 LUCE IRIGARAY: A ETERNA IRONIA DA COMUNIDADE

Irigaray é uma importante linguista, psicanalista e filósofa feminista belga que, juntamente com Hélène Cixous, Catherine Clément e Julia Kristeva criaram o movimento chamado de “*Écriture féminine*”. Partindo da secção do feminismo psicanalítico, as chamadas “feministas francesas” baseiam suas teorias na linguagem e no seu impacto social, em que o papel da mulher no universo discursivo seria atravessado pelo modelo de linguagem patriarcal. Desta forma, estas autoras buscavam um tipo de escrita não inscrita na ordem simbólica falocêntrica, este que fosse movido por experiências do corpo transpostas para o meio social.

Na busca de questionar a lógica da identidade e da diferença, as feministas francesas buscavam suas bases principalmente nas teorias de Foucault, Derrida, Freud e Lacan. Segundo Cossi:

De Foucault, provém a desestabilização da unidade a-histórica atribuída ao corpo; de Derrida, a noção de falocentrismo e a estratégia da desconstrução. Com a Psicanálise, a relação é conflituosa: se por um lado celebra a premissa do inconsciente como instância a minar a coerência do sujeito da Filosofia e a interpelação da linguagem na constituição do sujeito sexuado, por outro denuncia o que julgava serem as pilastras patriarcalistas que aparentemente firmariam seu arsenal teórico – daí também a utilidade das ideias derridianas. (2019, p.320)

Destes autores partem as bases teóricas de Irigaray, cuja a obra é imersa na história da filosofia, indo dos pré-socráticos aos pós-estruturalistas. Nos anos de 1960, Irigaray participa ativamente dos círculos lacanianos, mas, em 1974, com a publicação de sua tese “*Speculum: de l’autre femme*”, Irigaray é expulsa da *École*

Freudienne de Paris fundada por Lacan, o que não a impediu de ganhar notoriedade nos estudos feministas dentro e fora da França (COSSI, 2019, p.321).

De forma resumida, a teoria criada por Irigaray se baseia na questão do capital e da mercadoria de Marx, para demonstrar que as mulheres são tomadas enquanto mercadorias sendo produtos de troca entre os homens. Para a autora, a mulher é reduzida a seu valor de troca e o seu valor físico desaparece. Irigaray acentua a divisão sociedade/natureza, afirmando que: o valor de troca seria definido pela sociedade, enquanto o valor físico seria determinado pela própria natureza. Ao delatar a espoliação da mulher ela coloca em xeque não apenas questões econômicas, legais e morais, mas também como o sistema patriarcal formata a linguagem, esta que dá bases a nossa ordem cultural e social e tem o domínio monopolizado por homens.

Irigaray entende o feminino como um ponto cego do discurso filosófico, este que estaria na base também dos discursos psicanalíticos. Segundo ela, a polarização binária da diferença faria parte do maquinário patriarcal, neste modelo o homem seria identificado com o significante fálico, enquanto a mulher não seria passível de representação por conta própria, ou seja, a mulher não seria entendida em seus próprios termos, mas sempre a partir do que o homem dita o que ela deve ser, isto é, o negativo dele. Nas palavras de Cossi:

Repete-se então toda uma tradição: se ao homem concerne a nobreza do mundo das ideias, a figura da mulher é associada à matéria, carne e natureza, só lhe sendo possível aproximar-se do status de sujeito ao assimilar aspectos da masculinidade, e não a partir de suas especificidades. (2019, p.322)

Em *Speculum: de l'autre femme* (usamos aqui a edição estadunidense de 1985), a autora defende que existe um cerne masculino que perpassa toda a história da filosofia, este que se configura como a própria tradição filosófica. Desta forma, ela propõe que a linguagem feminina deva se basear na diferença, não precisando assim pressupor as distinções masculinas. Este modelo de linguagem criaria uma filosofia de múltiplos que se unem em um “universal particular” (COELHO, 2018, p.28).

Para este trabalho, focaremos no ensaio *The Eternal Irony of the Community*, publicado inicialmente como um capítulo em *Speculum: de l'autre femme*. Este ensaio marca o início de seu interesse ao longo da vida pela figura de Antígona, personagem a qual ela retorna repetidamente e que vê enquanto forma

ilustrativa de aspectos-chaves de sua filosofia da diferença sexual. Ao articular uma crítica feminista com a dialética hegeliana, Irigaray sugere que esta se baseia em um sistema de dualidade e oposição. Segundo ela, essa lógica dicotômica atinge seu ápice na discussão feita por Hegel sobre Antígona, em que a relação entre os sexos é concebida em termos de uma oposição polar e um deve superar o outro para que o movimento dialético prossiga, perdendo-se assim nesta jornada não apenas a especificidade da subjetividade feminina, mas também a possibilidade de as mulheres reivindicarem sua individualidade. Desta forma, a mulher é reduzida a uma mera doadora de sangue que dá ao homem a vitalidade de que ele necessita para atingir a universalidade¹¹. Nas palavras de Fanny Söderbäck:

A tumba onde Antígona morre passa a representar o próprio espaço em que a feminilidade é sacrificada e perdida, e essa tumba conseqüentemente também se torna a caverna em que a matéria-materna – reprimida, inconsciente e muda – é arrastada pelas águas do esquecimento, abrindo caminho para o verdadeiro Espírito¹². (2010, p.7, tradução nossa)

É a partir da alegoria do sangue que Irigaray desenvolve sua leitura de Antígona. Segundo ela, o propósito que move os parentes consanguíneos à ação é o de cuidar de seus entes mortos (bloodless), seu dever inerente é garantir o sepultamento, transformando assim um fenômeno natural em um ato espiritual. Cabe à mulher, esta que é guardiã do laço de sangue, reunir o homem em sua figuração final, para além da turbulência da vida contingente e dos momentos dispersos de seu Ser-aí. Desta forma, o homem é elevado à paz da universalidade, enquanto a mulher, por essência, tem que assumir continuamente, independentemente das circunstâncias, enterrar este cadáver, para que assim o homem possa atingir seu estado puro. Irigaray defende que a morte é meramente a universalidade da essência consciente do eu. Desta forma, a mulher assume esse

¹¹ A leitura de Irigaray sobre a obra de Hegel em alguns momentos é um pouco simplista, sem pensar na complexidade da obra do autor. Segundo Maria Borges, para Hegel Antígona simboliza a etnicidade sensível que se opõe à etnicidade do Estado. A visão que Hegel tem de Antígona é positiva, como aquela que enuncia a possibilidade de ir contra as normas do Estado. Assim, Antígona segundo Hegel, é uma figura que representa a moralidade subjetiva que irrompe, prematuramente, no mundo grego. Antígona figuraria como a subjetividade da moralidade. Nas palavras de Borges: “Ainda que seja designada como subjetividade sensível - o termo sensível referido como uma naturalidade que marca essa subjetividade -, ela não deixa de ser subjetividade, termo que, em Hegel, liga-se à capacidade de julgamento moral. Minha interpretação mostra que ela representa a irrupção prematura da subjetividade (enquanto capacidade de julgamento moral), num mundo onde isso não era ainda possível” (2009, p.103).

¹² No original: “The tomb where Antigone dies comes to represent the very space in which femininity is sacrificed and lost, and this tomb consequently also becomes the cave in which the maternal-material—repressed, unconscious, and dumb—is washed away in the waters of oblivion, making way for true Spirit.” (IRIGARAY, 2010, p.7).

ser morto em seu próprio lugar ao retornar a si mesmo, um ser que é universal, reconhecidamente, mas também singularmente destituído de forças, vazio e submetido passivamente aos outros. É ela que deve colocar seu parente de volta ao útero da terra e, desta forma, reuni-lo com a sua individualidade, reassociando-o também com a comunidade religiosa. Em suas palavras: “Este dever supremo constitui a lei divina, ou ação ética positiva, no que diz respeito ao indivíduo”¹³ (2010, p.100, tradução nossa).

Em contrapartida a lei divina, as leis humanas atribuem um significado negativo ao individualismo e todos aqueles que persistem em seguir os ditames deste, devem ser ensinados pelo governo a temer um mestre: a morte. Nas palavras de Irigaray: “*o culto dos mortos e o culto da morte* seriam, assim, o ponto de encontro entre a lei divina e a lei humana. E também aquele ponto onde, pelo menos no nível ético superior, a relação entre homem e mulher é possível”¹⁴. (2010, p.101, grifo da autora, tradução nossa). Mas este relacionamento de forma pura só pode ocorrer entre irmão e irmã, pelo fato de compartilharem o mesmo sangue. É neste sentido que a família de Édipo seria um exemplo, visto que a mãe é também sua esposa, o que remarcaria os laços de sangue entre os filhos dessa união.

Para Hegel, a partir do sangue, mesmo que seja por um instante, irmão e irmã se reconheceriam como um só. Neste ponto, a substância (ética) do matriarcado e do patriarcado coexistiriam, contribuindo mutuamente com sua própria subsistência, em um momento de paz, dado em uma relação sem desejo. Um momento onde a guerra dos sexos não existiria. Segundo Irigaray, este seria um momento mítico, onde a ideia hegeliana já seria o efeito de uma dialética produzida pelo discurso do patriarcado. Se configurando como uma fantasia consoladora, uma trégua na luta entre adversários desiguais, criaria uma ilusão de uma bissexualidade assegurada para cada um na conexão e na passagem, de um para o outro, de cada sexo. Mas, no entanto, ambos os sexos, masculino e feminino, já se renderam a um destino que é diferente para cada um. Este não é o caso, como Hegel admite, quando afirma que o irmão é para a irmã aquela possibilidade de reconhecimento da qual ela está privada como mãe e esposa, mas não afirma que esta situação é

¹³ No original: “This supreme duty constitutes the divine law, or positive ethical action, as it relates to the individual” (IRIGARAY, 2010, p.100)

¹⁴ No original: “*the cult of the dead and the cult of death* would thus be the point where divine law and human law join. And also that point where, at least on the higher ethical level, the relationship between man and woman is possible.” (IRIGARAY, 2010, p.101)

recíproca. Para Irigaray, “isso significa que o irmão já foi investido de um valor para a irmã que ela não pode retribuir, a não ser consagrando-se ao seu culto após a morte”¹⁵ (2010, p.102, tradução nossa).

Certamente, na obra de Sófocles que, segundo Irigaray, marca a ponte histórica entre matriarcado e patriarcado, as coisas não são tão claras. Por um lado, o sangue não é mais puro: o pai, pelo menos por um tempo, era rei; o rei, assim, afirma seus direitos de pai, bem como a cumplicidade entre o poder da família (patriarcal) e o do Estado. Desta forma, a tragédia representa o castigo decorrente do gosto por sangue. Por outro lado, o privilégio do nome próprio ainda não é puro: o poder do nome do pai, caso seu direito já estivesse em vigor, deveria ter impedido Édipo de cometer assassinato e incesto. Mas não é isso que acontece.

Na Antígona de Sófocles temos dois exemplos opostos de mulheres, de um lado Ismene como uma representação perfeita da ideia de ser “mulher”, com sua fraqueza, seu medo, sua obediência submissa, suas lágrimas, loucura, histeria, tudo isso que é recebido com desprezo por parte do rei. Este que a pune com a reclusão no palácio, a casa, lugar destinado às mulheres que são privadas de sua liberdade de ação. Por outro lado, temos Antígona, para quem as coisas são menos simples. Esta precisa pagar por seu ato insolente com a própria morte, pois, caso contrário, poderia usurpar a masculinidade do rei. Ela não se rende à lei da cidade, de seu soberano, do homem de família representados na figura de Creonte. Desta forma, ela prefere morrer virgem ao invés de sacrificar os laços de sangue abandonando o filho de sua mãe aos cães e abutres. A morte por seu ato é um castigo menor do que o de recusar à lei divina, seu ato não tem nenhuma relação com os crimes vulgares dos homens, por este motivo ela se gaba, declarando publicamente que preferia a morte a abdicar de seus deveres. Assim, não há nada a ser dito entre ela e o rei, para Antígona, ela só deve explicações para os seus, os descendentes de Cadmo. “Pelo menos em voz alta. Dessa forma, ela se torna a voz, a cúmplice do povo, dos escravos, daqueles que apenas sussurram secretamente sua revolta contra seus senhores.”¹⁶ (2010, p.103, tradução nossa). Seu destino é padecer sozinha, sem amigos, sem marido. Embora não sinta culpa por seu ato, ela sente

¹⁵ No original: “this means that the brother has already been invested with a value for the sister that she cannot offer in return, except by devoting herself to his cult after death” (IRIGARAY, 2010, p.102)

¹⁶ No original: “At least out loud. In this way, she becomes the voice, the accomplice of the people, the slaves, those who only whisper their revolt against their masters secretly.” (IRIGARAY, 2010, p.103)

que carrega o fardo do fatal casamento de sua mãe. Ela está condenada e não tem escapatória por consentir em uma punição que não mereceu. Desta forma, ela antecipa o seu decreto de morte, repetindo sobre si o ato assassino de sua mãe, é esta identificação com a mãe que a move à ação. Mas como a mãe e a esposa devem ser distinguidas? Este é o paradigma terrível de uma mãe que é ao mesmo tempo esposa e mãe de seu marido. Antígona nunca se torna completamente uma mulher, mas, ao mesmo tempo, ela não é tão masculina quanto poderia parecer se vista de um ponto de vista exclusivamente fálico, pois seu ato de enterrar o irmão foi motivado pela ternura e pela pena (2010, p.103). Podemos perceber neste ponto novamente a visão essencialista de Irigaray, pois esta coloca a ternura e a pena como características femininas ou, ao menos, enquanto características femininas a partir de um ponto de vista exclusivamente fálico, ou seja, a partir da visão criada por um modelo masculino.

Na figura de Creonte, o modo de ação do governo permanece o mesmo, assim como Antígona ele está sozinho, mas é detentor do instrumento da lei e, apesar de estar desesperado, afirma que todo o poder é apenas dele. Apesar de sua força frágil, ele defende seu privilégio de ser a única salvaguarda da palavra, verdade, inteligência e da razão. Creonte detém o poder, mas é um poder vazio de conteúdo, pois este não deriva diretamente da substância do sangue, assim sendo, a sua lei é apenas uma lei do sangue coagulado na condição de semblante: o Ego.

Segundo Irigaray, a leitura de Hegel se dá por uma nostalgia desesperada por um retorno ao passado, um tempo em que espécie e gênero ainda não existiam, um período em que a unidade e a individualidade simplesmente aconteciam. Desta forma, se dá na relação entre irmão e irmã. Mas o que Hegel não leva em conta, é de que o feminino pode se reconhecer no masculino que, portanto, supostamente a assimilou, mas o inverso não é necessariamente verdadeiro. Assim: “se Antígona dá provas de uma bravura, de uma ternura e de uma raiva que lhe libertam as energias e a motivam a resistir ao exterior que a cidade representa para ela, é certamente porque ela digeriu o masculino”¹⁷ (2010, p.105, tradução nossa). Assim, esse momento só poderia ocorrer de forma parcial e apenas no período em que a irmã

¹⁷ No original: “if Antigone gives proof of a bravery, a tenderness, and an anger that free her energies and motivate her to resist that outside which the city represents for her, this is certainly because she had digested the masculine” (IRIGARAY, 2010, p.105).

está de luto por seu irmão, tempo suficiente para devolver a masculinidade que ele havia perdido na morte.

O equilíbrio do sangue já havia sido perturbado, alterado, dissolvido, onde a relação não se dá de maneira igual entre homem e mulher, irmão e irmã. Mas, enquanto a irmã continua em sua unidade viva, ela pode ser a base auto representativa daquela substância, o sangue, que o irmão assimila para retornar a si mesmo, assim, ela é o espelho vivo, a fonte que reflete a crescente autonomia do mesmo. Ela é o lugar privilegiado em que o sangue e sua aparência se (con)fundem, embora ela própria não tenha o direito de se beneficiar desse processo.

Assim, macho e fêmea são cada vez mais separados, na medida em que a mulher, segundo Irigaray, perde seu sangue em hemorragias cíclicas de forma neutra e passiva, dando a possibilidade para os membros da sociedade de incorporá-la e usá-la para sua própria subsistência. O homem (pai), também se aproveita disso, preservando assim o desenvolvimento de sua individuação, assimilando o outro externo em e para si, reforçando assim sua vitalidade, sua irritabilidade e sua atividade, repetindo a ruptura da troca entre homem e mulher. O momento ético compreendido pela relação harmoniosa entre irmão e irmã, quando a feminilidade e a masculinidade alcançam a universalidade na lei humana e divina, só é possível durante a adolescência onde nenhum dos dois é impelido a agir. Este período, um prolongamento da infância, não pode durar por muito tempo, pois logo percebem que seu igual é também seu pior inimigo, negação e morte. Mesmo sem culpa, o irmão se torna consciente daquela cisão pela qual o outro lado agora é revelado a ele em oposição e inimizade. Assim, se toma consciência de si mesmo no ato, este ato de também ser, ou ter, aquela inconsciência que permanece estranha a ela, mas ainda desempenha um papel principal na tomada de decisão da consciência. Desta forma o ato Antígona é o de tomar consciência de si:

Mas a falta mais pura é a cometida pela consciência ética, que sabia de antemão a que lei e poder estava desobedecendo, ou seja, necessariamente, a falta cometida pela feminilidade. Pois se a essência ética em seu lado divino, inconsciente e feminino permanece obscura, então suas prescrições no lado humano, masculino e comunitário são expostas à plena luz. E nada aqui pode desculpar o crime ou minimizar a punição. E em seu enterro, em seu declínio para a ineficácia e puro pathos, o feminino deve reconhecer toda a medida de sua culpa.¹⁸ (2010, p.106, tradução nossa)

¹⁸ No original: "But the purest fault is that committed by the ethical consciousness, which knew in advance what law and power it was disobeying—that is to say, necessarily, the fault committed by femininity. For if the ethical essence in its divine, unconscious, feminine side remains obscure, then its

Nos deparamos aqui com um círculo vicioso em um único sistema silogístico, pois, o inconsciente, embora permaneça inconsciente, ainda assim deve conhecer as leis de uma consciência. Neste sistema, o masculino pode refazer o caminho de sua própria lei discursiva, mas também é seu papel prescrever a lei para a mulher porque ela não pode ter conhecimento (dela) para ela mesma. Mas, segundo Irigaray, o fato de que, idealmente, cada um é inconsciente e consciente não impede, na prática, que o consciente seja identificado como masculino, enquanto o inconsciente permanece fixo no lado feminino. Isto implica que a masculinidade, no homem e possivelmente na mulher, será, até certo ponto, capaz de “dialetizar” suas relações e a submissão identificatória com o materno, incluindo uma negatização da singularidade feminina. Mas isto não se aplicaria a feminilidade, pois esta não tem consciência de nenhuma diferença entre si e o materno, ou mesmo o masculino. Desta forma, a mulher carece da operação de afirmar seu vínculo singular e universalizável com o seu próprio ser.

A mulher, para Irigaray, não possui nenhum discurso para sua “especularização”¹⁹ específica que lhe permitiria se identificar consigo mesma, impossibilitando assim o seu retorno ao self. Desse modo, ela precisa se libertar do processo especular que a detém, para poder sair de si. “Portanto, a mulher não toma parte ativa no desenvolvimento da história porque ela nunca é outra coisa senão a opacidade ainda indiferenciada da matéria sensível, o estoque (de) substância para a superação de si, ou ser como o que é, ou o que ele é (ou era), aqui e agora”²⁰ (2010, p.108, tradução nossa). Desta forma, a mulher não atinge o processo enunciatório do discurso da História, mas permanece como sua servidora, privada de si, alienada neste sistema de discurso, buscando algum indício de si mesma, de seu próprio ego, mas esta busca se dá apenas em um outro, este que é sempre masculino, pois pertence a ele o direito de fala. Assim, a mulher em seu trabalho a

prescriptions on the human, masculine, communal side are exposed to full light. And nothing here can excuse the crime, or minimize the punishment. And in its burial, in its decline into ineffectiveness and pure pathos, the feminine must recognize the full measure of its guilt.” (IRIGARAY, 2010, p.106).

¹⁹ Irigaray em *Speculum of the other woman* utiliza como alegoria a imagem do espécuro, objeto que é utilizado para afastar as paredes vaginais facilitando a visualização do colo uterino no exame ginecológico, mas é também de espécuro que temos a palavra “especular”, que significa algo como estudar algo com atenção, pesquisar, tornar visível. Assim, ela brinca com as palavras buscando uma teorização sobre o feminino, mas sobre um feminino essencial baseado na vagina.

²⁰ No original: “Hence, woman does not take an active part in the development of history because she is never anything but the still undifferentiated opaqueness of sensible matter, the store (of) substance for the sublation of self, or being as what is, or what he is (or was), here and now.” (IRIGARAY, 2010, p.108)

serviço do outro, desse outro masculino, garante a ineficácia de qualquer desejo que seja especificamente seu. A mulher então, é apenas a passagem que serve para transformar os caprichos não essenciais de uma natureza ainda sensível e material em vontade universal.

Como guardiã do sangue, a mulher seria responsável pela autoconfiança da masculinidade, da comunidade, do governo, sendo o que une os homens, mas se mantém reprimida e inconsciente. Isso nos permite entender por que a feminilidade consiste essencialmente em colocar o homem morto de volta ao útero da terra e dar-lhe a vida eterna. Ao esquecer de si mesma, a mulher pode preservar ao menos a alma do homem e da comunidade de se perder e esquecer. Para o morto (bloodless), é nesse momento que encontra a essência em seu estado mais geral.

A leitura de Antígona feita por Irigaray parte de uma visão essencialista, para a autora, o ato de enterrar seu irmão é decidido pela própria essência da personagem, de seu processo de subjetivação no seio da sociedade enquanto mulher. Assim, Antígona apenas realiza aquilo que era destinado a ela, enterrar seu irmão é cumprir o seu papel predefinido enquanto mulher. Esta predefinição é ainda mais acentuada pela relação incestuosa da qual ela é fruto, onde o sangue é duplamente marcado. É nesta marca de sangue que une irmão com irmã que Irigaray compreende que está inscrito o ápice da relação ética, onde a irmã, ao enterrar seu irmão morto realiza sua tarefa essencial diante da lei divina, dando ao irmão a possibilidade de se reconectar com o ventre da terra, atingindo a universalidade e encontrando a sua essência.

Em sua crítica a Hegel, Irigaray defende que o filósofo parte de uma leitura já impregnada pela visão patriarcal, onde o momento ético da união entre patriarcado e matriarcado não seria possível visto as posições diferenciadas entre irmão e irmã na sociedade. Mas ao elaborar a sua crítica, Irigaray acaba caindo em uma visão essencialista, esta que é duramente criticada por algumas vertentes do feminismo, estas que, em grande parte, decorrem das escolas de pensamento feminista anglo-americanas. Mas não há motivos para pensarmos que a visão essencialista adotada por Irigaray para falar do papel das mulheres diante dos ritos fúnebres seja uma condição eterna e imutável. Apesar da autora utilizar a questão do sangue como elemento base de sua teoria, podemos entender também que são as estruturas sociais que colocam como papel destinado às mulheres o culto aos mortos. A teoria proposta por Irigaray é posterior a de Simone de Beauvoir e é claro que a autora

belga era leitora dessa, como ela mesma coloca no início de *Je, Tu, Nous: Toward a Culture of Difference*:

Que mulher não leu O Segundo Sexo? Que mulher não achou isso inspirador? Como resultado, talvez, não se tornou uma feminista? Simone de Beauvoir foi de fato uma das primeiras mulheres deste século a nos lembrar da extensão da exploração feminina e a encorajar todas as mulheres que tiveram a sorte de encontrar seu livro a se sentirem menos isoladas e mais certas de não serem oprimidas ou deixando-se levar.²¹ (1993, p.9, tradução nossa)

Tanto Beauvoir quanto Irigaray buscam articular o sentido e a possibilidade da subjetividade para as mulheres, levando-as a expor e minar a compreensão da mulher como Outro, o suporte da subjetividade masculina (HOLLYWOOD, 1994, p.158). E, apesar das diferenças sensíveis, as duas pensadoras buscam colocar a diferença sexual como uma questão filosófica (VAN LEEUWEN, 2012, p.474). Assim, podemos entender que Irigaray conhecia a máxima beauvoiriana de que: “Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade...” (1967, p.09), sendo então, a construção social responsável por destinar, em quase todas as culturas, às mulheres o dever de realizar os rituais fúnebres.

As duas autoras são representantes da chamada “segunda onda do feminismo”, não sendo justo cobrar destas autoras que respondam às questões contemporâneas sobre identidade e diferença, colocadas, por exemplo, pela filósofa Judith Butler que, apesar de ser uma grande leitora de Beauvoir e Irigaray, é um dos grandes nomes dentro da perspectiva do “antiessencialismo”, e também de toda teoria queer vindoura. E mesmo pertencentes à segunda onda, há diversas diferenças entre as teorias de Beauvoir e Irigaray. De um lado, O Segundo Sexo oferece uma visão universalista da mulher, representada pelo arquétipo burguês do feminismo²², por outro, Irigaray rejeita notoriamente essa posição de sujeito

²¹ No original: “What women has not read The Second Sex? What woman hasn’t found it inspiring? Hasn’t as a result, perhaps, become a feminist? Simone de Beauvoir was indeed one of the first women in this century to remind us of the extent of women’s exploitation, and to encourage every woman who had the good fortune to come across her book to feel less isolated and more certain about not being oppressed or letting herself be taken in.” (IRIGARAY, 1993, p.9).

²² Para Parker e Van Leeuwen, a análise feita por Beauvoir não apenas toma tacitamente as lutas das mulheres burguesas européias brancas como a forma exemplar de opressão sexista, mas também Beauvoir parece defender um modelo de emancipação que deixa as interseções do sexismo e outras formas de exploração e dominação social sem exame (2018, p.2). Assim, entende-se que o sujeito do feminismo defendido por Beauvoir é situado, sendo por excelência a mulher branca, burguesa e europeia. Mas esta visão não se configura enquanto um consenso, para Thana de Souza, o feminismo de Beauvoir não estaria restrito a um determinado modelo de sujeito, em suas palavras: “Ou seja, é na tensão entre subjetividade – compreendida como transcendência – e facticidade –

universal, afirmando, em vez disso, a irredutibilidade da diferença, sendo frequentemente criticada por essencializar a diferença sexual como um dado irredutivelmente natural. Assim, Irigaray evita o pseudouniversalismo da demanda beauvoiriana por igualdade, mas seu apelo para sexuar a diferença como fundamental e tomar o casal heterossexual como modelo fundamental da intersubjetividade, em última análise, coloca seu projeto dentro dos mesmos parâmetros universalistas, invocando uma certa categoria de mulher que exclui uma crítica mais radical da relação consitutiva entre sexismo, racismo, capitalismo, colonialismo, heterossexismo, cissexismo, capacitismo e outras formas interseccionais de opressão (PARKER; VAN LEEUWEN, 2018, p.3).

Outro ponto onde percebemos a noção essencialista de Irigaray é a sua aproximação, quase mística, com uma ideia de um “sagrado feminino”. Apesar desta não utilizar diretamente este conceito, fica claro em sua leitura sobre Antígona, que coloca o papel da mulher enquanto detentora do sangue e responsável por reconectar o masculino com o “útero da terra”, uma visão que nos remete à ideia de um sagrado ligado ao feminino. Essa ideia de sagrado, que entende a feminilidade ligada apenas a condição menstrual e reprodutiva da mulher, pode ser vista como excludente, pois retira do caráter feminino qualquer possibilidade de ser “mulher” àquelas que não sangram. Excluindo assim todas as mulheres CIS gênero que não têm seus ciclos menstruais regulares por inúmeros motivos e, também, as mulheres trans. Esta exclusão remete diretamente a uma ideia universalista do “ser mulher”, deixando de lado a pluralidade do feminino nas sociedades concretas em que vivemos.

Apesar de todas as críticas contemporâneas à teoria de Irigaray, esta ainda é fundamental quando buscamos ler Antígona. É de sua leitura da obra de Sófocles a partir do prisma hegeliano que esta personagem adentra aos círculos de debates feministas. Mesmo com o seu essencialismo, Irigaray coloca o feminismo e as noções de feminilidade como temas de debate na Filosofia e na Psicanálise. Desta forma, não podemos descartar suas contribuições epistemológicas de forma arbitrária, mas sim, buscarmos em sua teoria aportes que nos façam entender a as

compreendida como imanência – que surge a situação das mulheres, em um equilíbrio instável entre dois elementos que não se identificam mas que, ao mesmo tempo, não se separam concretamente. E é ao utilizar a noção de situação dessa forma que Beauvoir consegue se manter simultaneamente contra o conceitualismo e o nominalismo, assumindo que ao menos provisoriamente “há mulheres”, não porque ser mulher é uma ideia inscrita em um Mundo Inteligível e Eterno, mas porque, ao olhar para a sociedade, podemos constatar que existem categorizações dadas.” (SOUZA, 2018, p.233-234)

transformações do pensamento feminista. Como dizemos na contemporaneidade, Irigaray deu seus passos para que hoje possamos até mesmo criticar a sua teoria, revisando e desenvolvendo novos projetos feministas que atendam às demandas atuais.

3.2 JULIA KRISTEVA: UMA CARTA PARA ANTÍGONA

A obra de Julia Kristeva (Bulgária, 1941) passa pela filosofia, crítica literária, psicanálise, sociologia e linguística. Seu pensamento defende a existência de uma fase entre o nascimento e o ingresso na ordem simbólica, esta denominada semiótica. Apesar de sermos inseridos no mundo da linguagem não perdemos totalmente o aspecto semiótico, possibilitando o uso criativo e revolucionário desta, mas, este aspecto semiótico, acaba sendo retido dentro da ordem simbólica. Uma de suas maiores contribuições é justamente a divisão entre os campos do simbólico e da semiótica, divisão esta que, segundo Kristeva, se dá na fase pré-edipiana. Seu interesse pela linguagem parte muito mais da natureza heterogênea da poética do que sobre um pensamento formal sobre o funcionamento convencional da linguagem. Para ela, a linguagem poética tem efeitos dentro de um contexto histórico e econômico específico (1984). Assim, linguística e psicanálise se misturam em sua obra, trazendo elementos novos a estes dois campos do conhecimento.

Para explicar esta divisão a autora utiliza a ideia do Estágio do Espelho lacaniano, momento mental em que a criança capta a percepção sobre sua unidade corpórea. Por meio de uma identificação com a imagem refletida no espelho e de outra pessoa, entende que ela também é unidade, neste estágio a criança aprende a distinguir entre si e o outro, e entra no reino do significado cultural compartilhado, conhecido como simbólico. Segundo a autora, o simbólico é o espaço no qual o desenvolvimento da linguagem permite que a criança se torne um “sujeito falante” e desenvolva um senso de identidade separado da mãe (1980). É nesse processo de separação que se dá a abjeção, onde a criança deve rejeitar e se afastar da mãe para que possa entrar no mundo da linguagem, da cultura, do significado e do social. Enquanto o domínio da linguagem chamado de simbólico está associado ao masculino, à lei e à estrutura, seu oposto, o semiótico é sempre ligado ao universo feminino. Mas mesmo após o sujeito entrar no campo do simbólico este continua oscilando com o semiótico. Desta forma, não alcançamos uma identidade fixa,

permanecendo constantemente “em processo”. Assim, o sujeito é uma forma inefável e inominável que só se dá a conhecer por meio de seus efeitos.

Mas o adentrar ao campo do simbólico não se dá de maneira igual para meninos e meninas, pois as crianças do sexo feminino continuam a se identificar em algum grau com a figura materna, mantendo uma ligação estreita com a semiótica. Assim, as meninas rejeitam e se identificam simultaneamente com a figura materna e, é desta constante identificação e rejeição, que pode resultar o que Kristeva chama de “melancolia” (1987).

Kristeva defende uma ideia de múltiplas identidades sexuais em contrapartida a um modelo pré estabelecido, sendo criticada por, ao recusar um determinado sujeito do feminismo, recuse o feminismo como um todo. Segundo ela, a linguagem deve ser vista a partir da perspectiva da história e das experiências psíquicas e sexuais particulares, permitindo assim que grupos sociais rastreiem a fonte de suas opressões dentro da própria linguagem usada. Assim, seria perigoso colocar certas identidades coletivas acima das identidades individuais, desta forma, a afirmação política das identidades sexuais, étnicas e religiosas pode ser, em última análise, totalitária.

Um dos conceitos fundamentais para compreender a sua obra é o da “abjeção”. Em seu livro, *Poderes da Perversão*, Kristeva discorre a respeito da repulsa, segundo ela o abjeto refere-se à reação humana a uma ameaça causada pela perda da distinção entre sujeito e objeto, em suas palavras:

Há na abjeção uma daquelas rebeliões violentas e obscuras do ser contra o que o ameaça e que parece vir de um fora ou de um dentro exorbitante, jogado para o lado do possível e tolerável, do pensável. (...) Incansavelmente, como um bumerangue indomável, um polo de atração e repulsão coloca literalmente fora de si quem por ele é habitado²³. (1988, p.07, tradução nossa).

A questão do abjeto está relacionada diretamente com a rejeição da morte, sendo o desvelar do real em nossas vidas, o abjeto representa uma resposta pré-lingual a esta questão, sendo a maneira mais primária de reação. Assim, se tornam abjetos todos aqueles não semelhantes a nós, aqueles que representam algum perigo à nossa ideia de identidade. Desta forma, o abjeto seria uma manifestação do que há

²³ No original: “Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable.(...) Incansablemente, como un búmerang indomable, un polo de atracción y de repulsión coloca a aquel que esta habitado por el literalmente fuera de sí.” (KRISTEVA, 1988, p.07).

de mais primitivo em nossa economia psíquica e que provém de um recalque originário, anterior ao surgimento do Eu.

O abjeto é um não sentido que constantemente nos oprime e um sobressentido que nos escapa, traz em si a violência da lamentação de um objeto que sempre esteve perdido e circula entre a pulsão de morte e a produção de uma nova significação, ele é polo de atração e repulsa que coloca o sujeito fora de si. Do objeto, o abjeto só tem uma qualidade, que consiste no fato de que ele também se opõe ao Eu. Mas, se por um lado o objeto pode sedimentar o sujeito na trama frágil de seu desejo em busca de um significado, por outro lado o abjeto o leva em direção ao lugar onde justamente o significado desmorona. (PORTO, 2016, p.160)

Este conceito é fundamental para que, posteriormente, Judith Butler venha a desenvolver o seu conceito de precariedade (2004, 2009, 2015).

A obra de Kristeva é constantemente perpassada pela psicanálise, o próprio conceito de abjeção, deriva diretamente da obra de Sigmund Freud. Em seu trabalho psicanalítico, a autora debruça-se extensivamente sobre a figura de Édipo, mas, em seu ensaio *Antigone: Limit and Horizon* (2010), Jocasta, a mãe/avó toma espaço para enfatizar o papel desta figura materna quando a autora, pela primeira vez, se envolve em uma discussão extensa sobre Antígona. Kristeva foca no papel ambíguo de Antígona, em sua posição entre mundos (between worlds), pois ela está presa entre a vida e a morte, o público e o privado, dentro e fora. Ela é uma figura ambígua e contraditória que chama nossa atenção para os limites exatamente ao transgredí-los e desestabilizá-los. Nessa posição ambígua é difícil entender qual é o papel que Antígona desempenha, mas embora Antígona morra solteira e sem filhos, Kristeva chama nossa atenção para os momentos misteriosos em que ela espelha Jocasta, observando seu desejo de cumprir a vocação materna de ternura e cuidado; de sublimação (SÖDERBÄCK, 2010, p.12).

De forma epistolar, Kristeva busca criar um diálogo direto com Antígona. Começando seu texto de forma amigável perguntando: “Quem é você Antígona?”. Qual é o papel que Antígona desempenha em sua vida e, principalmente, no ato de enterrar seu irmão? Antígona é uma criança, menina, descendente de Édipo, noiva, virgem, mas também ela desempenha para Hêmon o papel de amante, mas o próprio Hêmon também possui um papel ambíguo na peça, pois além de amante ele é o seu primo e filho de seu inimigo. Este inimigo que é o seu tio materno, a figura tirânica que faz dela uma fora da lei, uma criminosa, uma rebelde. Assim, Antígona oferece “uma resistência selvagem à tirania, que inevitavelmente derruba a lógica do Estado, e talvez até o pensamento político em geral, na medida em que ignora essa

‘individualidade absoluta’ na qual você reside e que reivindica para seu irmão”²⁴. (KRISTEVA, 2010, p.215, tradução nossa).

A partir dos olhos de Creonte, Antígona seria uma pessoa indomável, destemida, rígida, fria e frígida. Mas Kristeva vê justamente o contrário, uma figura caridosa que vem em auxílio dos mortos. Mas não são todos os mortos pelos quais Antígona intercede, ela tem o seu favorito, seu irmão que provém da relação incestuosa entre Édipo e Jocasta. Polinices que, não por acaso, tem seu nome derivado do grego *Poluneikes*, aquele que, como seu próprio nome indica: “é cheio de discórdia”, que se deleita em atacar sua própria cidade, um anarquista que quer destruir a sua própria família. Mas isto não impede Antígona de ser caridosa de sua própria maneira.

Antígona está dividida, cindida em sua ambiguidade, como ela mesmo se define “criminosamente pura” (SÓFOCLES, 2016, p.11), uma criminosa piedosa, ou, na tradução de Kristeva, uma criminosa, mas de forma religiosa. A ambiguidade entre amor e morte está no caminho desta personagem. Uma figura insondável e indefinível, para esta personagem falta uma identidade fixa em sua própria autenticidade, fugindo de si mesma ao criar suas próprias leis. “Em sua insolente autonomia de filha de Édipo transgressor, você sabe de antemão que está excluída da justiça política, ou seja, das normas humanas.”²⁵ (KRISTEVA, 2010, p.217, tradução nossa). Mas não significa que ela não as conheça, e é isso que Creonte não aceita, o fato de alguém se atrever a desafiar a lei, não por ignorância, mas para encontrar a morte em plena consciência.

Kristeva se pergunta se Antígona é como é por ser fruto de incesto, ou seria pelo fato de ser mulher. Mas, ao menos, sua recusa à vida não está diretamente ligada à pulsão de morte nos modelos freudianos, não partindo de uma agressividade viril ligada a ambos os sexos, esta que erotiza vida e morte sob o pretexto do desejo. A indiferença com a vida, pelo menos aqui é um ato de resistência.

Por ser tecido por laços incestuosos e sobreposições, o mundo dos labdácidas é dominado pela busca obsessiva do *auto* e do *homo*. Um mundo que

²⁴ No original: “a wild resistance to tyranny, which inevitably topples the logic of the State, and perhaps even political thought in general in so far as they ignore this ‘absolute individuality’ in which you take up residence and which you claim for your brother.” (KRISTEVA, 2010, p.215).

²⁵ No original: “In your insolent autonomy as a daughter of Oedipus the transgressor, you know in advance that you are excluded from political justice, which is to say from human norms.” (KRISTEVA, 2010, p.217)

parece não conhecer o outro, exceto como estranho, assassino ou instigador de guerras civis. Dessa relação incestuosa a mesmice circula ininterruptamente no mesmo sangue e só se reflete na reciprocidade, produzindo uma imagem inversa através da relação de parentesco reversível que compartilham uma identidade que é móvel, problemática e virtual. E nesse labirinto de identificação e desidentificação, o *homo* insiste mais na semelhança do que na identidade (*auto*), por este motivo, Antígona se torna equivalente a seu irmão Polinices, que por sua vez é equivalente a seu pai Édipo (ambos filhos de Jocasta), assim, ela toma para si a sua virilidade pela qual, seu tio Creonte a reprovará, sendo ele próprio um irmão, mas para a mãe de Antígona: o irmão de Jocasta.

Jocasta é um ponto crucial nessa história, em sua volta gira a busca pelo *auto* e o *homo*. Ela, a mãe, é a única que persiste na própria identidade porque é mãe de todos. É dela que provém o sangue materno, este que produz identidades amorosas e assassinas porque, como o sangue, esses irmãos estão condenados à procriação e à carnificina, nunca um sem o outro. As identidades confusas destes irmãos do “mesmo sangue”, produzem uma irmandade incestuosa que não pode manifestar a sua autonomia na semelhança a não ser derramando sangue partilhado numa guerra entre irmãos. Desta forma Antígona, está estrangulada pelo cerco da família incestuosa, presa nessa mesmice, entrelaçada entre *auto* e *homo*, condenada à regeneração e ao assassinato, pior que isto, ao suicídio, pois matar um só corpo do mesmo sangue no labirinto consanguíneo de equivalências é matar a sua “mesmice”, matar a si significa também o suicídio da família. É neste ciclo de guerras interfamiliares sem fim que morrem Etéocles e Polinices, mas também Hêmon paga com a vida por este ciclo inexorável de gerações mortais, de sangue materno.

“Este fato implícito, que tece o trágico tecido de Antígona, deve ter inevitavelmente levado alguém – necessariamente uma mulher, descendente de Jocasta – a mudar o curso do destino, cortando o fio da inextricável descendência de *auto* e *homo*.²⁶” (KRISTEVA, 2010, p.2020, tradução nossa). A morte seria a solução para Antígona, esta morte que é a única situação em que a espécie humana, com toda a sua astúcia, manifesta sua impotência fatídica. Seu próprio nome renega uma possível descendência, Anti-gone (anti-geração), ao se opor ao

²⁶ No original: “This implicit fact, which weaves the tragic fabric of Antigone, must have inevitably led someone—necessarily a woman, a descendent of Jocasta—to change the course of fate by cutting the thread of the inextricable descent of *auto* and *homo*.” (KRISTEVA, 2010, p.2020)

gonê ela se recusa a produzir descendentes. Não como uma blasfêmia contra o lugar materno nem como matricídio, se contentando em repudiar a maternidade ela atinge certa semelhança com Jocasta, a partir da mesma lógica de auto e homo do qual é fruto. Sua própria morte enforcada na caverna remete à morte por enforcamento de sua mãe.

Assim, Antígona toma o lugar de sua mãe deliberadamente, em seu desejo de se reunir com sua família na morte ela encara o suicídio, não de forma melancólica (KRISTEVA, 1987). “Antígona triunfa sobre Jocasta ao tirar-lhe o filho, no qual não encontra o sábio cego de Colono, mas sim um Édipo discordante, finalmente apaziguado na forma de um bebê morto”²⁷. (KRISTEVA, 2010, p.221, tradução nossa). De forma antinarcisística, sem autoerotismo, em uma desvinculação radical, Antígona escapa das neuroses da humanidade. Mas ela não atinge o divino, pois sua soberania é meramente humana, embora totalmente humana. No lugar da mãe, “Antígona dá à luz um universo imaginário: ela compensa a perda de sua própria família recriando o mundo imaginário em que a vida é possível no limite [...]”²⁸ (KRISTEVA, 2010, p.222, tradução nossa). Suponhamos que o que Antígona clama do fundo de sua tumba nupcial não seja mais do que uma verdade historicamente datada: a do trágico advento do indivíduo na rede sufocante de uma família incestuosa que ainda não descobriu como se submeter à proibição do incesto. Segundo Kristeva:

A história do vocabulário indo-europeu demonstra que a identidade do Eu [Soi propre], fundamento do Indivíduo livre, só pode constituir-se fora das linhas da linhagem familiar, apenas nas alianças exogâmicas das relações consanguíneas. Assim, a raiz sânscrita “swe” da qual derivamos *soi* (em francês), *self* (em inglês), *svoy* (em russo) e assim por diante, tem seu equivalente grego em “aliado/relativo” (*étes*) e em “ética” (*éthos*)²⁹. (2010, p.224, tradução nossa)

Assim, as leis da sociedade, quaisquer que fossem naquele tempo, deveriam substituir e proteger contra os costumes incestuosos dos clãs familiares. Mas não

²⁷ No original: “Antigone triumphs over Jocasta in taking her son from her, in whom she does not find the blind sage of Colonus, but rather a discordant Oedipus, finally appeased in the form of a dead baby.” (KRISTEVA, 2010, p.221)

²⁸ No original: “Antigone gives birth to an imaginary universe: she makes up for the loss of her own family by recreating the imaginary world in which life is possible at the limit [...]” (KRISTEVA, 2010, p.222).

²⁹ No original: “The history of Indo-European vocabulary demonstrates that the identity of the Self [Soi propre], the foundation of the free Individual, can only be constituted outside of the lines of familial lineage, only in the exogamous alliances of consanguineous relations. Thus, the Sanskrit root ‘swe’ from which we derive *soi* (in French), *self* (in English), *svoy* (in Russian), and so forth, has its Greek equivalent in ‘ally/relative’ (*étes*) and in ‘ethics’ (*éthos*).” (KRISTEVA, 2010, p.224)

tinham o poder de romper os trágicos enredos em que a identidade buscava se construir por si mesma.

É neste ponto que se encontra a força do Deus criador do monoteísmo que vai substituir o sacrifício e o auto sacrifício pelas proibições separativas, garantindo a emergência do sujeito no homem. É a partir dessa mudança histórica em que o *self* só se determina diante do Outro, garantindo assim a perpetuação da alteridade. Acabando com a mesmice consanguínea da família, esta que era, de certa forma, matriarcal. A partir do mandamento “Não matarás!”, proíbe o derramamento de sangue, este sangue necessariamente impuro, com o intuito de estimular, por meio das mães, a perpetuação da linha paterna dos pais para os filhos. É do cristianismo que provém a ideia de que a experiência da mortalidade pode não ser o fim da vida, mas sim a coabitação permanente da morte na temporalidade dos vivos. A partir da alegoria da paixão da Cruz, onde o Filho ao morrer desce ao inferno apenas para reacender ao seu lugar à direita do Pai, assim age Antígona, sepultada como resultado de seu desejo de se juntar ao seu irmão/pai. Com demasiada frequência, esta aventura colocou o fardo da cruz sobre o corpo feminino. Não obstante, encorajou o desenvolvimento espiritual ou sublimatório das mulheres que acompanham a história do Cristianismo. Nas palavras de Kristeva:

A fantasia incestuosa agora confessada é sublimada e finalmente aliviada nesta nova promessa judaico-cristã que o mundo grego desconhecia: o Amor do Outro que elege e perdoa. A partir desse momento, a pulsão de morte não é mais solenemente trágica; agora insere o trágico como a outra face do amor³⁰. (2010, p.225, tradução nossa)

Assim Kristeva conclui seu texto, a partir do papel da maternidade, pois, longe de ser uma relíquia do passado, a universalidade de Antígona ressoa na vida psíquica das mulheres de hoje:

Eu sugeriria que além da família “clássica” – aquela que respeita a proibição do incesto, voluntária ou involuntariamente, que foi afastada do dogma judaico e cristão através da secularização, e que é infinitamente reconstruída sob a pressão de técnicas reprodutivas, a emancipação do “segundo sexo” e a mistura de diversas tradições religiosas e culturais (como Judith Butler discute em *Antigone’s Claim*) – a dimensão antropológicamente universal da *solidão feminina* confrontada com o impulso de desvinculação [*déliaison*] ainda se torna evidente hoje em observação clínica, bem como no comportamento social. Solidão e desvinculação [*déliaison*] não necessariamente rejeitam a maternidade, mas a exigem e a acompanham. Atestam isso a depressão feminina e, no

³⁰ No original: “The incestual fantasy now confessed is sublimated and finally relieved in this new Judeo-Christian promise that the Greek world did not know: the Love of the Other who elects and pardons. From that moment forward, the death drive is no longer solely tragic; it now inserts the tragic as the other face of love.” (KRISTEVA, 2010, p.225)

extremo, uma variedade de crimes maternos, o que não pode nos fazer esquecer, porém, a força emergente daquelas mulheres que têm a oportunidade e a capacidade de gerar um novo entendimento, habilidade ou mesmo um modo de vida ou sobrevivência a partir dele: uma consequência notável da emancipação das mulheres que ainda está em processo³¹. (2010, p.226, grifos da autora, tradução nossa)

É na fase edipiana primária quando a menina se liga à mãe em um vínculo precoce que marca a psicosexualidade da mulher com uma homossexualidade endógena primária que é “não escrita” porque é pré-linguística, sensorial, quase indivisível. Já é na fase edipiana secundária que ela é direcionada ao pai, introduzindo a mulher enquanto sujeito no mundo da linguagem, do ideal e do superego social, mas sem com isso reduzir sua forma anterior de dependência. É a partir desse Édipo bifacial que é formado o luto inconsolável da fase edipiana primária e a improvável conclusão da fase secundária, tornando assim a mulher uma eterna estranha à comunidade política, inexoravelmente exilada da ligação inicial com sua fonte geradora.

É assim que a homossexualidade pode oferecer a ocasião de reviver as delícias e as discórdias deste continente perdido. E, a maternidade como uma chance de sair de si, de amar, como a si mesma, outra pessoa. Este é o milagre da vocação materna, esta que é sempre ameaçada pela loucura causada por um *pathos* recorrente da “mesmice” autoerótica e narcísica. É também o milagre da maternidade simbólica que renuncia aos ciclos de reprodução do corpo e se forma, como Antígona, no limite do humano, no limite da linguagem. Ao contrário de Antígona, porém, essa maternidade simbólica busca sentido nessa existência no limite, a fim de lançar luz sobre a pulsão de morte no desapaixamento da sublimação.

Assim, podemos ver uma Antígona em cada mãe que consegue libertar seus filhos de si mesma.

³¹ No original: “I would suggest that beyond the “classical” family— one that respects the incest prohibition, either willingly or unwillingly, that has been drawn away from Judaic and Christian dogma through secularization, and that is endlessly reconstructed under the pressure of reproductive techniques, the emancipation of the “second sex,” and the intermingling of diverse religious and cultural traditions (as Judith Butler discusses in *Antigone’s Claim*)—the anthropologically universal dimension of *feminine solitude* confronted with the drive of de-binding [*déliation*] still makes itself evident today in clinical observation, as well as in social behavior. Solitude and de-binding [*déliation*], neither necessarily reject motherhood, but rather demand and accompany it. Feminine depression and, at the extreme, a variety of maternal crimes bear witness to it. This cannot make us forget, however, the emerging strength of those women who have the opportunity and the capacity to generate a new understanding, skill, or even a way of life or survival out of it: a remarkable consequence of the emancipation of women that is still in process.” (KRISTEVA, 2010, p.226, grifos da autora)

Como Antígona, arrisco o pescoço sempre que assumo uma obra que me excede ou me supera. Porque, com ou sem a experiência da maternidade, e sobretudo nos esforços atuais para construir um discurso moderno sobre a paixão materna relevante para o presente, torna-se possível, talvez, que as mulheres se aproximem dos limites da vivência em que confrontam as ambiguidades de suas experiências edípicas. Aqui essas heroínas da autoanálise confrontam os limites internos de sua identidade sexual (a bissexualidade psíquica endógena às mulheres); a vida dos filhos (sempre frágil e objeto de preocupação); os novos cataclismos que ameaçam a vida do nosso planeta; e as novas técnicas de reprodução da vida que jogam nos limites do conhecimento sem precauções suficientes para a vida e a morte³². (2010, p.227, tradução nossa)

Há um número crescente de mulheres que confrontam os limites da experiência humana com a indestrutível serenidade de Antígona. E que se revelam como um horizonte, tanto para o bem quanto para o mal. Um horizonte em que as próprias leis (porque tudo se passa na ordem social) são passíveis de transformação; mas essa transformação ocorre primeiro nas profundezas da psique, antes de ser consagrada, eventualmente, pela justiça política. Mas, segundo Kristeva, isso só pode acontecer se: “desenvolvemos a linguagem, o pensamento, uma interpretação de nossa solidez solitária em sua convivência com a pulsão de morte. Senão, só nos resta a barbárie [...]”³³ (2010, p.227, tradução nossa).

E assim Kristeva conclui a sua carta para Antígona, esta que também é uma carta para todas as mães e todas as mulheres que passam pelo processo de se reconhecer em um mundo social a partir da linguagem. Afastadas de suas mães e conectadas aos pais, estas meninas que, para se tornarem mulheres, precisam se reconhecer enquanto sujeitos em um mundo que não as reconhece como tal. É esta a ligação que Antígona rompe ao deliberadamente ir ao encontro de sua morte. Seu ato não apenas uma rebeldia de menina mimada contra seu tio, ela age contra todo um sistema cíclico que subvaloriza as mulheres. Ao romper com sua linhagem sanguínea, ela desarticula todo o aparato social, desestabilizando as próprias

³² No original: “Like Antigone I risk my neck every time I take on a work [*oeuvre*] that exceeds or surpasses me. Because, with or without the experience of motherhood, and above all in the current efforts to construct a modern discourse on maternal passion relevant to the present, it becomes possible, perhaps, for women to approach the limits of the living at which they confront the ambiguities of their Oedipal experiences. Here these heroines of self-analysis confront the internal limits of their sexual identity (the psychic bisexuality endogenous to women); the life of their children (always fragile and the object of solicitude); the new cataclysms that threaten the life of our planet; and the new techniques for the reproduction of life that play at the limits of knowledge without sufficient precaution for life and death.” (KRISTEVA, 2010, p.227)

³³ No original: “we develop the language, the thought, an interpretation of our solitary solidity in its cohabitation with the death drive. If not, then we are only left with the barbarism [...]” (KRISTEVA, 2010, p.227).

noções de sujeito, dando a possibilidade da criação de um novo mundo imaginário onde a vida é possível em seu limite.

Apesar de uma super romantização da figura de Antígona reforçada pela forma epistolar com que Kristeva escreve seu texto, a autora faz uma importante leitura psicológica da personagem. Leitura esta que nos ajuda a compreender, principalmente, o ato final de Antígona, seu suicídio por enforcamento, suicídio este que remete a morte de sua própria mãe, Jocasta. E é justamente por focar nessa mãe que vejo a principal potência no texto de Kristeva. Em quase a totalidade das leituras feitas de Antígona, Jocasta é invisibilizada ou relegada a um segundo plano, lida, quase sempre, como a mãe/esposa de Édipo ou como a irmã de Creonte, mas raramente como ela mesma. Ao trazer Jocasta para a centralidade, Kristeva permite a voz a mais uma mulher que foi silenciada e esquecida por milênios, deixada de lado na história de seu próprio filho/marido. Mesmo em leituras com viés feministas de Antígona, sempre a figura do pai é central, deixando de lado a importância materna na construção desta personagem. Se neste trabalho buscamos ter uma visão mais abrangente de Antígona, a leitura de Kristeva sobre o papel de Jocasta é importante porque nos traz, ou ao menos reforça, a importância desta mãe.

3.3 JUDITH BUTLER: ANTÍGONA CLAMA

A filósofa estadunidense Judith Butler é hoje um dos maiores nomes da teoria feminista e uma das precursoras da teoria queer. Sua extensa obra, constantemente atualizada, é perpassada por inúmeros autores e autoras que dão bases a sua crítica pós-estruturalista ao conceito de gênero a partir da noção de identidade, entre os quais, Hegel, Lacan, Lévi-Strauss, Freud, Derrida, Foucault, Beauvoir, Kristeva, Irigaray, Wittig. A obra de Butler influencia diretamente a filosofia política, a ética e a teoria literária. Em 1987 é publicada sua primeira obra, “*Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*”, fruto de sua tese de doutorado, mas é com “*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*”, publicado inicialmente em 1990, que Butler ganha notoriedade mundial. Apesar do foco principal desta obra estar no conceito de “gênero”, para chegar a este, Butler parte da crítica feminista a fim de discutir a construção dos sujeitos. Para Butler, gênero, a partir da noção de identidade, está estritamente ligado à nossa construção enquanto sujeitos e na forma de como nos inserimos no campo da política.

Repensando a categoria de “mulher” dentro das teorias feministas, Butler vai contra a ideia de “mulher” enquanto uma essência. Assim, ela se pergunta se “existiriam traços comuns entre as ‘mulheres’, preexistentes à sua opressão, ou estariam as ‘mulheres’ ligadas em virtude somente de sua opressão?” (2015, p.21). Ao colocarmos todas as mulheres em um único conceito identitário excluimos todas as outras possibilidades de construção do sujeito. Assim, a construção de gênero não se constituiria enquanto um fator identitário, mas sim, um ato performativo. A própria construção de gênero seria um problema a ser refletido, segundo Butler, a distinção entre sexo como natural e gênero como construção cultural não engloba todas as possibilidades do gênero, pois para a construção da categoria gênero o sexo seria fator primordial. Em suas palavras:

Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. (BUTLER, 2015, p.26)

Desta maneira, gênero não se constitui enquanto algo acabado, estando constantemente em construção através do tempo, sendo assim um fenômeno inconstante e contextual, ou seja, não sendo constituído como uma identidade estável, sendo uma identidade tenuamente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos (2015, p.242). E é dessa repetição incessante realizada sem se estar sabendo e sem nossa vontade, mas não de forma automática ou mecânica, é que se dá a “performatividade” de gênero.

Embora o conceito de performatividade seja fundamental na obra de Butler, com o desenvolvimento de sua teoria ela amplia os limites da performance para o conceito de precariedade. Onde o conceito de gênero não seria suficiente para explicar os limites interseccionais das opressões vividas em nossa sociedade. Assim, Butler amplia o conceito, enquadrando aqueles sujeitos que são colocados às margens dos discursos políticos. Enquanto a performatividade relata um modelo de ação, a precariedade tem seu foco nas condições que ameaçam a vida de maneiras que parecem estar fora de nosso controle. Segundo ela:

Dizer que o gênero é performativo é dizer que é um certo tipo de encenação; a “aparência” do gênero é muitas vezes confundida com um sinal de sua verdade interna ou inerente; o gênero é motivado por normas obrigatórias a ser um gênero ou outro (geralmente dentro de um quadro estritamente binário), e a reprodução do gênero é, portanto, sempre uma negociação com o poder; e, finalmente, não há gênero sem essa

reprodução de normas que corre o risco de desfazer ou refazer a norma de maneiras inesperadas, abrindo assim a possibilidade de refazer a realidade generificada em novos moldes³⁴. (2009, p.01, tradução nossa)

Assim, em contrapartida à performatividade, a precariedade, descreve diferentes condições que pertencem aos seres vivos, onde viver uma vida precária é viver sempre nos limites, onde a própria garantia à vida não é tida como certa.

Em seu livro, "*Antigone's claim: kinship between life and death*" (2000), Butler analisa o texto de Sófocles a partir das leituras que tanto Hegel e Lacan fizeram da obra. É da crítica feminista feita por Irigaray que Butler começa a traçar a problemática em relação aos discursos anteriormente proferidos sobre Antígona. Assim, ela reflete sobre a tensão entre as regras representadas pelas leis do Estado e o desejo dos sujeitos a partir da noção de parentesco.

Assim como em "*Gender Trouble*", Butler começa a sua análise sobre Antígona a partir da reflexão sobre o papel do feminismo. Sendo motivada por questões a respeito do que havia acontecido com os esforços feministas para confrontar e desafiar o Estado, em um momento em que o feminismo buscava o apoio e a autoridade do Estado para implementar seus objetivos políticos. Butler se pergunta se o legado de Antígona havia se perdido "em meio às tentativas contemporâneas de reformular a oposição política como protesto legal e de buscar a legitimação do Estado." (2014, p.17). Legado este defendido e celebrado como ao exemplo de Irigaray, como princípio do desafio feminino ao estatismo e um modelo de antiautoritarismo.

Mas quem é essa Antígona a qual Butler busca? Devemos levar em conta que esta é uma personagem fictícia, por isso não devemos facilmente transformá-la em um exemplo a ser seguido para que não se corra o risco de se cair na irrealidade. Mas isto não impediu que diversas pessoas a tomassem como uma espécie de representação, assim como fez Hegel quando a colocou no lugar da transição da regra matriarcal para a patriarcal e também a usando como modelo para o princípio do parentesco. Mas será que podemos tomar Antígona como um exemplo para um certo tipo de política feminista? O que Butler pretende mostrar

³⁴ No original: "To say that gender is performative is to say that it is a certain kind of enactment; the 'appearance' of gender is often mistaken as a sign of its internal or inherent truth; gender is prompted by obligatory norms to be one gender or the other (usually within a strictly binary frame), and the reproduction of gender is thus always a negotiation with power; and finally, there is no gender without this reproduction of norms that risks undoing or redoing the norm in unexpected ways, thus opening up the possibility of a remaking of gendered reality along new lines." (BUTLER, 2009, p.01).

neste livro é que a personagem de Sófocles está longe de representar os princípios normativos do parentesco, pois esta deriva de seu legado incestuoso. Assim, enquanto “uma figura para a política, ela aponta para outra direção, não para a política como uma questão de representação, mas para aquela possibilidade política que emerge quando os limites da representação e da representabilidade são expostos” (2014, p.18).

A busca de Butler por Antígona se dá a partir da maneira pela qual esta obra havia sido interpretada por Hegel, Lacan e, de certa forma, por Irigaray: “não como uma figura política, mas sim como alguém que articula uma oposição pré-política à política, representando o *parentesco como a esfera que condiciona a possibilidade da política sem nunca adentrá-la*” (2014, p.19). Na leitura feita por Hegel, esta que foi tomada como modelo para a apropriação teórica da peça, Antígona representa o parentesco e a sua dissolução, enquanto Creonte representa a ordem ética e a autoridade do Estado a partir dos princípios da universalidade. Nesta leitura o parentesco se encontra nos limites do que Hegel chama de “ordem ética”. Assim como o parentesco toma uma dimensão importante na teoria psicanalítica a partir da obra de Lacan, na qual Antígona é entendida como estando na fronteira entre as esferas do imaginário e do simbólico, compreendendo-a como uma figura da entrada no simbólico, ou seja, da esfera das leis e normas que governam o acesso à fala e à discursividade. Mas, se por um lado para Lacan o parentesco é rarefeito e removido do domínio social, para Hegel este é apenas uma relação de sangue, não uma relação de normas. Assim, “o parentesco ainda não adentrou o social, o qual é fundado por meio de uma superação violenta do parentesco.” (BUTLER, 2014, p.20).

A separação entre o parentesco e o social está presente no legado estruturalista. Para Irigaray, segundo Butler, o poder de Antígona é aquele que permanece fora do político, onde Antígona representa o parentesco e as relações sanguíneas, onde “o sangue designa alguma coisa de especificidade e graficidade corporal, que os princípios inteiramente abstratos da igualdade política não apenas são incapazes de compreender, como devem ainda rigorosamente excluir e até mesmo aniquilar.” (BUTLER, 2014, p.21). Desta maneira, o sangue representado por Antígona não é aquele da consanguinidade, mas algo que se assemelha a um “derramamento de sangue”, onde o feminino torna-se: “isso que subsiste, e o ‘sangue’ passa a ser a figura gráfica para esse traço que ecoa do parentesco, uma

refiguração da figura da linhagem consanguínea que acentua o violento esquecimento das primeiras relações de parentesco na fundação da autoridade simbólica masculina.” (2014, p.21). A leitura feita por Irigaray é claramente derivada de Hegel, assim, Antígona está fora dos limites da política, mas é um exterior sem o qual a política não poderia existir. Mas Hegel (e em consequência Irigaray) não percebe que quando Antígona fala, ela rompe com as barreiras do privado, assim, o seu discurso político transgride os próprios limites do político, gerando uma leitura cindida onde o parentesco deve ceder lugar à autoridade do Estado. Assim, a herança desta leitura supõe a separabilidade entre parentesco e Estado, mesmo que propondo uma relação profunda entre ambos. Butler assim se pergunta, se poderia haver o parentesco sem a mediação do Estado e, por outro lado, se o Estado poderia existir sem a família como seu ponto de apoio e mediação.

Esta leitura que coloca Antígona e Creonte em lados opostos, esquece-se do pano de fundo desta história, que nos mostra que Antígona é descendente de uma relação que desvia do parentesco. O que fica claro na leitura de Sófocles é que tanto Antígona quanto Creonte estão metaforicamente implicados um no outro, a ponto de não haver uma oposição simples entre eles. Em seu ato, Antígona transgride as normas de gênero e parentesco, esta transgressão é vista na tradição hegeliana como necessariamente falha e fatal. Mas, segundo Butler, o ato de Antígona é um ato duplo, pois ela age também de forma verbal ao expressar o seu crime, o que possibilita uma segunda leitura, na qual “Antígona expõe o caráter socialmente contingente do parentesco” (BUTLER, 2014, p.24). Desta maneira, se Antígona representa o parentesco, que tipo de parentesco seria este?

Antígona, entre as passagens 900-920, deixa claro que só faria este ato por seu irmão, não por outros membros de sua família.

Se eu fosse mãe e vítima fosse um de meus filhos,
se meu marido se corrompesse morto, eu não teria realizado
este trabalho contra a determinação dos cidadãos.
Obediente a que norma digo isso?
Morrendo meu esposo, poderia ter outro,
filhos outro homem, perdendo um, poderia dar-me,
mas irmão, visto que pai e mãe foram recolhidos à Morte,
jamais será possível que outro floresça.
Esta é a lei que me orienta (SÓFOCLES, 2016, p.64)

Assim, a suposta lei dos deuses que esta defende, seria então uma lei contingente, portanto, sem generalidade ou transponibilidade, “uma lei formulada precisamente por meio do caso particular de sua aplicação, não sendo, portanto, uma lei num

sentido comum e generalizável.” (BUTLER, 2014, p.28). Antígona transgride em seu ato os próprios mandamentos dos deuses, uma transgressão que dá ao parentesco sua dimensão proibitiva e normativa, mas que também expõe a sua vulnerabilidade. Desta maneira, embora Hegel argumente que o ato de Antígona se opõe ao de Creonte, para Butler, os dois atos, em vez de se opor, espelham-se um ao outro. Pois, em seu ato de linguagem, Antígona toma a posição masculina de Creonte enquanto o desmasculiniza, desta forma, “nenhum dos dois mantém sua posição dentro do gênero, e a perturbação do parentesco parece desestabilizar o gênero durante a peça.” (2014, p.29). É justamente este ato de linguagem que ela só pode realizar ao incorporar as normas do poder aos quais ela se opõe. Assim, ela acaba agindo de uma maneira considerada masculina, não apenas porque desafia a lei, mas porque ela assume a voz da lei ao cometer o seu ato contra esta.

A leitura hegeliana de Antígona que coloca Estado de um lado e parentesco de outro, passa despercebida pela noção de que na peça, Estado e parentesco se pressupõem mutuamente, assim como os “atos” realizados em nome de um desses ocorrem “no idioma do outro”, confundindo a distinção entre os dois num nível retórico, provocando uma crise na estabilidade da distinção conceitual entre eles (BUTLER, 2014, p.30). Neste ponto do texto, Butler esboça a sua crítica que faz tanto da leitura de Hegel, quanto da análise estruturalista que Lacan e Lévi-Strauss fazem da peça de Sófocles. Este ponto abordaremos de maneira bastante resumida aqui, pois pretendemos focar mais nas conclusões que Butler toma a partir desta crítica.

Segundo Butler, na leitura de Hegel, “Antígona não encontra lugar na cidadania porque é incapaz de reconhecer ou de ser reconhecida na ordem ética” (BUTLER, 2014, p.32). Assim, o único tipo de reconhecimento que Antígona poderia ter seria advindo do seu irmão, pois, para Hegel, a princípio, na relação entre irmãos, não há desejo, pois, se houvesse, não haveria possibilidade alguma de reconhecimento. Mas Hegel não deixa claro porque a falta de desejo entre irmão e irmã seria o pressuposto para o reconhecimento nos termos do parentesco. Nesta visão, o incesto constituiria a impossibilidade do reconhecimento, assim, como Antígona, fruto de uma relação incestuosa, poderia atingir este reconhecimento nos termos do parentesco?

Mas em “Dominação e escravidão”, Butler percebe que o reconhecimento é motivado pelo desejo de reconhecimento, sendo ele próprio uma forma cultivada de

desejo. “Assim, nessa seção anterior não há, para o sujeito da Fenomenologia, reconhecimento sem desejo. E, contudo, para Antígona, de acordo com Hegel, não pode haver reconhecimento com desejo” (BUTLER, 2014, p.34). Desta forma, Butler vê uma contradição na leitura feita por Hegel, onde Antígona não poderia ser uma representante direta da noção de parentesco.

Da mesma maneira que faz Hegel, Lacan também vê Antígona como defensora do parentesco, este parentesco que está na cisão entre a dimensão simbólica e a social, deixando assim os acordos sociais deste como algo intratável. Desta forma, o parentesco estaria fora dos limites do social. Para entender esta esfera do parentesco exterior aos limites sociais, Butler utiliza a teoria de Lévi-Strauss, este que comenta a interioridade das regras que governam o parentesco: “o fato de ser uma regra, completamente independente de suas modalidades, é de fato a própria essência da proibição do incesto” (LÉVI-STRAUSS, p.32, p.37 apud BUTLER, 2014, p.35). Para Lévi-Strauss, o incesto estaria em uma dimensão externa da noção de parentesco. A proibição do incesto e as regras que ela articula, segundo o autor, não são estritamente nem biológicas e nem mesmo culturais. Mas, embora ele insista que a proibição não é, de um lado, uma natureza, nem de outro, cultura, ele também propõe pensar a proibição como o vínculo entre uma e outra (BUTLER, 2014, p.37).

Butler aponta que há um legado estruturalista presente no pensamento psicanalista. Segundo ela, a distinção entre a lei simbólica e social não se sustenta, onde o “simbólico não apenas é, ele próprio, a sedimentação das práticas sociais, como as alterações radicais no parentesco exigem uma rearticulação dos pressupostos psicanalistas da psicanálise” (BUTLER, 2014, p.40). É neste ponto que se encontra a crítica de Butler à leitura de Antígona feita tanto por Hegel, como por Lacan. Esta se pergunta: “quais foram as consequências de tornar atemporais certas concepções de parentesco, para, a seguir, elevá-las à estruturas elementares de inteligibilidade?” (2014, p.42). Para ela, a distinção entre a norma social e a posição simbólica não se sustenta, pois a posição simbólica, entendida como a identidade sedimentada da norma, inexoravelmente seria uma referência a norma, porém em diferentes modos de apresentação. Assim, para a posição simbólica, a sua forma ideal ainda seria uma norma contingente, “cuja contingência, porém, tornou-se necessária” (2014, p.42).

Esta espécie de “lei simbólica”, na verdade possui o mesmo estatuto que se dá ao *falo*, este que é lugar simbólico do pai, indiscutível e incontestável. Mas esta noção estagnada, seria apenas um impulso teológico na teoria da psicanálise. Não há nada que nos faça crer que as “leis do simbólico” sejam inalteráveis e que não mudem conforme o tempo. Como exemplo disso, Butler utiliza a noção de desejo:

Pode-se certamente admitir que o desejo é profundamente condicionado sem ter de argumentar que ele é radicalmente determinado, e que há estruturas que tornam o desejo possível sem ter de afirmar que essas estruturas são imunes a uma articulação reiterativa e transformadora. (2014, p.43)

Butler entende que a norma possui uma temporalidade, esta que permite formas subversivas à própria norma.

A partir disso, como podemos pensar Antígona enquanto uma representante do parentesco, se ela mesma, fruto de uma relação incestuosa, se apresenta como o fim desse? Assim, Butler traz a urgência de Antígona para a atualidade, em um período em que a noção de família é idealizada de forma nostálgica por grupos conservadores. Mas, em contrapartida, cada vez mais novas formas de agrupamentos familiares aparecem. Antígona representa os limites da inteligibilidade expostos nos limites do parentesco, mas, segundo Butler, “ela o faz de maneira pouco pura, difícil de ser romantizada ou, a rigor, consultada por alguém como um exemplo” (BUTLER, 2014, p.45). É a partir dessa noção fragmentada de parentesco dada por Antígona que se abre a questão de como o parentesco pode garantir as condições de inteligibilidade pelas quais a vida se torna vivível.

Antígona assim não poderia ser tomada, como foi feito por Hegel e Lacan, como uma representante do parentesco em contrapartida ao modelo universalizante do Estado. Mas, o fato dela não representar o parentesco em sua forma ideal, não faz com que a personagem de tantos milênios atrás perca a sua importância. Pelo contrário, é cada vez mais urgente pensarmos em Antígona, pois esta “oferece sim uma alegoria para a crise do parentesco: quais acordos sociais podem ser reconhecidos como amores legítimos e quais perdas humanas podem abertamente ser lamentadas como verdadeiras e significativas?” (BUTLER, 2014, p.46). Antígona assim, ao recusar-se a obedecer a qualquer lei que impeça o reconhecimento público de sua perda, torna-se um exemplo para todos aqueles que sofrem por perdas que não podem ser lamentadas. Antígona se insurge em diversos momentos de nossa história, como com as Mães de Maio da Argentina, que tornam público o

seu luto por seus entes desaparecidos no regime militar; como os companheiros de vítimas da AIDS que foram proibidos de lamentar por seus amados; como tantas mães negras em nosso país que tem seus filhos retirados pela força da violência policial.

Em um segundo momento do texto, Butler vai tratar de forma mais detalhada a questão da “lei”, esta lei enquanto um espaço simbólico, não escrito, mas que agiria sobre nossas vidas de forma incisiva. Desta forma, após abordar sobre o tipo de reivindicação que o ato do enterro pressupõe, Butler se pergunta qual seria a motivação deste ato que deliberadamente levaria Antígona à morte. Creonte não é o responsável por esta morte, pois ele apenas a expulsa para uma morte em vida, assim, seria a própria Antígona autora da própria morte?

Logo no começo da peça, fica claro que Ismene desconhece o édito proclamado por Creonte, édito este que Creonte quer que seja conhecido e honrado por toda a *pólis*. Da mesma forma que seu tio, Antígona quer que seu ato de rebeldia seja conhecido, tornando o seu ato de fala radical e amplamente público, tão público quanto o próprio decreto. É este ato de fala que a leva à morte, sugerindo que Antígona “não pode fazer a sua reivindicação fora da linguagem do Estado, porém a reivindicação que deseja fazer tampouco pode ser plenamente assimilada por este” (BUTLER, 2014, p.50).

O ato de Antígona, desta forma, não está de forma plenamente imbricado com a política, mas, da mesma forma, não está fora das normas de parentesco. Butler percebe uma certa idealização na forma como o parentesco que Antígona anuncia é tomado pelos críticos da peça. Duas destas idealizações estão na leitura de Hegel e Lacan. A primeira toma Antígona como representante direta do parentesco e dos deuses do lar, já a segunda, feita por Lacan, situa a personagem no limiar do simbólico, compreendido como registro linguístico em que as relações do parentesco são instituídas e mantidas. Embora Butler rejeite certos aspectos destas duas visões, ela busca nestes elementos para compreender melhor o ato de Antígona. Assim, a morte desta indicaria a superação do parentesco pelo Estado, ou seria precisamente o limite “que precisa ser lido como aquela operação do poder político que determina as formas de parentesco que serão inteligíveis, os tipos de vida que podem ser tolerados?” (BUTLER, 2014, p.52). Segundo ela:

Em Hegel, o parentesco é rigorosamente diferenciado da esfera do Estado, embora seja uma pré-condição para o aparecimento e a reprodução do aparato deste. Em Lacan, o parentesco, como uma função do simbólico,

torna-se rigorosamente dissociado da esfera do social, apesar de constituir o campo estrutural de inteligibilidade no qual o social nasce. A minha leitura de Antígona, em resumo, buscará colocar estas distinções em crise produtiva. Antígona não representa nem o parentesco, nem o que lhe é radicalmente externo, mas torna-se a ocasião para a leitura de uma noção estruturalmente estrangida do parentesco no que diz respeito à sua interatividade social, à temporalidade aberrante da norma. (2014, p.52)

Desta forma, Lacan ao colocar o parentesco sob o domínio do “simbólico”, trata-o como uma “precondição da comunicabilidade linguística”, sugerindo assim uma certa intratabilidade que não se aplicaria às normas sociais contingentes. Assim, ao colocar o simbólico como lei intratável, torna a lei enquanto uma autoridade insuperável. Para Butler, a noção do simbólico é limitada “pela descrição de sua própria função transcendentalizante, que ela só pode reconhecer a contingência de sua própria estrutura negando a possibilidade de qualquer alteração substancial em seu campo de atuação” (BUTLER, 2014, p.53).

O que Butler busca é repensar a relação entre a posição simbólica e a norma social a partir de uma releitura da função fundadora do parentesco exercida pelo tabu do incesto. Enquanto condição do simbólico, o tabu do incesto não daria conta da contingência das normas sociais. Isto não significa, de nenhuma maneira, libertar o incesto de suas restrições, mas se perguntar que formas de parentesco normativo podem ser compreendidas como necessidades estruturais desse tabu.

Antígona localiza-se apenas parcialmente fora da lei, assim, nem a lei do parentesco, nem a lei do Estado trabalham de maneira efetiva para ordenar os indivíduos que estão submetidos a essas leis. Mas, nas leituras tradicionais da peça, este desvio é tomado para ilustrar a inexorabilidade da lei e sua oposição dialética, “então a oposição de Antígona trabalha a serviço da lei, sustentando a sua inevitabilidade” (BUTLER, 2014, p.53). Na leitura feita por Hegel de Antígona, este enfatiza o vínculo entre a culpa e o direito, “uma reivindicação do direito, que está implícita na culpa” (2014, p.55). Mas esta leitura do direito a partir da culpa acaba distinguindo Édipo de Antígona, pois estabelece que o crime dele pode ser desculpado, ao passo que o dela não. Segundo ele, o ato de Antígona é inteiramente consciente, diferentemente do cometido por seu pai. Assim, a consciência ética é mais completa, fazendo com que sua culpa seja indesculpável, pois, ao conhecer antecipadamente a lei e o poder ao qual se opõe, a partir de seu ato consciente, Antígona representa uma contingência ética, configurando o seu ato enquanto violência e injustiça. Desta forma, o oposto de sua ação é a própria lei a

qual ela desafia, Hegel assim “obriga Antígona a reconhecer a legitimidade dessa lei” (2014, p.57).

Antígona reconhece o seu feito, mas a forma verbal deste reconhecimento apenas agrava o seu crime. “Ela não apenas o fez, como teve ainda a coragem de dizer que o fez” (BUTLER, 2014, p.57). Na leitura de Hegel, Antígona não nega ter realizado seu feito, o que não significa um reconhecimento de sua culpa. “A rigor, admitir a culpa, como Hegel e Creonte desejariam que Antígona tivesse feito, significaria exercer o discurso público precisamente do modo que não é permitido a ela” (2014, p.59). O que deixa a pergunta da possibilidade das mulheres sentirem “culpa” no sentido hegeliano, pois esta seria sempre mediada pela esfera do Estado. Desta forma, exercer um discurso na esfera pública, assim como Antígona o fez, é cometer um tipo diferente de delito, aquele em que o sujeito “pré-político” reivindica uma certa agência dentro desta esfera. Ao separar a esfera pública da dimensão da família, Hegel entende que a esfera pública toma para si a feminilidade enquanto um inimigo interno, sendo esta a “eterna ironia da comunidade”. “Essa ‘feminilidade’ perverte o universal, transformando o Estado em propriedades e ornamentos para a família, decorando a família com a parafernália do Estado, tecendo bandeiras a partir do aparato do Estado” (2014, p.60). Mas esta perversão, segundo Hegel, não possui implicações políticas, assim, a “feminilidade” não age politicamente, pelo contrário, constitui uma perversão e privatização da esfera política, esta que seria uma esfera essencialmente governada pelo universal em contrapartida ao particular representado pela família. Assim, Hegel ao generalizar Antígona enquanto mulher e sua feminilidade, o seu ato perde seu lugar no campo político, desvalorizando este enquanto propriedade privada. Em outras palavras: “ao suplantar Antígona através da ‘feminilidade’, Hegel realiza a própria generalização a que Antígona resiste, generalização segundo a qual Antígona só pode ser vista como criminosa e que, por conseguinte, elimina sua presença do texto de Hegel” (2014, p.60).

Antígona assim é sobreposta por sua feminilidade, esta que leva o traço residual de seu crime, ridicularizando o universal, por este motivo, seu ato é desvalorizado a partir de uma supervalorização da juventude masculina, colocando em lados opostos a figura de Antígona com a de Polinices. Mas o amor entre os dois não permanece na esfera do parentesco, por este motivo, não é o tabu do incesto que interrompe este amor, mas sim a ação do Estado, envolvido com a guerra. Desta forma, “a tentativa de perverter, através do feminino, a universalidade que o

Estado representa é, portanto, esmagada por um movimento contrário do Estado, movimento este que não apenas interfere na felicidade da família como também convoca a família ao exercício de sua própria militarização” (BUTLER, 2014, p.61). E Butler continua: “o Estado recebe da família o seu exército, e a família encontra sua dissolução no Estado” (2014, p.61). Hegel então suprime Antígona de sua obra, pois, segundo ele, a comunidade só pode se manter suprimindo o espírito de individualismo representado por Antígona. Entendendo assim, a feminilidade enquanto representante direta da individualidade.

Hegel retorna à Antígona na Filosofia do Direito, onde deixa claro que ela está associada a um conjunto de leis que são incompatíveis com a lei pública. Hegel identifica a lei evocada por Antígona como a lei não escrita dos deuses antigos. “Uma lei para a qual nenhuma origem pode ser encontrada, uma lei cujo traço não pode assumir forma alguma, cuja autoridade não é diretamente comunicável através da linguagem” (BUTLER, 2014, p.64). Desta forma, esta lei está em oposição à lei pública. “As leis de que ela fala são, estritamente falando, anteriores à escrita, ainda não registradas ou registráveis no campo da escrita. Elas não são inteiramente conhecíveis, mas o Estado as conhece o suficiente a ponto de opor-se a elas violentamente” (2014, p.64). Antígona, na leitura de Hegel, representa precisamente aquilo que permanece inconsciente na lei pública, desta maneira, ela existe no limite daquilo que é publicamente conhecível e codificável. Embora esta seja entendida por Hegel enquanto uma *outra lei*, ela está nas bases da lei pública, sendo o inconsciente da lei, “aquilo que é pressuposto pela realidade pública, mas que não pode aparecer segundo seus termos” (2014, p.65).

Mas, da mesma forma que faz Hegel, a leitura de Antígona feita por Lacan não necessariamente se trata de uma consideração mais sutil do inconsciente. Enquanto Hegel se prende à lei do Estado, Lacan emprega a aparente perversão de Antígona para confirmar uma lei intratável do parentesco. Mas, ao mesmo tempo, Lacan tomará uma certa distância da obra hegeliana, rejeitando a oposição entre lei humana e divina, concentrando-se, em vez disso, no conflito interno de um desejo que só pode encontrar o seu limite na morte. Estando Antígona, segundo Lacan, no “limiar” do simbólico, mas como deveríamos entender este limite? Este que Hegel identifica como a lei do feminino, mas que não são as mesmas leis do domínio simbólico, este que, ao mesmo tempo, não é o mesmo que a lei pública.

Para responder esta pergunta Butler vai utilizar da leitura feita por Lacan a respeito da obra de Lévi-Strauss, na qual Lacan vai mostrar a importância do simbólico nesta. Nesta leitura, o parentesco e a família não podem derivar de causas naturais, assim, nem mesmo o tabu do incesto seria biologicamente motivado. Segundo Lévi-Strauss:

a troca de mulheres é considerada como o tráfego de um signo, a moeda linguística que facilita um laço simbólico e comunicativo entre os homens. A troca de mulheres é comparada à troca de palavras, e esse circuito linguístico particular torna-se a base para repensar o parentesco a partir das estruturas linguísticas, cuja totalidade é chamada de simbólico. (BUTLER, 2014, p.67)

A partir desta compreensão estruturalista do simbólico, todo signo invoca a totalidade da ordem simbólica em que funciona. Assim,

o parentesco deixa de ser pensado em termos de relações de sangue, ou acordos sociais naturalizados, e passa a ser o efeito de um conjunto de relações linguísticas em que cada termo tem significado, sempre e somente, em função de outros termos. (BUTLER, 2014, p.67)

Assim como na leitura de Hegel, em que as leis defendidas por Antígona são aquelas não escritas, caracterizadas como divinas e subjetivas, governando assim a estrutura feminina da família, as leis simbólicas também não são codificáveis, mas são entendidas fundamentalmente como “ligadas a um processo circular da troca de discurso” (BUTLER, 2014, p.68). Segundo Lacan, há um circuito simbólico externo ao sujeito, ligado a um certo grupo de suportes, onde os signos viajam por seu circuito, sendo falados por sujeitos, porém não sendo originados pelos sujeitos que os falam. Como exemplo, podemos tomar o discurso do pai, na medida em que este cometeu erros que estou absolutamente fadado a reproduzir, sendo isto o que chamamos de superego. O circuito do simbólico, desta maneira, é identificado com a palavra do pai ecoando sobre o sujeito. Assim sendo, o sujeito não pode ser identificado com o simbólico, pois o circuito simbólico sempre é externo ao sujeito, mas, ao mesmo tempo, não há formas de escapar do simbólico. Butler cita assim a queixa feita por Hyppolite à Lacan, na qual, de modo simultâneo, não podemos nem permanecer na lei simbólica, nem sair dela. Assim, não podemos viver sem ela, mas tampouco habitá-la. A resposta de Lacan a esta crítica reitera o que ele já havia dito antes, de que se a função simbólica funciona, estamos dentro dela de tal forma que não podemos deixá-la. Para Lacan, a lei simbólica é aquilo que há de mais elevado no homem, mas que não está no homem, mas em um outro lugar. Este outro lugar à ordem humana, o simbólico também não seria o divino o qual Hegel recorre. Para

Lacan, o simbólico é: “ao mesmo tempo, universal e contingente, reforçando uma aparência de sua universalidade, porém sem possuir comando algum fora de si que possa servir como uma base transcendental para o seu próprio funcionamento” (2014, p.70).

O simbólico para Lacan, tem intuito de tomar lugar dos relatos que colocavam o parentesco baseado na natureza ou na teologia, mas, ao mesmo tempo, não perde com isso o seu tom universalizante. Assim, a contingência do parentesco descreve a maneira como o simbólico permanece incomensurável a partir de qualquer sujeito que habite os seus termos. Mas, de modo algum, o efeito universalizante de sua própria operação é questionado aqui pela afirmação da contingência. Desta forma Butler se pergunta: “se o complexo de Édipo não é universal de um modo, mas permanece universal de outro, será que importa, enfim, de que modo ele é universal, se o efeito é o mesmo?” (BUTLER, 2014, p.72). Assim, Butler percebe que o simbólico para Lacan acaba tomando o mesmo tom universalizante o qual Hegel colocava à norma, não havendo assim espaço para a contingência e uma abertura para possíveis novas formas de organizações dentro do espaço simbólico.

Na leitura de Antígona feita por Lacan, segundo Butler, o que está em jogo é a pressa em destruir a si mesmo, esta que levaria à derrocada tanto de Antígona quanto de Creonte. Assim, esta leitura está baseada na “dificuldade de fazer o bem”, na dificuldade de viver em conformidade à norma ética. Não se tratando, desta forma, em uma oposição entre o discurso e o princípio com a família e a comunidade, mas sim de um conflito interno, sendo constitutivo da operação do desejo e, mais especificamente, do desejo ético. Antígona, desta forma, é tomada pelo autor enquanto uma imagem fascinante, que se encontra entre a pulsão de morte e o masoquismo. Mas, em relação a este último, “Lacan sugere que as leis não escritas e infalíveis, anteriores a toda codificação, são aquelas que marcam o ponto mais distante de um limite simbólico, para além do qual os seres humanos não podem passar. Antígona aparece nesse limite, ou, de fato, como esse limite” (BUTLER, 2014, p.74). É neste limite que Antígona se encontra, enquanto uma “posição do Ser”. Um limite que não é precisamente concebível em vida, mas que age durante a vida como o limite que os vivos não podem cruzar, um limite este que constitui e, simultaneamente, nega a vida.

Nesta leitura, Lacan se opõe à Hegel, entendendo que o mandato sob o qual Antígona age é significativamente ambíguo, produzindo uma reivindicação em que o estatuto desta não está em oposição direta àquele dado por Creonte. Assim, o ato de Antígona a leva inexoravelmente à morte, pois, recorrer aos deuses é necessariamente buscar recursos para além da vida, recorrendo assim à morte e, desta forma, se colocando em uma “morte em vida”. Desta forma: “esse modo de recorrer àquilo que está além ou antes do simbólico conduz a uma autodestruição que torna literal a entrada da morte na vida” (BUTLER, 2014, p.78). Desta forma, o ato de Antígona não a levaria a lugar nenhum que não fosse diretamente ao seu auto sacrifício. Pois, “ela ultrapassou o limite, desafiando a lei pública, citando uma lei de outro lugar, mas esse outro lugar é uma morte que também é solicitada por essa própria citação” (2014, p.78).

Antígona, desta forma, não se encontra no simbólico, mas, essas leis não escritas e que não podem ser escritas as quais ela defende, não são o mesmo que o simbólico.

Embora Antígona opere segundo os termos da lei quando reivindica a justiça, ela também destrói a base da justiça em comunidade ao insistir que seu irmão é irredutível a qualquer lei que possa tornar os cidadãos intercambiáveis entre si. Ao afirmar a particularidade radical do irmão, este passa a representar um escândalo, uma ameaça de ruína para a universalidade da lei. (BUTLER, 2014, p.79)

Ao não permitir que o amor que sente pelo irmão seja assimilado pela ordem simbólica, esta que exige uma comunicabilidade do signo, Antígona permanece ao lado do signo incomunicável, da lei não escrita. Mas, segundo Lacan, o retorno a uma ontologia pré-escrita é um retorno à morte.

O argumento de Lacan defende que Antígona representa um tipo de pensamento que se opõe ao simbólico e, desta maneira, à vida. Mas a reivindicação desta não ocorre fora dos limites do simbólico, seu ato se dá na esfera pública, seguindo os seus próprios termos e, assim, pervertendo o seu mandato. Mas a própria relação de Antígona com o simbólico se dá de maneira conturbada. Se, nos termos lacanianos, o simbólico é definido pela obrigação dos descendentes de dar continuidade às do palavras do pai, não seriam estas palavras responsáveis pela condenação de Antígona? Ao seguir a cadeia do simbólico, cumprindo as palavras do pai, Antígona é responsável por sua transmissão, mas, ao obedecer a maldição, ela também rompe com a operação futura desta cadeia. Nas palavras de Butler:

Ela nos oferece uma perspectiva sobre as restrições do simbólico que estabelecem a viabilidade da vida, e a questão passa a ser: será que ela também oferece uma perspectiva crítica através da qual os próprios termos da viabilidade da vida possam ser reescritos, ou, a rigor, escritos pela primeira vez? (BUTLER, 2014, p.82)

Em “Obediência promíscua”, último capítulo de seu livro dedicado à Antígona, Butler deixa de lado as leituras hegelianas e lacanianas para traçar de uma forma mais independente o seu pensamento sobre a personagem. Refletindo sobre o modelo de parentesco legado por esta leitura tradicional e os novos arranjos que esta deixou de fora.

George Steiner, em seu estudo sobre as apropriações históricas sobre Antígona, lança uma questão controversa, porém não se aprofunda nesta: o que aconteceria se a psicanálise tivesse tomado Antígona como seu ponto de partida, em vez de Édipo? Ao privilegiar a leitura a partir da figura de Édipo, a psicanálise deixou de lado uma parte do legado grego, focando principalmente na figura paterna. Mas Butler deixa claro que as posições familiares destes personagens são ambíguas. No caso de Antígona, seu pai é também o seu irmão, visto que ambos partilham de uma mesma mãe, assim como seus irmãos são também seus sobrinhos, tornando os termos do parentesco irreversivelmente equívocos. Nesta trama intrincada de relações, estas que não produzem uma posição coerente dentro do parentesco, Antígona não está falando fora do parentesco, mas tampouco, é inteligível neste.

Em seu ato de enterrar o irmão, ela não age simplesmente a partir do parentesco, como se este fornecesse um princípio para a ação, mas a sua ação é ação do parentesco, uma repetição performativa que reintroduz o parentesco ao “escândalo público”. A sua ação consiste em uma repetição aberrante de uma norma, esta norma que não é precisamente uma lei formal, mas uma regulação da cultura, semelhante à lei, mas que opera com sua própria contingência (BUTLER, 2014, p.84).

Se retomarmos à Lacan, onde o simbólico é derivado das palavras do pai, então podemos pensar que as palavras do pai certamente pairam sobre Antígona, “elas são, por assim dizer, o meio em que ela age e em cuja a voz defende seu ato” (BUTLER, 2014, p.84). São estas palavras que ela transmite em sua forma aberrante, forma que confunde a palavra do pai com a do irmão, afinal, se o pai é o irmão, qual seria a diferença entre ambos?

Para entender melhor esta relação, Butler retorna à “Édipo em Colono”, onde Antígona aparece de forma efetiva e onde são traçadas as maldições do pai. É no final deste livro, o segundo da trilogia, que Édipo lança sua maldição contra Polinices, declarando a morte dos irmãos pela mão um do outro. A partir destas palavras, Antígona não só perde o irmão para a maldição lançada pelo pai, como também perde o pai pela maldição que paira sobre ele. O fim de Polinices e Etéocles, neste contexto, parece cumprir e encerrar as palavras do pai, mas, as palavras deste, também são parte de uma maldição que recai sobre ele, a maldição de Laio. Édipo também condena sua filha antes de morrer, declarando que esta perderia o homem do qual mais recebeu amor e que agora ficaria sem este. Estas palavras exigem que Antígona nunca ame outro homem além daquele que está morto, mas ela, tanto honra esta maldição, como desobedece, ao deslocar o amor que sente pelo pai para o irmão.

Desta forma, a palavra do pai estaria operando da mesma maneira como o modelo tomado pela leitura psicanalítica. Mas Butler afirma:

A releitura de Antígona conduzida pela teoria psicanalítica pode questionar a ideia de que tabu do incesto legitima e normaliza o parentesco com base na reprodução biológica e na heterossexualização da família. Embora a psicanálise tenha com frequência insistido que a normalização é invariavelmente interrompida e frustrada por aquilo que não pode ser ordenado por normas reguladoras, ela raramente abordou a questão de como novas formas de parentesco podem surgir e, de fato, surgem em função do tabu do incesto. Da suposição de que não se pode - ou não se deve - escolher os membros mais próximos da família como amantes ou parceiros conjugais não segue o fato de que os laços do parentesco que são possíveis assumem uma forma particular qualquer. (BUTLER, 2014, p.95, grifo da autora)

O que Butler afirma, é que a lei cria certos modelos inteligíveis de parentesco, mas com esta criação, impossibilita qualquer forma de rearranjo dentro da norma.

Em seu breve relato sobre Antígona, Žižek sugere que o “não” de Antígona à Creonte é um ato feminino e destrutivo, cuja a negatividade a conduz à própria morte. Butler percebe nesta leitura, que parece que Antígona é mais uma vez elevada à sua posição feminina, entendida como aquela que constitui a negação fundamental da *pólis*, um lugar em que a *pólis* encontra a sua dissolução traumática, esta que a política posterior busca encobrir. Mas será que Antígona simplesmente diz “não”? Certamente a negativa está no discurso desta, porém ela também se aproxima da vontade obstinada de Creonte, circunscrevendo uma autonomia contrária a partir de sua negação. Devemos lembrar que Antígona não somente se

opõe ao édito de Creonte, mas que esta fala na mesma língua, confundindo assim os dois discursos.

Butler volta novamente à psicanálise, mas agora em um tom mais prático, pensando justamente nas famílias de configuração mista, onde a posição simbólica do pai não está necessariamente naquela imposta pela norma. No contexto destas novas configurações, faria sentido insistir que há posições simbólicas de Mãe e Pai que qualquer psique deve aceitar, independentemente da forma social assumida pelo parentesco? Ou seria a norma apenas uma forma de reenfatizar a organização heterossexual do papel dos pais no campo psíquico, sendo capaz de acomodar todas as formas de variação de gênero no campo social? Butler assim, afirma:

Escrevo isso, é claro contra o pano de fundo de um legado substancial da teoria feminista que tomou a análise lévi-straussiana do parentesco como base tanto para sua própria versão da psicanálise estruturalista e pós-estruturalista como para a teorização de uma diferença sexual primeira. Uma das funções do tabu do incesto é, logicamente, proibir o intercâmbio sexual entre relações de parentesco, ou melhor, estabelecer as relações de parentesco precisamente com base nesses tabus. Resta a questão, entretanto, de saber se o tabu do incesto também foi mobilizado para *estabelecer* certas formas de parentesco como as únicas inteligíveis e que podem ser vividas. (BUTLER, 2014, p.96, grifo da autora)

Assim, o cânone psicanalítico pode sustentar a ideia de que os arranjos alternativos do parentesco buscam revisar as estruturas psíquicas por meios que conduzem inevitavelmente à tragédia, onde qualquer forma de família, que não seja a nuclear, baseada na heterossexualidade, levaria ao sofrimento psíquico dos sujeitos.

Mas a suposição do simbólico, em que as normas estáveis do parentesco sustentam o nosso sentido constante de inteligibilidade cultural pode ser encontrada fora do discurso lacaniano. “Encontra-se invocada na cultura popular, por psiquiatras ‘especialistas’ e legisladores, a fim de impedir as exigências legais de um movimento social que ameça expor a aberração que se localiza no centro da norma heterossexual” (BUTLER, 2014, p.100). Assim, a figura de Antígona pode muito bem incentivar uma leitura que desafia essa estrutura baseada no simbólico, visto que ela não se ajusta diretamente à lei simbólica, mas, ao mesmo, não prefigura uma restituição completa da lei. Em sua posição confusa dentro do parentesco, Antígona ocupa linguisticamente todas as posições dentro deste, exceto a de “mãe”, mas as ocupa à custa da coerência do parentesco e do gênero.

Em contrapartida, além da análise feminista feita a partir da teoria lévi-straussiana, a partir da análise marxiana pela leitura de Engels sobre a origem da

família, uma escola feminista tomou uma certa distância do modelo canônico do parentesco. “Nos anos 1970, as feministas socialistas buscaram fazer uso da análise social inquebrantável do parentesco para mostrar que não há base final para a estrutura familiar normativa, heterossexual e monogâmica, na natureza [...]” (BUTLER, 2014, p.102). Assim como a leitura marxiana, a feita pelas feministas negras também colocou em xeque a tradição estruturalista do parentesco, afirmando que este foi uma das instituições que a escravidão aniquilou para os afro-americanos. Estas leituras mostram que não somente a posição Hegel/Lévi-Strauss/Lacan, seria não a única possível para se pensar em uma norma ao parentesco, pensando que outros arranjos poderiam, ao menos, ser possíveis, no interior da norma. Dando a possibilidade de uma norma mais elástica, não derivativa de um único modelo para o parentesco, mas sendo a própria insurgência dentro da norma.

Assim, como são tratadas aquelas famílias que não se enquadram à norma, aquelas às margens de uma norma baseada no simbólico que qualifica o parentesco? Dizemos que estas famílias que espelham de algum modo aparentemente derivativo, são cópias inferiores, ou aceitamos que a idealidade da norma é desfeita precisamente através da complexidade de sua instanciação? Como a família de Antígona poderia ser assimilada por essa norma? E, desta forma, como o seu luto poderia ser entendido enquanto um luto? Antígona lamenta a perda do irmão, mas será que este luto também não seria destinado ao seu pai e também ao seu outro irmão? Para Butler: “o ‘irmão’ não é um lugar singular para ela, embora seja perfeitamente possível dizer que todos os seus irmãos (Édipo, Polinices e Etéocles) estão condensados no corpo exposto de Polinices” (BUTLER, 2014, p.111). Em todo o caos que envolve o parentesco e as maldições levadas por Antígona, quem é esta personagem? “Ela não pertence ao humano, porém fala por meios de sua linguagem. Proibida de agir, ela, no entanto, age, e seu ato está longe de ser a simples assimilação de uma norma existente” (2014, p.113). Antígona fala na linguagem do direito da qual está excluída, participando da linguagem da reivindicação com a qual nenhuma reivindicação é possível. Seu ato de fala quebra todas as normas possíveis do édito de Creonte, mas apesar de estar fora do parentesco, Antígona nos remete a outras possibilidades, formas de se pensar o parentesco além daquelas instituídas pelas normas do simbólico. Nas palavras de Butler:

se o parentesco é a precondição do humano, então Antígona é a ocasião para um novo campo do humano, conquistado através da catacrese política, que ocorre quando o menos que humano fala como humano, quando o gênero é deslocado e o parentesco afunda em suas próprias leis fundadoras. (BUTLER, 2014, p.114)

Antígona, em sua posição aberrante à norma, pode nos mostrar caminhos para repensarmos a norma, não assim instituindo uma nova norma, mas sim mostrando que esta não consegue conter todas as exigências do parentesco. Em uma sociedade em que cada vez mais novos arranjos são aceitos pelo parentesco, em que mães solteiras, filhos criados por avós, casais compostos por dois pais ou duas mães entram na equação, será mesmo que o modelo vigente e normativo do parentesco pode subsistir? No contexto atual, em que uma pandemia em escala global deixou milhões de órfãos ao redor do globo, como poderíamos pensar a norma instituída ao parentesco sem pensar em novas formas de arranjos que possam comportar uma sociedade cada vez mais plural e heterogênea? Será mesmo que as teorias desenvolvidas nos séculos XIX e XX podem acompanhar as mudanças de nossa sociedade no século XXI? Antígona nos dá vestígios de como as normas podem ser repensadas, não nos mostrando um caminho direto, mas, ao menos, nos colocando a possibilidade de que estas possam ser quebradas.

3.4 QUANDO O GÊNERO SE DESFAZ

Na edição brasileira de “O Clamor de Antígona” há um posfácio escrito por Butler no qual ela aborda o papel da tragédia. Intitulado “O gênero por vezes se desfaz quando é muito difícil de se ouvir: reflexões sobre Antígona”, é onde Butler vai falar de uma forma mais aberta sobre o papel da tragédia, da maldição e do luto na vida cotidiana.

Devido à natureza da tragédia, é difícil traçar generalizações, mas há certas características em comum entre algumas destas. Se pensarmos que, por exemplo, uma ação selvagem ou frenética traz a destruição, inclusive também do seu próprio autor ou autora, conseguimos caracterizar diversas figuras trágicas. Desta mesma forma, tanto Antígona quanto Creonte agem de forma selvagem, “capturados por algo que consideram ser, sem dúvida alguma, a coisa certa a fazer, eles estão dispostos a arriscar a destruição do que lhes é mais próximo ou, a rigor, de sua própria vida, em vez de mudar de ideia” (BUTLER, 2014, p.115). A partir de tal

relato, podemos inferir uma conclusão moral mais ampla que extrapola os próprios limites da tragédia, uma moral que pode ser pedagogicamente útil para nós, a qual, “a princípio, pertence às verdades da natureza humana, ou, pelo menos, às verdades da ação humana” (2014, p.115). Para Butler, esta é uma das formas de lermos a tragédia, pois um certo protocolo pede que nos identifiquemos com os personagens para que possamos estabelecer analogias entre nós e essas figuras ficcionais ou míticas, extraíndo regras gerais a partir da ação trágica para aplicarmos ao nosso próprio modo de agir e viver.

Quando se conhece uma tragédia é impossível operar completamente fora de sua órbita. Esta é uma das teses centrais deste excerto tardio do texto de Butler. Assim, “de certo, a própria tragédia passa a agir como uma maldição sobre a vida cotidiana. Uma vez que você a conhece, você não pode deixar de conhecê-la; e, ainda assim, conhecê-la não significa ter recursos suficientes para efetivamente resistir-lhe” (BUTLER, 2014, p.116). Mesmo tentando, é impossível desconhecer. Tanto Édipo, Eurídice e próprio Laio conheciam e não conheciam.

O conhecimento estava em algum lugar nos arquivos da memória, exercendo de lá a sua força, e contudo, era claramente desconhecido no momento da ação, ou então não se conhecia a sua ligação com uma sequência inteira de ações e efeitos subsequentes. (2014, p.117)

Nesta medida, um certo desconhecimento pode apagar aquilo que conhecemos, desta maneira, a própria certeza do conhecimento nos é questionada.

Quando assistimos ou lemos uma tragédia, mesmo que não ativamente, participamos de sua ação enquanto testemunho e vivência, em um modo de sofrer e absorver que nos conduz ao próprio fenômeno que a tragédia narra e exhibe. Assim, nossa identificação com um personagem, ou até mesmo com todas as ações da peça, não explicaria de fato o problema que nos toca. “Sou e não sou eu ali”. Desta forma, “qualquer ato de identificação será dilacerado pela desidentificação, e qualquer tentativa de afirmar as verdades ali encontradas será desordenada pela negação” (BUTLER, 2014, p.118).

Se esperamos que uma certa filosofia moral possa surgir da tragédia, caso sejamos estabelecidos como seres éticos, deixamos assim de compreender como a agência é, quase sempre, o ponto de inflexão numa sequência de destruição. Mas, ao mesmo tempo, não podemos esperar que a tragédia nos torne fantoches do destino, ao estabelecer nossa ação como completamente determinada, perdemos de vista a importância do próprio ponto de inflexão. É justamente neste ponto que se

encontra a importância do luto na tragédia, é apenas com o luto que conseguimos aceitar que uma sequência se completa, mesmo com consequências devastadoras. É quando um grupo de eventos se torna uma estória (ou até mesmo uma história), pois em luto vivemos o presente de um modo que sabemos não se tratar do passado. “O passado é quando eles estavam vivos” (BUTLER, 2014, p.119). O presente é marcado pela irreversibilidade de suas mortes. Assim, em luto, o único conforto que temos é o conhecimento de que a peça acabou.

Enquanto espectadores, concluímos nossa participação sem termos morrido no final da peça, “mas a raiva e o luto que estruturam a tragédia revelam algo sobre a experiência do tempo, especialmente quando o tempo é marcado pela distinção instável entre vida e morte” (BUTLER, 2014, p.119). E isso ocorre especialmente no caso de uma morte em vida (algo que tanto Antígona quanto Édipo reivindicam para si), ou quando os mortos continuam a reivindicar algo dos vivos. Segundo Lacan, em Antígona, algum limiar se abriu a ponto de tornar a vida insustentável. Insustentável inclusive nos atos de fala, algo percebido quando um personagem não pode ouvir o que é dito, ou quando precisa da repetição para entender o significado. Logo no começo do texto de Sófocles, Antígona e Ismene falam do decreto proclamado, mas Butler se pergunta, quem proclamou? Creonte disse isso? Quem ouviu isso? Após discutirem, Ismene pede à Antígona que faça seu ato em silêncio, sem proclamá-lo em público, pois, para Ismene talvez, a proclamação pública seja demais, mais ainda que o próprio ato. Já para Antígona a rebeldia envolve testar e quebrar os limites impostos no campo do audível.

É no ato de fala que se encontra uma das questões centrais da peça. Tanto Antígona quanto Creonte, sabem que o medo pode ser maior que a fala e que cada um dos seus atos de fala deve superar o medo. O medo destes atos se encontra em todos os momentos da peça, mas um dos grandes exemplos é de quando o guarda que anuncia o enterro ilegal teme ser punido por falar. O mesmo acontece quando Creonte discute com Hêmon, onde, em um duelo verbal, Creonte teme ser desmasculizado. Por isto, ele recusa ouvir o que seu filho tem a dizer, pois, caso ouça, ele aparentemente perderá a sua masculinidade. Para Butler, em Antígona “ouvir é figurado como um tipo de entrega, uma atividade feminina que o transforma numa mulher” (BUTLER, 2014, p.121). Ao ouvir e aceitar o que ouviu, ele então perderia a sua posição enquanto homem. Assim, podemos perceber que o gênero pode facilmente ser desfeito. Nas palavras de Butler:

Se a masculinidade é assegurada através da proibição da escuta, se ouvir significa sucumbir, então Antígona é certamente outro tipo de figura masculina, pois ela não aceitará conselhos, mesmo quando está claro que morrerá em virtude de suas ações. (2014, p.121)

Isto nos mostra o quanto o gênero é volátil, podendo ser adquirido ou perdido caso apenas alguns grupos de palavras alcancem os ouvidos. Assim Butler se pergunta, o que a masculinidade tem a ver com os limites da audibilidade? Para ela, Creonte vive em um mundo em que a lógica é de que os atos de fala que conduzem as ações do outro são entendidos como prerrogativa dos homens, e onde a incapacidade de conduzir a ação dos outros pela fala, culmina na perda da masculinidade. Creonte assim lutará para preservar a sua frágil masculinidade, mesmo que as consequências sejam a morte de sua mulher e filho e a perda de sua legitimidade enquanto governante. Assim, a castração simbólica lhe parecia o pior desfecho possível, tanto que não o fez perceber que, se tivesse cedido, poderia preservar a vida daqueles que amava.

A narrativa tem tal poder na história que necessita ser recontada, repetida. É na repetição da narrativa que esta pode perdurar através do tempo. Um evento sem narrativa limita a crença, mas, uma vez apresentado em forma de narrativa, certo reconhecimento passa a ser possível.

Já Antígona, no decorrer da peça declara que já está morta, assim, teria importância se ela arriscasse sua vida? Para ela, a morte lhe permitirá retornar à sua mãe e ao seu pai. Desta forma, esta seria a maldição de morrer sem se casar, a morte assim parece implicar a um retorno aos seus pais, mas também a um certo tipo de casamento. Neste ponto, a figura de Polinices se confunde com a de Édipo, quando Antígona fala: "Meu irmão, tu encontraste teu destino quando encontraste a tua esposa". Mas a quem Antígona se refere? De Polinices, o irmão morto o qual ela precisa enterrar; ou seu irmão Édipo, que casou com sua mãe e se tornou seu pai. Ou será que fala de ambos? Antígona continua: "Morto, tu destruístes a minha vida". Há duas maneiras possíveis de se ler o Clamor de Antígona:

Morto, Édipo, você destrói a minha vida - pois você está morto, ou porque você cometeu o incesto e me tornou a filha do incesto, e, dessa forma, lançou uma maldição sobre mim. Morto, Polinices, você destrói a minha vida, já que não posso fazer outra coisa senão enterrá-lo, desafiando a lei que me obrigaria a deixá-lo desonrado. (BUTLER, 2014, p.124)

Assim, a tumba transformaria Antígona na noiva de uma união incestuosa, de uma forma que só pode ocorrer na morte. A tumba é para Antígona o seu leito nupcial,

onde ela finalmente pode se casar com vários membros de sua família, pai e irmão, ambos que são pai e irmão.

É esta voluptuosa confusão no parentesco que deixa como resultado inúmeras ambiguidades. Em Antígona, os mortos ainda agem sobre os vivos, gerando assim, um outro tempo que age sobre o tempo presente. Se Antígona já estava morta, quando esta desafia Creonte e é condenada à morte, a sua morte é redundante. Será então que podemos culpar Creonte por sua morte? E se ela não tivesse agido, permaneceria viva? Isso parece improvável, uma vez que esta já estava morta. Assim, se ao estar dentro de uma maldição significa que o destino está orquestrado de antemão, como podemos pensar o problema da agência? Em Antígona, os mortos ainda agem, e alguns dos vivos agem na crença de que já estão mortos. “Ou estão convocando os mortos, ou estão sendo por estes chamados - essa ambiguidade fundamental é o que define e estrutura a própria maldição” (BUTLER, 2014, p.125-126). Desta forma, seria a própria maldição um nome dado ao vínculo transgeracional com aqueles que precedem e excedem os termos de nossa própria existência? Ao observar a história de Édipo e de sua linhagem, percebemos que a maldição só se dá em convergência com a ação. Assim, “a maldição só age quando invocada sobre aquele em que age” (2014, p.126). E é justamente esta duplicidade que caracteriza a ação trágica.

Por fim, outro ponto importante da peça está na proibição do luto público. Ao proibir o enterro de Polinices, Creonte também proíbe o luto. Mas Butler se pergunta: “se há um certo perigo no luto mudo [...], será que há também, potencialmente, certa diminuição do perigo, então, no luto articulado?” (BUTLER, 2014, p.127). Antígona nos mostra e nos faz encarar toda ambiguidade entre vida e morte, entre o parentesco, o luto, entre a tragédia e a vida cotidiana. Nos mostrando que parece “não haver um porquê final a partir do qual distinguir um personagem trágico daquilo que destrói a sua vida, já que, embora a destruição venha de um outro lugar, ela é também, no fim das contas, algo que furtivamente nos pertence” (2014, p.127).

Antígona nos coloca defronte às próprias contradições inerentes à vida humana. Não é à toa que esta ainda se faz relevante apesar dos milênios que nos separam. Em sua forma selvagem, teimosa e frenética, Antígona é capaz de demonstrar sua própria fragilidade. Apenas uma menina que, em sua teimosia de menina, vai até às últimas consequências. Mas que, em seu ato deixou um legado, nos mostrando diversas ambiguidades da vida humana. Como um personagem

ambíguo, Antígona não pode ser nem vilã, nem mocinha, devendo ser entendida nas contradições inerentes de sua existência enquanto humana.

3.5 CATHERINE HOLLAND: O QUE PODEMOS APRENDER COM ANTÍGONA

Neste subcapítulo trabalharemos o texto de Catherine A. Holland, “*After Antigone: Women, the Past, and the Future of Feminist Political Thought*”. A escolha deste texto se dá por conta da análise que a autora faz de três trabalhos anteriores que trazem abordagens feministas diferentes a respeito de Antígona. Holland baseia seu texto na leitura prévia dos trabalhos escritos por Jean Bethke Elshtain, Mary Dietz e Linda Zerilli, que, apesar de suas semelhanças, trazem diferentes perspectivas a respeito da posição política que Antígona ocupa dentro do texto de Sófocles.

O que Holland busca em seu texto vai além de uma supervalorização do passado, mas sim, uma busca para novas perspectivas políticas que podem ser encontradas em Antígona. Logo no início a autora nos coloca:

A tragédia de Antígona, de Sófocles, ocupa uma posição privilegiada no pensamento político moderno, pois deu aos pensadores modernos a oportunidade de refletir sobre o lugar das mulheres tanto no Estado quanto no lar³⁵. (1998, p.1108, tradução nossa)

Da mesma forma que Antígona ocupa também uma posição proeminente dentro do pensamento feminista contemporâneo:

uma figura em torno da qual as feministas reformularam a relação das mulheres com a ação política, contestando e reconfigurando as relações entre família e *polis* colocadas pela tradição teórica ocidental³⁶. (1998, p.1108, tradução nossa)

E é justamente na leitura feminista que a autora vai se debruçar em seu texto. A partir do exame de três diferentes interpretações de Antígona, Holland vai refletir sobre as distinções entre passado e presente, para desta forma, acentuar, ao invés de atenuar, as distinções entre o mundo dos gregos e a contemporaneidade para que assim, Antígona possa fornecer às teorias feministas contemporâneas novas formas de engajar os passados políticos.

³⁵ No original: “Sophocles tragedy of Antigone occupies a privileged position in modern political thought, for it has provided modern thinkers with an opportunity to reflect upon the place of women with respect to both the state and the household.” (HOLLAND, 1998, p.1108).

³⁶ No original: “a figure around whom feminists have recast the relation of women to political action by contesting and reconfiguring relations between household and polis posed by the western theoretical tradition.” (HOLLAND, 1998, p.1108).

Pesquisar o passado seria visitar o pensamento de eras anteriores e problemas aparentemente distantes, trazendo este pensamento e esses problemas para assuntos mais atuais, mas este é um exercício que não se dá sem problemas, visto que este passado pode sobrecarregar o presente, encolhendo ao invés de expandir o espaço das possibilidades políticas. Esta ambiguidade entre passado e presente é de grande importância para as teorias feministas, pois na tradição teórica ocidental a figura da mulher não aparece no centro das discussões políticas. Algo que fica claro a partir da tradição moderna, na qual as mulheres ocupam o lugar paradoxal de representar tanto a condição necessária para a política, um espaço de “pré-política” que até mesmo pode ser pensado como “antipolítico”.

Esta tradição, segundo a autora, pode ser percebida de maneira clara na teoria de Freud, este que elaborou tanto o desenvolvimento filogenético da espécie humana quanto a organização social da civilização com o fim de colocar as mulheres em permanente oposição à esfera pública. “Para Freud, enquanto as mulheres geram e nutrem o jovem cidadão, a sociedade política só começa quando o filho homem abandona a vida 'primitiva' da família e sai para o mundo”³⁷ (1998, p.1109, tradução nossa).

Lógica similar também aparece na célebre leitura feita por Hegel de Antígona, para o autor, os interesses das mulheres e da família são incomensuráveis com as funções do poder estatal. Enquanto os homens saem de casa para se tornarem cidadãos, suas irmãs ficam como guardiãs da lei divina dentro do lar. É justamente por esta posição, a qual Antígona se encontra, que as mulheres acabam pervertendo o fim universal do Estado para seus próprios fins privados.

A partir do século XVIII, Antígona passa a servir como palco teórico para uma variedade de conflitos da condição moderna. Mas, segundo Holland, é também para Antígona que as teóricas feministas voltaram seus esforços para engajar e contestar o lugar marginal atribuído às mulheres na tradição política ocidental, justamente tentando se enquadrar dentro de uma tradição que não acomoda facilmente o pensamento feminista.

³⁷ No original: “For Freud, while women bear and nurture the fledgling citizen, political society begins only when the male child abandons the 'primitive' life of the family and goes out into the world” (HOLLAND, 1998, p.1109).

Para este trabalho a autora vai refletir sobre três diferentes leituras feitas de Antígona por teóricas políticas feministas, Jean Bethke Elshtain, Mary Dietz e Linda Zerilli. Apesar de suas visões diferentes a respeito da obra, a leitura feita por estas três autoras, interpretam Antígona como uma representante de um feminismo social antiautoritário, de uma democracia radical com rosto feminista e de um feminismo de irreduzível alteridade discursiva, dramatizando tanto o poder gerador da tragédia de Sófocles quanto a rica natureza multivalente do discurso político feminista. Em comum também está o fato dessas autoras empregarem Antígona como um modelo para a política feminista contemporânea, “uma figura arquetípica do passado distante que pode ser transportada para o presente como o fundamento do feminismo, todas as três leituras acabam normalizando o passado, atenuando nossa distância dele ao ignorar o profundo grau em que Antígona é, de fato, diferente de nós.³⁸” (1998, p.1110, tradução nossa). Já Holland busca argumentar que é justamente na diferença de Antígona em relação a nós que se encontra o seu maior valor crítico para o pensamento feminista.

O debate feminista a respeito de Antígona inicia em 1982 com Elshtain, que escreve a respeito do perigo da inclusão de mulheres pelas forças armadas. A ideia de inclusão esconde consigo os perigos de abraçar a ordem pública sem, ao mesmo tempo, contestar os seus termos, ignorando a antiga sabedoria de Antígona, aquela que jogou areia sobre o maquinário arrogante do poder público. Segundo ela, Antígona representa a supressão final de um tradicional mundo social feminino, assim, um feminismo que busca a assimilação não apenas reforça o poder estatal como também viola o que ela chama de “moralidade familiar primordial” que precede as leis do Estado. Desta maneira, o que Elshtain propõe para o feminismo moderno é de que “nos vejamos enquanto irmãs de Antígona” de uma maneira maternal, rejeitando a política amoral do Estado, preservando assim a arena social. Antígona representaria, sob esta perspectiva, uma desconfiança a respeito dos padrões impessoais, abstratos e racionais. Um feminismo que luta contra o arrogante poder estatal a partir da humanização e da repersonalização da vida social, convocando a um feminismo do agir em público em nome dos interesses do lar e da família.

³⁸ No original: “an archetypal figure from the distant past who can be transported into the present as the enabling ground of feminism, all three readings ultimately normalize the past, attenuating our distance from it by overlooking the profound degree to which Antigone is, in fact, unlike us” (HOLLAND, 1998, p.1110)

Enquanto por um lado Elshtain mostra como as perspectivas engendradas pelas preocupações da esfera privada podem ser mobilizadas pelas feministas para fazer campanha por limites ao poder do Estado, Dietz vê como problemática esta divisão entre público e privado. Para Dietz, ao não reconhecer a primazia do político, Elshtain acaba reforçando uma já exagerada divisão abstrata entre os domínios público e privado. Assim, é a política e não a família o princípio para todas as atividades humanas, sejam elas públicas ou privadas. Rejeitar a esfera pública para abraçar a família seria esquecer que é apenas uma cidadania engajada que determina coletivamente as fronteiras mutáveis do que é público e privado. Ao colocar o lar como local privilegiado da ação feminista, Elshtain descarta o próprio local das políticas públicas que, para Dietz, mantém a promessa de liberdade feminista e igualdade das mulheres. Desta maneira, Elshtain reduz a política apenas à atividade do Estado, reconduzindo as mulheres para dentro da família e do lar, idealizando esses espaços como locais de poder das mulheres ao ignorar a miríade de relações desiguais que historicamente prevalecem dentro destes espaços. Segundo Dietz, as instituições políticas opressivas são melhores desafiadas não pela linguagem do amor e da compaixão, mas apenas pela linguagem da liberdade e da igualdade.

A interpretação de Dietz vê nas ações de Antígona um modelo de uma cidadania com uma face feminista mais pública e participativa. Em sua leitura, Creonte lança um ataque contra a antiga ordem democrática de Tebas, desta maneira, Antígona não age tanto para defender as prerrogativas da família, mas sim para preservar os costumes e tradições de uma vida civil coletiva. Antígona, assim, não age apenas enquanto uma irmã que sua lealdade com a família a colocam contra um rei, mas sim como uma cidadã de Tebas, cuja defesa de seu irmão está enraizada em uma devoção aos deuses e aos costumes e leis de sua cidade. Desta maneira, o desafio para o feminismo contemporâneo seria o de politizar ao invés de maternalizar a consciência das mulheres, um feminismo guiado por compromissos abertamente públicos.

Já Zerilli busca reconciliar as visões entre o feminismo social de Elshtain e a cidadania feminista de Dietz. Para Zerilli, as duas autoras buscaram associar à Antígona uma função prática já existente no vocabulário do pensamento político, função esta que não decorre dos riscos envolvidos nas tentativas feministas de falar de dentro de um cânone estabelecido que as obriga a traduzir a voz estrangeira e

dissonante de Antígona na voz mais familiar e tranquilizadora das mães e/ou cidadãos. Estas duas maneiras tranquilizadoras de se olhar o feminismo carregam consigo a incapacidade de transmitir os discursos mais radicais dentro dos feminismos. Assim, o olhar virado para a família e o lar de Elshtain, segundo Zerilli, abraça, ao invés de desafiar, uma visão patriarcal da domesticidade feminina, aceitando em nome do feminismo social uma mera sombra do poder que as mulheres uma vez detiveram. Já a leitura de Dietz que se volta a uma linguagem aristotélica de amizade cívica, exige que ela inclua toda a preocupação com a especificidade do feminino dentro da diferença sexual para defender um modelo de cidadania que pode ser, na melhor das hipóteses, apenas ocasionalmente e incidentalmente feminista. “No final, nem o feminismo social maternalista de Elshtain nem o modelo finalmente sexualmente indiferenciado de amizade cívica de Dietz conseguem escapar das categorias recebidas da tradição teórica ocidental³⁹” (HOLLAND, 1998, p.1113).

Zerilli lê Antígona baseando-se fortemente no trabalho de Irigaray, vendo o conflito entre Antígona e Creonte de uma forma mais trágica do que Elshtain ou Dietz, pois Antígona ainda preserva e age sob os últimos vestígios de um passado pré-patriarcal. Para discorrer sobre isto Zerilli busca na Oresteia de Ésquilo um matricídio antigo, onde o assassinato de Clitemnestra por seu filho marca a supressão final de um mundo matrilinear, baseado em vínculo de sangue visível, por um patriarcado que reorganiza família e Estado sob a luz do invisível, a partir da ficção jurídica da paternidade. Assim, para Zerilli, o discurso de Antígona não é apenas criminoso, mas suicida, em uma política que reconhece apenas a voz masculina. “Central para o argumento de Zerilli é a convicção de que a linguagem dos pais da teoria política obscurece e suprime suas raízes neste antigo matricídio, mas nunca pode finalmente extinguir os termos violentos de sua própria fundação⁴⁰” (HOLLAND, 1998, p.1113, tradução nossa).

A partir de uma lógica discursiva, Zerilli nos coloca os limites do pensamento político feminista, este que deve falar nos termos disponibilizados por uma tradição de discurso, mas, ao mesmo tempo, nunca podem falar simplesmente dentro desses

³⁹ No original: “In the end, neither Elshtain's maternalist social feminism nor Dietz's finally sexually undifferentiated model of civic friendship manages to escape from the received categories of the western theoretical tradition” (HOLLAND, 1998, p.1113).

⁴⁰ No original: “Central to Zerilli's argument is the conviction that the language of the political theory fathers obscures and suppresses its roots in this ancient matricide but can never finally extinguish the violent terms of its own founding” (HOLLAND, 1998, p.1113)

termos, pois o discurso feminista mantém outros compromissos. Para ela, o discurso feminista é apenas especificamente feminista quando fala em uma linguagem memorizada do “lar original da mãe”. Para isto a autora propõe uma série de estratégias discursivas que formam esta ligação complexa com este passado perdido, trazendo à luz a injúria original que as mulheres sofreram nas mãos do poder patriarcal.

Embora concorde com Zerilli de que as feministas não podem reivindicar, mas sim transformar a política que já nasce de sua ausência, para Holland, apesar das diferenças, tanto o discurso de Zerilli quanto o de Dietz e de Elshtain, se movem em uma direção muito mais “reclamacionista” do que transformadora. Em suas palavras:

Sem minimizar as diferenças substanciais entre elas, quero sugerir que uma estratégia crítica comum, no entanto, perpassa suas leituras: de maneiras distintas e em graus diferentes, cada uma identifica nas ações de Antígona o resquício de um passado perdido, um passado que pode servir de base ontológica da política feminista e, assim, informar e revigorar a prática feminista contemporânea⁴¹. (1998, p.1114, tradução nossa)

De maneiras diferentes, o que as três autoras citadas por Holland buscam em Antígona é a possibilidade de, de alguma forma, restabelecer um passado pré-político e pré-patriarcal. Buscando aquilo que foi perdido com Antígona no passado e devolvê-lo para o presente enquanto uma política feminista.

Esta estratégia de se buscar um modelo de política em um passado pré-patriarcal e pré-tirânico é bastante comum dentro do feminismo, mas, segundo Holland, este modelo de reafirmação estratégica do passado não serve ao feminismo, pois se baseia em uma visão retrógrada e reivindicacionista, ao invés de uma imaginação transformadora. Desta maneira, nem Elshtain, ou Dietz e nem mesmo Zerilli: “permitem que o curso de ação disruptivo de Antígona permaneça disruptivo. Pelo contrário, cada uma descobre nos atos de Antígona um registro de ordem que ecoa o passado, e cada uma abraça esse passado como um contraprincípio de ordem, procurando restabelecê-lo como o fundamento de uma política feminista que possa redimir nosso presente⁴²” (1998, p.1115, tradução nossa).

⁴¹ No original: “Without minimizing the substantial differences among them, I want to suggest that a common critical strategy nonetheless runs throughout their readings: in distinct ways and to different degrees, each identifies in Antigone's actions the remnant of a lost past, a past that may serve as the ontological ground of feminist politics and thus inform and invigorate contemporary feminist practice.” (HOLLAND, 1998, p.1114).

⁴² No original: “allows Antigone's disruptive course of action to remain disruptive. On the contrary, each discovers in Antigone's acts a register of order that echoes the past, and each embraces that

A figura de Antígona é, desta maneira, poderosa pois fornece ao discurso feminista contemporâneo um conjunto de possibilidades já encerradas, uma linguagem política que não está mais em uso, embora importante e não completamente esquecida. No entanto, mesmo que a estratégia de explorar o passado em busca de recursos críticos que nos permita pensar fora dos limites do presente, esta busca não ocorre sem riscos. Na tentativa de recuperar o passado, corremos o risco de perder as importantes distinções entre passado e presente. “Ao escoltar uma heroína antiga para o momento presente, elas tornam familiar o que inicialmente as atraiu por sua estranheza, assimilando passado com presente ao reafirmar o passado como fundamento ontológico do feminismo contemporâneo⁴³” (1998, p.1115, tradução nossa).

Desta maneira, se estamos preocupados em desenvolver uma política feminista transformadora, devemos cultivar a capacidade de ver o passado de forma diferente, para estabelecer uma relação de diferença com o passado de maneira que retenha sua estranheza e seu desconhecimento. Ao fazermos isso, podemos ver não apenas o passado, mas também o presente como estranho, como problemático. Não podemos nos dar ao luxo de esquecer que o mais politicamente carregado de todos os momentos é o presente, que a conexão entre passado e presente não se dá nem de maneira lógica ou cronológica, mas sim política. Assim, ler Antígona de outra forma pode nos ajudar a pensar a forma como recorreremos ao passado em nossas tentativas de transformar a política no presente. “As ações de Antígona podem ser lidas como uma mobilização do passado que não o restabelece, mas o relega de uma vez por todas ao passado. Antígona não representa tanto um passado idílico, mas exemplifica sua distância dele e suas diferenças com ele⁴⁴” (1998. p.1116, tradução nossa).

Enquanto de um lado a Trilogia Tebana de Sófocles narra um antigo parricídio e suas consequências transgeracionais, a trilogia de Ésquilo marca uma profunda e permanente alteração no status social da mulher. Assim, a Orestéia seria vista enquanto um marco simbólico de uma virada na organização social do

past as a counter-principle of order, seeking to reinstate it as the ground of a feminist politics that might redeem our present” (HOLLAND, 1998, p.1115).

⁴³ No original: “By escorting an ancient heroine into the present moment, they make familiar what initially attracted them by its strangeness, assimilating past with present by reasserting the past as the ontological ground for contemporary feminism” (HOLLAND, 1998, p.1115).

⁴⁴ No original: “Antigone's actions may be read as a mobilization of the past that does not reinstate it but instead relegates it once and for all to the past. Antigone does not so much represent an idyllic past as exemplify her distance from it and her differences with it” (HOLLAND, 1998. p.1116).

parentesco no ocidente, “um momento em que os laços de sangue foram substituídos pelo direito conjugal, quando a matrilinearidade deu lugar à patrilinearidade, e as compreensões públicas de justiça e poder foram reorganizadas em torno do afastamento ativo das mulheres tanto da família quanto da *polis*⁴⁵” (1998, p.1116, tradução nossa). Mas, ao mesmo tempo, tanto em Sófocles quanto em Ésquilo a mulher representa as forças e os valores do passado, um passado que é abandonado e renunciado em nome de uma nova forma de Estado e de sociedade.

A Orestéia retrata, desta maneira, os dias finais de uma forma particular de ordem social e política encerrada pelo surgimento de novas formas de parentesco materializadas na e através da figura do pai, em vez dos laços de sangue (da mãe). Uma nova forma de lei a qual eleva o marido como governante sobre a esposa, os filhos e o lar, trazendo repercussões para o universo da política e da filosofia, pois complementa os triunfos da justiça sobre a vingança, do logos sobre o mito, do futuro sobre o passado. Mas, diferentemente de Zerilli, para Holland não é o matricídio que altera a condição da mulher e estabelece uma diferença em relação à ordem anterior, mas sim a reorganização do parentesco feita por Apolo no fim da peça. Assim, a absolvição de Orestes pelas mãos de Atena não só justificaria um matricídio como deslocaria totalmente as mulheres da ordem pública, onde, de forma significativa, a redenção política de Argos a partir da garantia de uma forma democrática de justiça, se dá apenas em torno da reorganização do parentesco, da subordinação das mulheres aos homens dentro do lar, deslocando completamente as mulheres da vida política para a espiritual.

Para Holland, Tebas e Argos ocupam um espaço privilegiado no imaginário ateniense, ambas são teatros para a encenação de possibilidades políticas distintamente não atenienses e não democráticas e suas consequências fatídicas. Destas três cidades, Tebas é a mais corrupta, enquanto Argos representa um meio termo entre a tirania tebana e a democracia ateniense. Apesar de Argos ter passado por momentos de tirania e corrupção, esta atinge uma certa redenção pelas ações de Orestes. Já Tebas está além da redenção, pois aqueles que permanecem nela estão atolados em um lugar onde a repetição infundável do passado torna impossível escapar, sendo chamada por Froma Zeitlin de “A cidade do eterno retorno”. Os

⁴⁵ No original: “a moment when ties of blood were superseded by conjugal right, when matrilineage gave way to patrilineage, and public understandings of justice and power were reorganized around the active estrangement of women from both family and polis” (HOLLAND, 1998, p.1116)

tebanos, assim, estão perpetuamente presos em seu próprio passado, incapazes de romper com ele, incapazes de ver até mesmo a necessidade de se libertar. Em Tebas, o passado sufoca o presente, sufocando também a política.

As ações de Édipo efetivamente colapsam todas as fronteiras – espaciais, temporais e, finalmente, morais. Em seu parricídio Édipo também comete regicídio e, em seu ato incestuoso, ele recircula o sangue de seus pais através de sua mãe, reproduzindo na próxima geração a maldição de sua família. Assim como sua cidade, Édipo é auto-engendrado: marido de sua mãe, torna-se seu próprio pai e irmão de seus próprios filhos. Assim, é em Atenas, e não em Tebas, que Édipo deve se refugiar em busca da redenção de seus crimes, e é em Atenas que Édipo, como Orestes antes dele, ganha a distância necessária de casa que lhe permite desenvolver seu senso de justiça.

Desta maneira, podemos compreender o que significa esta Tebas teatral para a política ateniense. Pois os eventos em Tebas são especialmente significativos para os atenienses, já que essa Tebas teatral é o local para o qual os atenienses deslocaram suas preocupações mais profundas sobre sua própria cidade; em suma, Tebas representa o que Atenas pode se tornar se seus cidadãos não se envolverem com os problemas da democracia de maneira ponderada e criativa.

No fim, na tragédia de Sófocles, nem Creonte, nem Antígona, saem vitoriosos. Enquanto Antígona paga com sua vida o seu ato de transgressão, Creonte também falha ao tentar impor uma nova ordem à cidade. Como descendente da casa dos Meneceus, Creonte se liga à casa de Laio apenas pelo casamento de sua irmã, Jocasta, com Laio e, posteriormente, com seu próprio filho, Édipo. Assim, a aparente continuidade de uma linha ininterrupta de Laio a Creonte é apenas alcançada pela substituição de laços de sangue e ascendência pela ficção jurídica do casamento e, sua nova ordem, instrumentaliza assim o parentesco em função da lei. “Essas 'novas condições dadas pelos deuses', mas pronunciadas por Creonte, consideram as mulheres como canais passivos de parentesco: não Jocasta, mas seu(s) casamento(s) liga(m) Creonte a Laio e sua Casa⁴⁶” (1998, p.1124, tradução nossa). Desta forma, a nova ordem de Creonte baseia-se na exclusão formal das mulheres da autoridade política e familiar.

⁴⁶ No original: “These 'new conditions given by the gods' but pronounced by Creon, regard women as passive conduits of kinship: not Jocasta but her marriage(s) link Creon to Laius and his House” (HOLLAND, 1998, p.1124).

Esta nova ordem substitui a tradição pela lei, transformando os termos do parentesco que organizam a família e a cidade. Na nova Tebas, o parentesco não significa mais uma ancestralidade compartilhada, mas estabelece os vínculos que relacionam os homens entre si por meio de relações matrimoniais que dependem e formalizam a presença da mulher, mas também exigem e reforçam sua invisibilidade tanto na casa quanto na cidade, estabelecendo assim a diferença jurídica entre homens e mulheres.

Se, em sua tentativa de livrar Tebas de sua maldição, Creonte inicia uma reorganização fundamental da Casa, do parentesco e do Estado, sua antagonista, Antígona, pode muito bem ser entendida como a defensora dos velhos costumes, como a porta-voz de um passado superado pela nova ordem de Creonte. A questão interpretativa importante, no entanto, não é se o discurso de Antígona recorda o passado - na verdade, seu discurso invoca passados múltiplos e talvez concorrentes - mas sim *como* seu discurso efetua algo novo, algo decididamente desconhecido para a Tebas de Atenas. As ações de Antígona, com efeito, quebram o curso cíclico do tempo tebano, mesmo que suas palavras pareçam reiterar isso. Seus atos desdobram a diferença, e a diferença sexual, de maneiras que enfraquecem e transbordam as simplificações rígidas de Creonte e as distinções de gênero de casa e estado, e ao fazê-lo, Antígona efetua um afastamento, em vez de uma repetição, do passado que seu discurso lembra⁴⁷. (1998, p.1125, grifos da autora, tradução nossa).

Desta forma, é Antígona quem quebra o eterno espiral repetitivo no qual a sua cidade está presa. Ao falar e agir como ela faz, onde ela faz, Antígona transgride as limitações impostas às mulheres em Tebas. O discurso de Antígona não tem o efeito de restabelecer um passado perdido, uma velha ordem suplantada pelos éditos de Creonte, mas sim de reorientar uma ordem distintamente tebana, a partir da diferença sexual. Antígona age de uma maneira que é marcadamente não feminina, mas, ao mesmo tempo, também não é masculina, contestando e desafiando as limitações altamente restritivas impostas às mulheres, de uma maneira que compõe e, ao mesmo tempo, confunde a ordem de gênero na Tebas de Creonte.

⁴⁷ No original: "If, in his attempt to rid Thebes of its curse, Creon initiates a fundamental reorganization of the House, of kinship, and of the state, his antagonist, Antigone, might well be understood as the defender of the old ways, as the spokesperson for a past that has been superseded by Creon's new order. The important interpretive question, however, is not *whether* Antigone's speech recalls the past - indeed, her speech calls upon multiple and perhaps competing pasts - but rather *how* her speech effects something new, something decisively unfamiliar to Athens's Thebes. Antigone's actions, in effect, break the cyclical course of Theban time even if her words seem to reiterate it. Her acts deploy difference, and sexual difference, in ways that both undercut and overflow Creon's rigid simplifications and gendered distinctions of home and state, and in doing so Antigone effects a departure from, rather than a repetition of, the past that her speech recall." (HOLLAND, 1998, p.1125, grifos da autora).

É apenas com a sua morte que a heroína traz à cidade a possibilidade de liberdade, encerrando o ciclo interminável de inícios. Ao morrer sem filhos, Antígona não abre a possibilidade de recircular o sangue maldito de sua família, dando sentido ao seu próprio nome, Anti-gone, a anti-geração. Assim, o seu sucesso está justamente no fato de não “ganhar” sua disputa com Creonte, pois o seu casamento com seu primo Hemon traria a sua família e a sua cidade de volta a um outro ciclo, uma nova geração que apenas repetiria o ciclo sem fim de começos em que sua cidade estava atolada⁴⁸.

A leitura de Antígona é importante para o pensamento político feminista contemporâneo justamente porque nos mostra como podemos inovar a partir de uma tradição, como podemos falar através de um conjunto de linguagens que nos foram transmitidas por convenções disciplinares que podem não acomodar confortavelmente uma política feminista e, como podemos empregar essas linguagens de maneiras que não apenas reiteram nossa própria exclusão dessas tradições, mas, em vez disso, as refazem para o presente. Assim, utilizamos o passado não para legitimar nosso discurso ou estabelecê-lo como nosso, mas para estabelecer nosso próprio presente como diferente do passado, dando fim às doutrinas e práticas anteriores, desiguais e excludentes, que fazem o feminismo parecer impossível. “O passado é um lugar poderoso e sugestivo, um lugar do qual não podemos escapar totalmente nem reintegrar estrategicamente⁴⁹” (1998, p.1129, tradução nossa). Mas não devemos voltar ao passado como chave para o presente político, pois, desta maneira, corremos o risco de normalizar o passado. Assim, ao revisarmos teorias, não devemos fazê-lo por que nos são familiares, portanto, confirmativas, mas sim porque nos são estranhas, provocativas. Se ao lermos os textos do passado apenas buscamos momentos que nos ajudem a assimilar o passado ao nosso presente, estamos fadados a descobrir apenas o que já temos em comum com esses textos. Desconsiderando assim oportunidades importantes de descobrir e engajar o jogo da diferença, da diferença sexual, nesses textos e nesse passado. Assim como Édipo que conhece e desconhece o seu futuro, reconhecemos apenas o que já sabíamos, encontramos apenas o que já

⁴⁸ Antígona não é a última de sua família, pois Ismene sobrevive após a sua morte. Mas ao assimilar a reorganização do poder e do parentesco de Creonte, Ismene se separa de sua estranha família, não carregando consigo a maldição do sangue.

⁴⁹ No original: “The past is a powerful and suggestive place, a place that we can neither fully escape nor strategically reinstate” (HOLLAND, 1998, p.1129).

reconhecemos como nosso, assim extraímos do passado um fundamento para a política feminista que confirma apenas o que já está dado.

3.6 ANTÍGONA: DIFERENTES PERSPECTIVAS

Ao remontar o “quebra-cabeças” da história de Antígona, encontramos alguns tópicos que são mais explorados por aqueles que se dedicaram a comentar e a analisar a peça. Tópicos estes que são importantes para compreendermos as próprias contradições dentro das perspectivas acerca desta personagem. Como dissemos anteriormente, Antígona provoca diferentes leituras e interpretações, leituras estas que se renovam ao longo do tempo, abrindo cada vez mais discussões a respeito desta personagem. Neste subcapítulo abordaremos alguns tópicos que são recorrentes em diversas leituras feitas sobre Antígona, tópicos estes que nos ajudarão a compreender um pouco mais sobre como diferentes autores compreendem esta personagem e seu ato de transgressão contra as regras do Estado.

Um destes tópicos é de como a maldição tem um papel fundamental no enredo da peça e como, posteriormente, a compreendemos na contemporaneidade. O destino de Antígona e, conseqüentemente, suas ações, já começam a ser traçados antes mesmo de seu nascimento, onde as desventuras de seu pai/irmão são parte integrante de sua construção. Segundo Santos:

Ninguém tem dúvidas sobre a proeminência da maldição no desenvolvimento da peça. Todavia, a posição marginal em que é vista, em relação à acção, reforçada pela tendência para explicar psicologicamente o comportamento das personagens, leva o intérprete a supor que os actos destas só podem ser compreendidos pelo estudo da sua interioridade. É assim que nos aparecem os Creontes «cínicos», as Antígonas «frias», as Ismenas «doces» e os Hémons «apaixonados», cujo «carácter» é oferecido como explicação das suas acções. A tentativa reflecte o modo como a modernidade recebe e integra a Tragédia na sua própria identidade cultural. Mas é evidente que procede pela imposição de critérios de todo alheios aos que determinaram a criação original. (1995, p.128)

Para Santos, as leituras da peça que não levam em conta a maldição sobre a casa dos Labdácidas e, assim, a própria árvore genealógica de Antígona, tendem a focar apenas em sua ação, no seu ato de enterrar o irmão indo de encontro ao édito de Creonte, esquecendo-se do pano de fundo que envolve toda a narrativa em torno da construção da cidade de Tebas. Estas leituras, como as feitas por Hegel e Lacan, por exemplo, tendem a uma simplificação do carácter destas personagens, deixando

de lado a complexidade das relações que fizeram com que estas tomassem determinadas ações.

O próprio conceito de maldição deve ser repensado quando falamos do universo dos gregos. Pois, como Antígona poderia ser responsabilizada por seus atos já que estes estavam traçados anteriormente ao seu nascimento? O papel do destino é fundamental na construção das tragédias, justamente por estas serem alegorias a respeito de nossas vidas, assim, as ações se tornam representantes do peso de nossas escolhas. O papel do destino não exclui as escolhas deliberadas dos personagens, em “The Encyclopedia of Greek Tragedy”:

Essa “sobredeterminação” dos eventos é uma característica familiar da tragédia grega, de modo que, paradoxalmente, as causas das ações humanas podem ser atribuídas simultaneamente ao destino ou a uma divindade e a um agente humano motivado. Este é um ponto importante porque existe um equívoco popular de que os eventos nas tragédias são predeterminados e que os personagens humanos são meros fantoches. [...] Além disso, embora se possa pensar que a responsabilidade moral implica a existência de livre arbítrio, os agentes humanos da tragédia são culpados e responsabilizados (ou parcialmente) por tais eventos “destinados⁵⁰”. (2013, tradução nossa).

Judith Butler também entende a maldição como elemento importante para compreendermos as ações destas personagens, segundo ela, “a própria tragédia passa a agir como uma maldição sobre a vida cotidiana.” (2014, p. 116), pois faz parte de seu conhecimento o não conhecimento. Como exemplo, a autora toma o caso de Édipo, este conhece e não conhece, apesar de saber a respeito de seu destino, no momento de sua ação ele age sem conhecer, ou conhecer as consequências de sua ação.

Afinal, é fundamental compreendermos a árvore genealógica de Antígona, como afirma Butler (2014), para que possamos ter uma ideia mais geral do que leva esta ao seu ato. Entender o passado de Antígona é também entender o passado de seu opositor, Creonte. Como dissemos aqui, Antígona descende da casa fundadora da cidade de Tebas, os Labdácidas, já Creonte, seu tio, provém de uma casa real oposta (OLIVEIRA, 2013, p.91), mas também descendente direto de Cadmo, ou seja, Creonte não ascende ao trono apenas por ser irmão de Jocasta, mas,

⁵⁰ No original: This ‘overdetermination’ of events is a familiar feature of Greek tragedy, so that, paradoxically, the causes of human actions may be attributed simultaneously to fate or a deity and to a self-motivated human agent. This is an important point because there is a popular misconception that events in the tragedies are predetermined and that the human characters are mere puppets. [...] Moreover, although one might think that moral responsibility implies the existence of free will, the human agents of tragedy are blamed and held responsible (or partly so) for such “fated” events. (ROISMAN, 2013).

principalmente, por possuir sangue real do fundador de Tebas. Assim, se o passado de Antígona tem um importante papel em sua ação, o passado de Creonte também não é isento de influenciá-lo quando este proclama o seu édito. Oliveira nos lembra que Creonte perdeu seu filho Megareu para que Tebas vencesse os agressores argivos. Assim: “a insubordinação de um de seus filhos causou grande destruição à cidade, portanto, a disposição de Creonte para punir infratores e rebeldes, naturalmente, tem muita força” (p.94). Creonte ascende ao trono de Tebas após uma guerra civil, desta forma, a guerra ainda está em seu discurso quando este assume, pois, em um momento tão delicado, é de se esperar que haja uma grande desconfiança em relação a quem confiar.

Na leitura de Hegel, Antígona figuraria enquanto uma representante da piedade estereotipada da mulher grega, que exerce suas devidas funções dentro da esfera familiar e com relação aos deuses subterrâneos. Esta mesma leitura que faz de Creonte apenas uma personagem igualmente previsível: um simples representante do Estado (ROSENFELD,2014, p.205). Para Rosenfield esta seria uma representação de um tipo de polarização que é necessariamente anti-trágica. (p.206), esquecendo-se das próprias nuances que foram responsáveis pela produção da literatura dos gregos. A oposição entre Antígona e Creonte não é simples, abrindo espaços para inúmeras discussões. Para Oliveira:

Como se trata de uma tragédia clássica e não de uma novela romântica ou de uma peça shakespeariana, onde há algum tipo de luta entre um herói modelar e um malfeitor revestido de ambiguidades morais, não podemos falar de Creonte como se fala de um vilão aos moldes modernos e nem reduzir Antígona a uma heroína virtuosa ou idealizada. (2013, p.88)

Uma leitura então que apenas contrapõe o particular na figura de Antígona com o universal na de Creonte, não leva em conta a humanidade por trás destas personagens. Esquece-se de que Antígona é apenas uma menina dilacerada por perder seu pai, sua mãe e seus dois irmãos; já Creonte é um pai que recém perdera um filho para uma guerra causada pela ganância dos descendentes de Édipo. Desta maneira, prestar atenção no pano de fundo desta história é justamente refletir sobre o caráter humano desta, deixando de lado a pretensa universalidade filosófica em nome daquilo que fez com que esta e tantas outras narrativas gregas perdurassem ao longo dos séculos. Como nos diz Rosenfield:

para compreender o que está em jogo no enfrentamento de Antígona e Creonte, é preciso compreender o peso de pequenos sinais que Sófocles colocou nas falas de seus heróis – sinais estes que podem passar

despercebidos para leitores que não conhecem bem os mitos antigos, os costumes e as instituições ou a língua da época clássica. (2002, p. 13-14)

Assim é necessário levar em conta elementos que estão além do texto, pois, o público da Grécia antiga estava familiarizado com o mito, esta familiaridade que escapa ao leitor moderno. Como alerta Oliveira: “o texto de Sófocles, com suas ambiguidades e sutilezas, demanda de seu leitor cuidados para não cair em meros reducionismos” (2013, p.91)

É importante ressaltarmos que os gregos não criaram fronteiras precisas entre a religião e a política. Assim, “quando hoje pensamos em ‘Mitologia Grega’ geralmente esquecemos que esses relatos não eram ‘literatura’, mas faziam parte dessas convenções cotidianas como legado de hábitos tradicionais e noções morais invariavelmente repetidas” (ROSENFELD, 2014, p.194). E a autora continua:

No entanto, mesmo em uma cidade como Atenas, na qual boa parte da ordem pública era regulada por leis muitas vezes escritas e expostas em lápides, boa parte da ordem dependia da tradição e dos costumes. Antigos costumes eram transmitidos pelas constantes práticas cotidianas e pela participação em rituais cuja repetição consolidava e imbricava umas nas outras as esferas privadas e públicas, o político, social e religioso. (p.194)

Desta tradição oral, como dissemos anteriormente, muito se perdeu ou se transformou ao longo dos milênios, mas quando buscamos analisar obras tão distantes de nós temporalmente, temos a obrigação de analisar a partir do contexto da época, mesmo que isso seja uma tarefa quase impossível.

No mundo dos gregos os mitos e a literatura que deles derivaram eram fundamentais na construção e manutenção dos costumes sociais. Segundo Rosenfield: “os atenienses, no período clássico, inventaram o drama trágico e o usaram para resolver tensões sociais e religiosas num fórum público, patrocinado pelo Estado” (2014, p.210). Desta maneira, o teatro em Atenas tinha um papel político privilegiado, trazendo à tona discussões pertinentes para a própria manutenção do Estado. A Orestéia de Ésquilo pode ser tomada como um exemplo deste importante papel político que o teatro possuía no universo dos gregos. Nesta peça o autor dramatiza a conquista de uma nova forma de legislar. “O enredo reflete o orgulho dos Atenienses do século V pelas leis e pelos tribunais regrido a vida cívica e abrandando os conflitos com o mínimo possível de violência e guerra” (2014, p.197). É com a junção da razão (masculina) com astúcia (feminina) que Atenas assegura o triunfo dos deuses da cidade sobre as emoções das arcaicas deusas da vingança. O ciclo de assassinatos, incestos, traições, canibalismo e

matricídio da linhagem de Tântalo assim encontra seu fim, o crime de Orestes já não será lavado com novo sangue, mas julgado a partir das leis da cidade. No tribunal formado pela deusa, em favor de Orestes (e da ordem patriarcal), fala o deus Apolo, é justamente esta ordem patriarcal que triunfa no final com a absolvição de Orestes.

A Orestéia representa o triunfo das leis e ordem dos deuses Olímpicos contra a fúria caótica ctônica, um texto que nos remete aos princípios da democracia e do direito. Ésquilo usa em seu texto o tema privilegiado das tragédias gregas, o conflito entre as leis não escritas e as leis da cidade. Nas palavras de Susan Tiefenbrun: “Na tragédia grega, o conflito central em que um protagonista se opõe ao outro reflete a natureza basicamente contraditória da própria lei, que se dizia ser incomensurável com a justiça ou a moralidade⁵¹” (1999, p.39, tradução nossa). Sófocles também usa desse conflito em suas peças, em Antígona o tema central está entre os “‘arcaicos usos familiares e códigos de sentimento’, representados por Antígona, e a ‘nova racionalidade pública do momento de Péricles’, representada por Creonte⁵²”. (1999, p.38, tradução nossa). Apesar de Creonte ser mais velho que Antígona este representa o novo, um tipo de ironia muito particular da obra de Sófocles. Tiefenbrun corrobora com a clássica visão de Steiner, de que a oposição entre Antígona e Creonte representa as cinco principais constantes do conflito próprio da condição humana. As oposições entre homem e mulher, velhos e jovens, social e individual, vivos e mortos, e por fim, entre os homens e os deuses. (STEINER, 2008, p. 257-258).

Tanto Antígona como a Orestéia marcam a oposição entre a democracia e a tirania, entre as leis modernas da cidade representada pelos deuses olímpicos contra as antigas leis dos deuses arcaicos. O próprio cenário das duas tragédias marca a sua oposição com Atenas. Tebas e Micenas são teatros para a encenação de possibilidades políticas distintamente não atenienses e não democráticas e suas consequências fatais. Os eventos em Tebas são especialmente significativos para os atenienses, pois essa Tebas teatral é o local para o qual os atenienses colocaram suas preocupações mais profundas sobre sua própria pólis, segundo Catherine A. Holland: “em suma, Tebas representa o que Atenas pode se tornar se seus cidadãos

⁵¹ No original: “In Greek tragedy the central conflict in which one protagonist is pitted against the other reflects the basically contradictory nature of law itself, which was said to be incommensurate with justice or morality.” (TIEFENBRUN, 1999, p.39).

⁵² No original: “‘archaic, familial usage and codes of sentiment,’ represented by Antigone, and the ‘new public rationality of the Periclean moment,’ represented by Creon”. (TIEFENBRUN, 1999, p.38)

não conseguem lidar com os problemas da democracia de maneira ponderada e criativa⁵³” (1998, p.1123, tradução nossa). Atenas vivia o apogeu da civilização grega sob o governo de Péricles, assim, estas peças tinham o papel de mostrar ao povo ateniense a fragilidade da democracia e a importância de se seguir as leis para a manutenção deste estado de apogeu civilizacional.

A morte de Antígona representa a derrocada do desejo individual aos valores comunitários da *pólis*, outro ideal defendido pelo estadista, pois: “Péricles se gloriava na liberdade individual que Atenas dava a seus cidadãos, ele também lembrava ao povo que a polis é mais importante que o indivíduo⁵⁴” (TIEFENBRUN, 1999, p.42, tradução nossa). A peça, desta maneira, seria uma alegoria para o modelo democrático seguido pela cidade, uma democracia onde o coletivo vinha à frente dos desejos individuais. Assim, é a própria democracia que estaria em jogo no enredo, onde o desejo de Creonte seria a representação direta do desejo coletivo. Mas esta visão exclui, de fato, o próprio desejo coletivo, pois Creonte não ouviu as súplicas do coro dos cidadãos de Tebas. Assim, a leitura tradicional que toma o discurso de Creonte enquanto “universal” partiria apenas de uma simplificação que não levaria em conta as contradições inerentes ao texto de Sófocles e também as contradições dentro do próprio sistema democrático.

Em uma leitura bastante interessante, Susan Tiefenbrun reflete a respeito do ato de desobediência civil de Antígona e o seu papel dentro de uma democracia. Em um primeiro momento, a autora reflete a respeito do próprio significado de desobediência civil, segundo ela, esta deve se caracterizar como um ato não violento, aberto e visível, ilegal e realizado com um propósito moral para protestar contra uma lei injusta ou objetar ao status quo e com expectativa de punição. Assim, ao enterrar o irmão, Antígona realiza um ato de desobediência civil, ato este que não seria, segundo a autora, antidemocrático. Pelo contrário, a crítica política aberta é fundamental para a manutenção dos regimes democráticos, assim, tal conduta deve ser protegida mesmo quando possa parecer ilegal. Nas palavras da autora:

Esta linha de argumentação tem raízes profundas na história do pensamento ocidental: Cícero, Aquino, Grotius, Locke, até mesmo Thomas Jefferson, que escreveu no Grande Selo dos Estados Unidos: “Rebelião contra tiranos é obediência a Deus.” Santo Tomás de Aquino declarou que “a lei humana não cega um homem em consciência, e se entrar em conflito

⁵³ No original: “in short, Thebes represents what Athens might become if its citizens fail to engage the problems of democracy in thoughtful and creative ways” (HOLLAND, 1998, p.1123).

⁵⁴ No original: “Pericles gloried in the individual liberty that Athens gave its citizens, he also reminded the people that the polis is more important than the individual” (TIEFENBRUN, 1999, p.42).

com a lei superior, a lei humana não deve ser obedecida.” Martin Luther King escreveu que “uma lei injusta é um código que está em desacordo com a lei moral.”⁵⁵ (1999, p.36, tradução nossa)

Desta maneira, Antígona age conforme uma lei a qual considera moralmente superior e, assim, mais justa que aquela promulgada por Creonte. Ao se opor ao édito, esta age conforme à um ideal de justiça, ideal este que estaria de acordo com as leis dos deuses.

A discussão sobre as leis é um dos pontos centrais da peça, pois, em sua defesa, Antígona assume que age em conformidade às leis dos deuses. Para Maria Borges:

A subjetividade sensível de Antígona representa uma justiça cuja esfera própria é a família e cujo fundamento é dado pelos deuses da primeira linhagem – que possuem a característica da naturalidade (ligação com a natureza). Por essa razão, ela apela para a vinculação natural existente entre ela e seus dois irmãos, uma justiça do sangue e das entranhas: ela apela ao sentimento do amor e à virtude da piedade. O sensível, derivado da naturalidade dos deuses que representa, caracteriza a subjetividade de Antígona. (2009, p. 112)

Mas quais são os deuses aos quais Antígona invoca? Com toda certeza não são aqueles que consagraram o Estado grego, os deuses aos quais invoca não são os Olímpicos, ela chama por aqueles anteriores à uma Teogonia, às palavras, ao Estado, aqueles que representam o princípio da vida, não entidades exteriores à natureza, mas sendo a própria natureza, anteriores à cultura, representantes da ligação primeira entre seres humanos. A sua oposição ao decreto de Creonte é uma alegoria à própria construção da racionalidade ocidental que coloca de um lado os sofistas e de outro os filósofos, na qual a sua aderência às leis naturais a liga diretamente ao pensamento dos sofistas (TIEFENBRUN, 1999, p.38). Apesar de Antígona estar ligada aos deuses antigos, nem mesmo os olímpicos poderiam ir contra ao seu direito de enterrar o seu irmão⁵⁶. Desta maneira, Antígona não comete nenhuma falta à lei divina, onde nenhuma culpa pode lhe ser imputada, “além

⁵⁵ No original: “This line of argument has deep roots in the history of Western thought: Cicero, Aquinas, Grotius, Locke, even Thomas Jefferson who inscribed on the Great Seal of the United States: ‘Rebellion against tyrants is obedience to God.’ St. Thomas Aquinas declared that ‘human law does not bind a man in conscience, and if it conflicts with the higher law, human law should not be obeyed.’ Martin Luther King wrote that an unjust law is a code that is out of harmony with the moral law.” (TIEFENBRUN, 1999, p.36)

⁵⁶ Como dissemos anteriormente, Butler (2014, p.28) tem uma visão diferente deste ponto, ao dizer que não faria o mesmo por um filho ou um marido, que só agiu assim em nome de um irmão de pai e mãe mortos, Antígona declara uma certa “contingência” na lei divina, na qual esta lei só deve ser exercida em nome uns, mas não de outros.

daquela — que nunca foi pequena! —, de ter força para se opor ao Poder” (SANTOS, 1995, p.133).

O crime de Antígona que a leva em direção a morte nunca foi um ato contra as leis dos deuses, mas sim, segundo Santos, contra o poder patriarcal de sua sociedade. O seu direito ao luto é um direito resguardado, o direito de chorarmos e honrarmos aqueles que partiram. Ao falar sobre Antígona, Butler nos diz: “temos de poder enterrar o corpo para aceitar e chorar a perda. Temos de saber onde e como uma pessoa morre para emergir do escândalo da injustiça e abraçar a prática reparadora do luto” (2020, s.p.). O luto é também um dos pontos essenciais para entendermos e transportarmos essa obra para o nosso tempo. Pois:

Na antiguidade, a Antígona de Sófocles dramatiza o conflito entre a esfera político-cívica e a esfera religioso-ritual. O confronto entre civilidade e domesticidade encontra sua manifestação central no enterro dos mortos. Essa tarefa, tradicionalmente típica das mulheres, corresponde à irmã quando o homem não tem mãe nem esposa. Nesse sentido, o ato de Antígona é considerado o mais sagrado que uma mulher pode realizar⁵⁷. (BONACCORSI; GARRIDO, 1997, p.144, tradução nossa)

Mas seu ato não é apenas sagrado na antiguidade clássica, ao enterrar seu ente querido morto, Antígona representa o direito divino que todos temos de cultuar nosso passado e, o contrário deste direito, apenas nos levaria a uma derrocada enquanto humanos. Vladimir Safatle, ao falar dos mortos em nosso país pela pandemia de COVID-19, nos lembra o quanto este direito é sagrado e também da importância de Antígona ao afirmar sua sacralidade:

Talvez fosse o caso de começar lembrando que a substância ética de um povo é definida através da maneira com que ele lida com a morte. Este é um tema maior presente entre os gregos, a saber, como uma sociedade se destrói a partir do momento em que ela não dá aos mortos o direito ao luto. Pois o luto mobiliza questões vinculadas à memória, à universalidade, ao reconhecimento, à suspensão do tempo e ao intolerável. Se uma das maiores tragédias que os gregos nos legaram —Antígona—, é exatamente sobre a defesa incondicional do direito ao luto, mesmo para o “inimigo do Estado”, era porque ela expressava a consciência tácita de que a banalização do apagamento dos corpos sem vida representava o caminho mais seguro para dissolução da própria comunidade. Estes dois pontos

⁵⁷ No original: “En la antigüedad, Antígona de Sófocles dramatiza el conflicto entre la esfera política-cívica y la esfera religiosa-ritual. El enfrentamiento entre civilidad y domesticidad halla su manifestación central en el entierro de los muertos. Esta tarea, tradicionalmente propia de la mujer, corresponde a la hermana cuando un hombre no tiene madre ni esposa. En este sentido, el acto de Antígona se considera el más sagrado que pueda cumplir una mujer.” (BONACCORSI; GARRIDO, 1997, p.144).

estão ligados de forma indissolúvel: o destino dos vivos e o destino dos mortos, o governo dos vivos e o governo dos mortos. (2020, s.p.)

Ao reivindicar o direito de enterrar seu irmão, Antígona reivindica o direito ao luto, lamentar àqueles que partiram é nos conectarmos com a própria ideia de uma comunidade ética, é nos conectarmos com aquilo que nos faz humanos, com nosso senso de sociedade e de pertencimento. Antígona, mesmo com os milênios que nos separam, ainda consegue nos conectar, nos trazer à tona os princípios de nossa própria humanidade, esta que é sempre e invariavelmente relacional e coletiva.

4 ANTÍGONA: O PESSOAL É POLÍTICO

Desde a década de 1960 o *slogan* “O pessoal é político” ou “O privado é político” vem sendo usado pelos movimentos feministas. Mostrando que questões que até então eram tidas como unicamente relativas à esfera privada, precisavam da atenção da esfera política para que pudessem acontecer transformações sociais. Nos movimentos feministas teve grande importância ao mostrar que as experiências das mulheres estavam fundadas em sua situação política de desigualdade baseada no gênero.

A origem da frase é incerta, mas se torna popular nos feminismos a partir do manifesto “The Personal is Political” publicado em 1969 pela jornalista e ativista Carol Hanisch. Em seu manifesto, Hanish defende que a esquerda política dominada por homens, comumente colocava enquanto opostas questões pessoais e políticas, desta forma, quando mulheres realizavam grupos de discussões sobre temas pessoais, isso era tomado como mera “terapia”. Assim, as mulheres se sentiam desconsideradas como indivíduos no movimento revolucionário, seus problemas deixados de lado e levados ao ridículo. Na França, como nos Estados Unidos, elas estavam fartas de desempenhar um papel subordinado (PICQ, 2002). O que Hanisch defende então é que os problemas pessoais das mulheres eram problemas políticos, na medida em que eram causados pela desigualdade entre homens e mulheres. Assim, os problemas não poderiam ser resolvidos por soluções pessoais, mas apenas por mudanças sociais.

Mas Hanisch não foi a primeira a sugerir que as experiências pessoais eram resultadas das estruturas sociais baseadas na desigualdade. No próprio “The Feminine Mystique” (1963) da autora Betty Friedan, já se pode perceber a centralidade das questões pessoais. A autora chama a atenção para um problema o qual ela chama de “problema sem nome” pelo qual as mulheres se sentiam insatisfeitas e infelizes em seus papéis de esposas, mães e donas de casa. Embora essa insatisfação fosse tratada como um problema pessoal, inclusive pelas próprias mulheres, para Friedan a culpa estava na posição que as mulheres ocupavam dentro da sociedade.

As origens desta afirmação podem ser percebidas também na França revolucionária de maio de 1968. A afirmação “tudo é político”, visava redefinir as questões coletivas, alargar o domínio político para incluir a vida cotidiana e a

privacidade. Desprezando assim a visão tradicional da política como uma atividade específica monopolizada por representantes eleitos para resolver as questões no lugar de cada cidadão. O objetivo passou a ser decidir por si mesmo, assumir o controle da própria vida. Esta nova visão de política teve influência direta nos movimentos feministas franceses. Segundo Françoise Picq:

A afirmação feminista de que "o pessoal também é político" fazia parte dessa nova definição. Sustentou que a vida privada, a sexualidade e as relações entre homens e mulheres são questões políticas, numa época em que a política era valorizada como caminho para uma transformação social radical. Experiências pessoais, e não teorias, foram então a raiz para entender a opressão das mulheres. As mulheres foram os objetos e sujeitos de sua própria luta, determinando os meios e fins de sua própria libertação. Envolvida na luta coletiva, toda mulher deve aspirar a existir tanto como indivíduo quanto como membro de um coletivo⁵⁸. (2002, tradução nossa)

A afirmação de que "o pessoal é político" influenciou diretamente a segunda onda do feminismo, moldando o desenvolvimento de análises e teorias sociais, encorajando novos tipos de ativismo e ampliando o escopo de questões que poderiam ser definidas como "questões feministas". Nos mostrando também as falhas na clássica divisão entre público e privado.

O *slogan* também foi bastante importante para os feminismos negros, sendo incorporado, por exemplo, pelo Coletivo Combahee River (2019) que enfatiza que seu feminismo se baseava nas experiências pessoais de suas integrantes a partir do racismo e do sexismo, influenciando diretamente obras de autoras como bell hooks e Patricia Hill Collins.

4.1 QUAL É O LIMITE ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO

Iniciamos este subcapítulo com uma provocação, será que existe um limite definido entre as esferas públicas e privadas? Um ponto o qual se cruzarmos, atravessamos entre estas duas esferas tão importantes para a vida social? Começamos então com esta pergunta no singular justamente para compreendermos um pouco mais de como foram tratados os conceitos de esfera pública e privada da

⁵⁸ No original: "The feminist statement that 'the personal is political too' was part of this new definition. It maintained that private life, sexuality, and relationships between men and women are political issues, in a time when politics was valued as the way to a radical social transformation. Personal experiences, and not theories, were then the root-stock to understand women's oppression. Women were the objects and subjects of their own struggle, determining the means and ends of their own liberation. Involved in the collective fight, every woman should aim to exist both as an individual and as a member of a collective."(PICQ, 2002.)

vida e de como estes foram temas centrais para o pensamento político ocidental ao menos desde o século XVII.

Podemos encontrar bases para esta distinção desde o pensamento grego clássico, mas é na modernidade que a dicotomia público/privado ganha maior ênfase e, desde então, estes conceitos continuam a serem usados como se não fossem problemáticos. Ainda hoje, em certos debates contemporâneos, entende-se que as questões públicas podem ser facilmente diferenciadas das questões privadas, como se houvesse assim uma base sólida para separar o pessoal do político (OKIN, 2008, p.305). Esta dicotomia serviu como base ao pensamento liberal e permanece como fundamento de boa parte da teoria política até os dias atuais. Assim, trabalharemos dois textos principais neste subcapítulo, um primeiro, “Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna” (2012), de Sofia Aboim, para entendermos melhor como se deram as bases teóricas para a distinção entre as duas esferas no pensamento político. E posteriormente a crítica feminista de Susan Moller Okin em seu texto “Gênero, o público e o privado” (2008).

Como dissemos anteriormente, a dicotomia entre público e privado está presente desde o pensamento grego clássico. A ruptura entre *politiké* e *oikonomia* teve papel fundamental na construção de nossas relações sociais. Do ponto de vista genealógico, é a civilização helênica que melhor demarcou o público, este enquanto esfera política por excelência, e o privado, destinado ao domínio do lar pertencente ao “reino da necessidade”. Apesar de a concepção helenística de público e privado ter sido herdada pela civilização romana e esta distinção continuar a servir de modelo à organização política do Espaço Público, os conceitos sofreram o enfoque do Direito romano consagrando-se a distinção entre *publicus*, ou seja, o público com o domínio do Estado, e *privatus*, apontando o privado para aquilo que se refere ao indivíduo singular (PRIOR; SOUSA, 2014). Esta divisão esteve presente em toda a história do pensamento político ocidental a ponto de ser chamada por Norberto Bobbio de a “grande dicotomia⁵⁹”. Segundo o pensador italiano, é a tradição jurídica

⁵⁹ Logo no início do primeiro capítulo de “*Stato, Governo, Società*” (1985) Bobbio diz: “Através de duas passagens muito comentadas do *Copus iuris* [Institutiones, 1, I, 4; Digesto, I, I, I, 2], que definem direito público e direito privado respectivamente com palavras idênticas - a primeira «quod ad statum rei romanae spectat», a segunda «quod ad singulorum utilitatem» -, o par de termos público/ privado entrou para a história do pensamento político e social no Ocidente, portanto, através do uso constante e contínuo, sem mudanças substanciais, acabou se tornando uma daquelas 'grandes dicotomias' das quais uma ou mais disciplinas, neste caso não apenas as disciplinas jurídicas, mas

romana, com o Código de Justiniano (*Corpus Juris Civilis*) publicado no ano de 433 d.C., que incorpora o par público/privado no pensamento político e social ocidental, sendo usada continuamente sem grandes alterações conceituais ao longo da história.

Mas é a partir do século XVII com o advento do Iluminismo e os primórdios da teoria liberal que, mesmo ainda descendente do pensamento clássico, a dicotomia público/privado começa a ganhar os esboços do modelo que perdura até os dias atuais. Assim, é importante analisarmos, mesmo que de maneira breve, como estes conceitos foram sendo moldados a partir de então. Segundo Aboim: “Historicamente variável e de fronteiras imprecisas, a distinção entre ‘público’ e ‘privado’, longe de assinalar um fenômeno singular, traduz, antes, vários processos da organização da sociedade na modernidade ocidental” (2012, p.95). De acordo com a autora, diferentes correntes do pensamento vêm se debruçando em torno do debate acerca

também as sociais e históricas em geral, são utilizadas para delimitar, representar, ordenar seu campo de investigação, como, por exemplo, permanecer nas ciências sociais, paz/guerra, democracia/autocracia, sociedade/comunidade, estado de natureza/estado civil. Pode-se falar corretamente de uma grande dicotomia quando se depara com uma distinção cuja idoneidade pode ser demonstrada: a) dividir um universo em duas esferas, conjuntamente exaustivas, no sentido de que todas as entidades desse universo estão incluídas, nenhuma excluída, e mutuamente exclusivos, no sentido de que uma entidade incluída na primeira não pode ser simultaneamente incluída na segunda; b) estabelecer uma divisão que é ao mesmo tempo total, já que todos os entes aos quais a disciplina atual e potencialmente se refere devem poder recair nela, e principal, já que tende a fazer convergir para ela outras dicotomias que se tornam secundárias a ela. Na linguagem jurídica, a preeminência da distinção entre direito privado e direito público sobre todas as outras distinções, a constância de uso em diferentes períodos históricos, sua força inclusiva foi tal que induziram um filósofo do direito neokantiano a considerar os dois conceitos de direito privado e direito público, mesmo como duas categorias *a priori* do pensamento jurídico. (pág.3-4)

No original: “Attraverso due commentatissimi passi del *Copus iuris* [*Institutiones*, I, I, 4; *Digesto*, I, I, 1, 2], che definiscono con identiche parole rispettivamente il diritto pubblico e il diritto privato - il primo «*quod ad statum rei romanae spectat*», il secondo «*quod ad singulorum utilitatem*» -, la coppia di termini pubblico/privato ha fatto il suo ingresso nella storia del pensiero politico e sociale dell'Occidente, quindi, attraverso un uso costante e continuo, senza sostanziali mutamenti, ha finito per diventare una di quelle «grandi dicotomie» di cui una o più discipline, in questo caso non soltanto le discipline giuridiche ma anche quelle sociali e in genere storiche, si servono per delimitare, rappresentare, ordinare il proprio campo d'indagine, come, per restare nell'ambito delle scienze sociali, pace/guerra, democrazia/autocrazia, società/comunità, stato di natura / stato civile. Si può parlare correttamente di una grande dicotomia quando ci si trova di fronte a una distinzione di cui si può dimostrare l'idoneità: a) a dividere un universo in due sfere, congiuntamente esaustive, nel senso che tutti gli enti di quell'universo vi rientrano, nessuno escluso, e reciprocamente esclusive, nel senso che un ente compreso nella prima non può essere contemporaneamente compreso nella seconda; b) a stabilire una divisione che è insieme totale, in quanto tutti gli enti cui attualmente e potenzialmente la disciplina si riferisce debbono potervi rientrare, e principale, in quanto tende a far convergere verso di sé altre dicotomie che diventano rispetto ad essa secondarie. Nel linguaggio giuridico la preminenza della distinzione fra diritto privato e diritto pubblico su tutte le altre distinzioni, la costanza dell'uso nelle diverse epoche storiche, la sua forza inclusiva sono state tali da aver indotto un filosofo del diritto di indirizzo neokantiano a considerare i due concetti di diritto privato e di diritto pubblico addirittura come due categorie *a priori* del pensiero giuridico.” (p.3-4)

desta frágil divisória. Estas diferentes correntes trazem consigo diferentes enfoques que, segundo ela:

Por vezes, como sucede na tradição da economia liberal, o público restringe-se ao político, inclua-se nele, ou não, a esfera civil ou apenas o estado; o privado, por outro lado, é conotado com o mercado, com o interesse individual, com o não coletivo. Outras vezes, sobressai uma distinção mais vasta que opõe o político, a sociedade civil e o mercado à família, ao espaço doméstico, à intimidade. Outras vezes ainda, o privado é entendido como expressão do Eu, por oposição a uma ordem pública da interação [...] (2012. p.95)

Das inúmeras distinções, quatro se sobressaem. Uma primeira, derivada do modelo da economia liberal que associa a divisão público/privado à distinção entre Estado e mercado. Tematizada por teóricos como John Locke e Adam Smith, esta se constitui a partir da necessidade de regular as relações entre Estado, economia e população. Uma segunda concepção clássica advinda de autores como Tocqueville, Arendt e Habermas, concebe a esfera pública como sociedade civil, distinta tanto do Estado como do mercado, mas fundamental para a criação de uma comunidade ativa de cidadãos capazes da manutenção da ordem democrática. Já uma terceira, sustentada por autores como Ariès, Shorter, Jacobs, Elias e Sennett, trata o público não apenas como político, mas como espaço de sociabilidade oposto às esferas domésticas e da família. Por fim, correntes oriundas dos pensamentos feministas tendem a associar o privado à família e o público à ordem política e econômica, a fim de demonstrar a desigualdade de gênero por trás da construção moderna da dicotomia criada artificialmente entre público e privado. Esta ordem a qual excluiria sistematicamente as mulheres do espaço público. Estes modelos servem como bases para os principais argumentos no pensamento político contemporâneo.

Aboim busca em seu texto fazer uma interpretação crítica das fronteiras que separam os espaços coletivos de cidadania e sociabilidade e do espaço individual de intimidade, mas também de desigualdade, a partir de uma perspectiva de gênero. Seu argumento central se encontra na ideia de que o espaço da vida privada, em grande medida, foi e continua sendo moldado pelas mudanças operadas na vida pública. Assim, é fundamental compreendermos melhor as diferentes definições de público. Em suas palavras: “à medida que as sociabilidades tradicionais, essencialmente masculinas, estudadas entre outros por Ariès, sofriam uma erosão, crescia certamente o sentimento de intimidade, mas aumentava igualmente a inclusão do privado no público através do alargamento da cidadania” (2012, p.98). Este alargamento da cidadania se deu, em grande medida, pela luta de diferentes

movimentos sociais de emancipação dentro da esfera pública. Mas, nestes processos em que o público adentrava o privado e vice e versa, o espaço privado foi se moldando de modo que, se tornou por excelência o espaço da "família moderna" e do predomínio dos afetos.

Independente de qual seja a definição sobre o espaço público, a construção histórica de uma vida privada capaz de se distinguir da vida pública se constitui enquanto uma das dinâmicas fundamentais das sociedades modernas.

A emergência, contra a lógica mercantil, competitiva e impessoal das esferas de produção e decisão, de uma imagem da família como refúgio, *locus* privilegiado de afetos e de intimidade, um espaço de dádiva e de revelação de uma identidade verdadeira, moldou indelevelmente, e em consonância com os "mitos do romantismo", a história das relações sociais de gênero. (2012, p.98)

Desta forma, os afetos acabaram sendo confinados dentro dos limites do privado. E nesta distinção entre público e privado se moldou e continua se moldando a ordem de gênero, esta enquanto processo de dominação do masculino sobre o feminino. Assim, a separação entre público e privado que "florescente entre as camadas burguesas das cidades industriais do século XIX", teve como consequência o afastamento entre homens e mulheres, delimitando os espaços e as funções sociais a partir da ordem de gênero. Ficando assim o privado como espaço privilegiado do feminino, enquanto o público do masculino. E, mesmo que a teoria política, de modo geral, busque manter uma aparência de neutralidade, esta reafirma constantemente a dicotomia entre público/privado, relegando o privado à clausura do ambiente doméstico e familiar (ANDRADE, 2018, p.176).

Mas é claro que a realidade de uma sociedade mercantil e industrial se alterou drasticamente durante o século XX. Alterando-se também a ordem de gênero e as divisões entre público e privado. Mesmo que na atualidade ainda estejamos longe de uma composição igualitária entre homens e mulheres nos espaços públicos, o sistema patriarcal vigente sofre inúmeros reveses à medida em que homens e mulheres rompem as fronteiras e alçam espaços que antes lhes eram vedados. À medida que as mulheres assumiram mais posições na sociedade, mostrava-se também uma vida privada menos regulada por instâncias exteriores, mais centrada no bem-estar individual e nos afetos do que apenas na reprodução familiar. Assim, "nessa perspectiva, seria então no reforço da privatização ou da individualização – propiciadas, é certo, por concepções individualizantes dos direitos sociais [...]" (ABOIM, 2012, p.99).

Isso não significa uma erosão do público e, assim, uma ascensão do privado, mas sim, uma vida privada que tem sido atravessada fortemente por mecanismos da esfera pública. Como, por exemplo, podemos tomar a ideia de uma ordem de gênero mais igualitária que se fez, em boa medida, a partir da progressiva invasão da esfera privada no mundo público, à medida em que a cidadania se tornou mais inclusiva e passou a abranger grupos que inicialmente foram excluídos da esfera pública. Assim, Aboim discute duas ideias principais advindas da ideia da entrada da esfera privada dentro dos limites públicos. A primeira, defendida principalmente por Sennett (1986):

de uma intimidade tirânica e negativamente contaminadora da vida pública, cada vez mais subordinada aos processos de psicologização consequentes do individualismo, quer as teorias que, pelo contrário, têm elegido a intimidade como grande força motriz da transformação social, assim elogiando as “virtudes do privado” por contraposição às associadas ao público, na visão aristotélica. (2012, p.100)

Segundo a autora, as lutas pela igualdade, historicamente dentro da esfera pública, tiveram impactos profundos nas relações de gênero, alterando assim a própria dicotomia entre público e privado.

Diversos são os argumentos que defendem uma progressiva ascensão do privado na contemporaneidade, onde o foco no indivíduo é crescente em detrimento do coletivo. Mas este foco no individualismo está longe de ser um fenômeno recente. Tanto a filosofia política a partir do século XVIII segundo a tradição utilitarista e do liberalismo, assim como o romantismo do século XIX, foram fundamentais para o centramento do indivíduo como unidade social e valor moral. Além disso:

a passagem da imagem de um indivíduo racional, detentor de uma moral kantiana de origem transcendente, para a de um indivíduo emocional, portador de pulsões e desejos de matriz freudiana, contribuiu para o desenvolvimento de uma preocupação com a vida psíquica dos indivíduos, com o seu eu, a sua individualidade. (ABOIM, 2012, p.101)

Mas, as interpretações destes movimentos de valorização do privado tendem a oscilar entre visões mais pessimistas ou otimistas.

De uma visão mais pessimista, temos a obra de Richard Sennett (1986), que teoriza sobre as “tirantias da intimidade”, segundo ele, o privado se transformou em uma ameaça capaz de corromper as formas de sociabilidade públicas até então existentes. Para o autor, este modelo se dá a partir do declínio do modelo estabelecido na Inglaterra Vitoriana, com a ascensão da burguesia e da sociedade industrial. Enquanto a maioria dos autores tendem a pensar como consequência da

ascensão do capitalismo uma maior separação entre as duas esferas, para Sennett, as rápidas mudanças ocorridas durante o século XIX, tiveram o efeito inverso, trazendo o privado para dentro da esfera pública. É neste período que o florescimento do capitalismo urbano se torna a mola catalisadora do crescimento de uma preocupação excessiva com a vida pessoal, com o crescimento de uma cultura individualista e narcísica, completamente centrada no Eu e esquecida do coletivo.

Para Sennett, que, mais do que Ariès, estabelece uma justaposição entre sociabilidade e encontros cívicos, como para Arendt ou Habermas, a esfera pública constitui assim, em detrimento do privado, o elemento vital, cujos efeitos podem acarretar consequências perniciosas. (ABOIM, 2012, p.102)

Estes autores compartilham de uma visão negativa do privado enquanto força de erosão do público e defendem que é saudável a distinção entre estas duas esferas.

Hannah Arendt (1958) faz a sua análise a partir da distinção entre público e privado desde a Grécia Antiga. Segundo ela, neste período, a família e a vida doméstica estavam completamente diferenciadas da *polis*, local por excelência do exercício da liberdade e da decisão. Este modelo se altera durante a Idade Média, onde no feudalismo a distinção entre público e privado perde seu sentido, tornando-se assim indistinta. É apenas a partir do século XVIII com a modernidade, o iluminismo, o desenvolvimento da sociedade civil burguesa, a expansão do capitalismo e da democracia que ideais como soberania, sociedade política e esfera pública desencadeiam mudanças no modelo público/privado. “O público transforma-se então numa categoria abrangente, num verdadeiro espaço de integração social que se separa do poder estatal e da economia de mercado” (ABOIM, 2012, p.103). Já na obra de Habermas (1989), o privado é uma categoria nebulosa conotada genericamente com a família, sendo o lugar onde são (re)produzidos indivíduos autônomos e racionais, estes sim, capazes de atuar na esfera pública. Assim, na tentativa de justificar as fundações da esfera pública como base para a legitimidade do sistema político democrático, o autor deixa na obscuridade o privado, apenas como um conceito residual diante da importância do público.

Mas, recentemente, o privado tem sido teoricamente recuperado, com uma valorização do indivíduo, assim como uma transposição da ideia de família como espaço de reprodução para a de família como lugar de bem-estar e de intimidade. É o que aponta Pateman, ao afirmar que as teorias modernas do contrato social conduzem a uma definição da esfera pública centrada num indivíduo cujas características essenciais são a independência, a responsabilidade e a razão.

Quanto à esfera privada, ela se reduz cada vez mais à intimidade e à família, uma vez que a economia moderna sai da esfera doméstica para se tornar social mediante o duplo mecanismo do mercado e da divisão social do trabalho (LAMOUREUX, 2009). Como ponto central desse processo encontra-se a preocupação crescente no Eu, mas não seria este centramento no *self* consequência de formas narcísicas de individualismo? Autores como Beck e Beck-Gernsheim (2002), buscam distinguir individualização de individualismo, "de forma a definir o primeiro termo no sentido de um 'individualismo institucionalizado' que não pressupõe um colapso da ordem" (ABOIM, 2012, p.104). Apesar de que para estes autores, individualização refere-se, acima de tudo, ao fato de as instituições centrais da vida moderna estarem orientadas para o indivíduo e não para o grupo, em alguns momentos tendem a se aproximarem da visão do indivíduo narcísico trazida por Sennett.

Na medida em que os direitos básicos são interiorizados e todos querem ou têm que ser economicamente independentes, a espiral da individualização destrói as fundações adquiridas da coexistência social. Assim – numa definição simples – “individualização” significa desinserção sem reinserção. (BECK e BECK-GERNSHEIM, 2002, p. XXI-XXII, apud. ABOIM, 2012, p.105)

Isto nos mostra mudanças importantes nas sociedades contemporâneas. As novas lógicas do mercado de trabalho e o modelo de *Welfare State* contribuíram de maneira significativa para o processo de individualização social, pois permitiram que os indivíduos se tornassem economicamente independentes das suas famílias. A importância do indivíduo nas formas institucionalizadas de organização social é entendida por Beck e Beck-Gernsheim como “individualismo institucionalizado”, mas este termo não deve ser tomado como sinônimo de “individualismo moral”, mas como formas de organização em que o indivíduo se tornou a unidade básica da vida social.

A recente valorização do privado poderia resultar, de alguma maneira, na destituição das igualdades de gênero e, assim, até certo ponto, nas formas estruturais de dominação. Mas, no entanto, o que percebemos é que estamos longe de quebrar as malhas da desigualdade. “Com efeito, muito frequentemente intimidade e igualdade permanecem de costas voltadas” (ABOIM, 2012, p.105). Assim, as críticas elaboradas pelos movimentos feministas foram fundamentais ao colocar em foco as desigualdades nas sociedades ocidentais. Entre estas críticas, uma das mais importantes foi a de desconstruir a ideia de que público e privado fossem esferas neutras. Pelo contrário, é justamente na divisão entre estas duas

esferas que muitas das desigualdades são forjadas. Além de demonstrar a construção genericada do público e privado, outra forte argumentação feminista foi a de chamar a atenção para como o privado foi desvalorizado em nossa sociedade diante da esfera pública. “Por conseguinte, fazer do privado – domínio privilegiado de uma ordem de gênero patriarcal que pressupõe, como sabemos, a dominação do masculino sobre o feminino – um assunto público é tarefa essencial no processo de obtenção de igualdade social” (ABOIM, 2012, p.106).

Assim, é importante retomarmos ao argumento de Carole Pateman (1988) que afirma que a noção ocidental de cidadania foi construída com base na referência masculina, assim, enquanto para Hobbes ou Locke o cidadão era apenas o proprietário, na contemporaneidade, o cidadão, ou seja, o indivíduo, continua a ser apenas o homem. Desta maneira, a crítica feminista é fundamental para nos mostrar que a ligação do feminino com o privado e do masculino com o público, base para nossas sociedades ocidentais, é uma das fontes primárias de desigualdade e injustiça. Para Aboim, este modelo já baseado na desigualdade só pode ser combatido a partir da intrusão do político, do público, na esfera privada, tomando assim como base o indivíduo e não o coletivo. É justamente a partir desta ruptura entre as fronteiras do público e do privado com o alargamento da cidadania, da igualdade e da autonomia como valores morais que alcançamos avanços sociais.

Porém, em contrapartida, como afirma a cientista política estadunidense Wendy Brown, o público também adentra as esferas do privado quando se exime de suas responsabilidades. Assim, a convergência entre o neoliberalismo e o conservadorismo social repercutem no local da família, a partir do princípio de que a família, não o Estado, teria a responsabilidade primária para investir na educação, saúde e bem-estar das crianças. Enquanto os neoconservadores promoviam os valores familiares por razões morais e os neoliberais por razões econômicas, suas agendas se uniam em políticas através das quais as “obrigações naturais” e o “altruísmo” das famílias substituiriam o estado de bem-estar social. Além disso, a família também serviria não apenas como uma rede de segurança, mas também como um receptáculo disciplinar e uma estrutura de autoridade (BROWN, 2019, p.92-93). Ao impor as famílias suas responsabilidades, o Estado interfere diretamente na ordem de gênero, pois, como sabido, as atividades de cuidados com a família recaem majoritariamente e quase que predominantemente sobre as mulheres.

Mas, apesar disso, algo que as correntes feministas têm deixado de lado ao propor a erosão das fronteiras entre público e privado, é justamente as suas consequências para a vida social.

Se é certo que os movimentos de privatização ou de individualização ofereceram aos indivíduos maior liberdade pessoal, desatando as amarras que os subjugavam ao grupo, ao clã, à comunidade, à família, assim enfraquecendo as formas de sociabilidade tradicionais de que nos falava Ariès, esse processo nem por isso é incompatível com uma visão menos radical das 'tirantias da intimidade' (ABOIM, 2012 p.107).

Afinal, como trata Aboim, o próprio modelo de família contemporânea é, em grande medida, o reflexo de um entendimento público, estatal, do que deve ser a família e a vida privada. “Os discursos públicos, políticos e jurídicos sobre a família, as políticas destinadas à conciliação do trabalho com a família, a proteção social da maternidade e da paternidade, das crianças e dos idosos, constituem exemplos flagrantes desse processo.” (2012, p.107).

Em grande medida, um maior processo de democratização política no ocidente, foi responsável por mudanças consideráveis no modelo de vida privada, estendendo a liberdade individual e a igualdade imanente de um princípio universal de cidadania para o interior da esfera privada. Assim, segundo Aboim, é a lógica da democracia política que permite desconstruir desigualdades ancestrais, garantindo direitos individuais, mesmo que ainda, por vezes, a sua distribuição permaneça permeada de desigualdades.

O conceito de igualdade tem sido um dos pontos fundamentais para a consolidação política da democracia como sistema que visa garantir a igualdade dos indivíduos perante a lei. No entanto, este processo em busca de igualdade não tem decorrido sem contradições, mas, ao menos, no mundo ocidental, a igualdade como fundamento da democracia e expressão de direitos individuais, e não coletivos, tem-se alargado significativamente nas últimas décadas. Mas a inclusão das mulheres nas atividades da vida política ainda está longe de ser um processo não baseado em injustiças. A erosão da separação burguesa entre público e privado trouxe consigo novos contratos de gênero. “Nas sociedades ocidentais o contrato laboral tem como implícito um contrato matrimonial, ou seja, um contrato de gênero. O caminho de uma família de ganha-pão masculino para uma de duplo emprego, em crescimento atualmente, não anulou a diferenciação de gênero” (ABOIM, 2012, p.109).

Um modelo de sociedade mais igualitário continua a ser bastante contingente, dependendo, em grande parte, da visão que o Estado tem da vida familiar e, assim,

da forma como atua politicamente. De diferentes formas no mundo ocidental, as políticas estatais vêm intervindo sobre a família, promovendo o direito das mulheres ao emprego e à participação pública, mas em diferentes momentos, de diferentes maneiras e sem movimentos de retrocesso.

Em suma, a regulação pública do privado, argumentamos, efetua-se a dois níveis. Um deles, importantíssimo, é o da expansão da igualdade moral entendida como um pilar fundamental dos direitos de cidadania, cuja base democrática é o indivíduo, liberto dos caracteres de natureza que lhe impediam a ascensão à condição de cidadão. O outro refere-se à regulação exercida no sentido de concretizar determinado modelo de vida familiar, em que se materializam determinadas formas de igualdade, i.e., de justiça distributiva. As combinatórias entre público e privado estão assim longe de ser um assunto do foro privado apenas. (2012 p.110)

Mas ainda, muitas das persistentes desigualdades de gênero advém de diferentes noções de igualdade entendida como justiça distributiva. Desta forma, “a materialização da ideia de igualdade é certamente um processo complexo que, de um ponto de vista de gênero, implica redefinições das sinuosas fronteiras entre público e privado” (ABOIM, 2012, p.110).

Em resumo, em seu texto, Aboim defende três pontos principais importantes para interpretar a construção pública do privado. O primeiro está na própria importância histórica da dicotomia público/privado, esta enquanto processo codificador da ordem de gênero. É na modernidade que este modelo dicotômico é responsável, em grande medida, pela expansão da capacidade reguladora das sociedades contra o modelo familiar do período feudal. Já, um segundo ponto seria a partir da crítica da tese de ascensão desmesurada do privado, esta que seria responsável pela erosão das barreiras entre público e privado e pelo desenvolvimento de uma cultura individualista. Mas Aboim advoga que, não sem reveses e contratempos, foi (e é) pelo reforço do público, político, jurídico ou normativo do princípio de igualdade que são feitas conquistas em direção à materialização da equidade de gênero. Por fim, um terceiro ponto está na própria polissemia da noção de público. Nas palavras de Aboim:

Uma coisa é definir como público apenas o Estado por oposição a tudo o resto, outra é conotá-lo com a esfera pública da cidadania, outra ainda é defini-lo como espaço de sociabilidade. Uma realidade é inequivocamente comum a todas essas acepções: seja qual for a definição de público, as mulheres, bem como outras categorias sociais, foram durante muito tempo excluídas da participação ativa no mundo do político e da governação, da cidadania e mesmo das sociabilidades tradicionais associadas ao exercício da masculinidade. (2012, p.112)

Desta forma, foi a partir dos movimentos civis, feministas, operários, dos movimentos negros, da comunidade LGBTQIA+, entre tantos outros, que a própria esfera pública foi se transformando, dando assim visibilidade às vozes daqueles que historicamente foram excluídos, agilizando processos de mudança para uma efetivação real dos princípios de igualdade. Para que isto ocorresse, foram necessários sucessivos dismantelamentos de antigos coletivismos que negavam a noção de individualidade. Assim, o individualismo moderno não pode ser tomado apenas enquanto narcísico ou egoísta, mas como fundador do reconhecimento dos direitos da pessoa humana. Neste sentido, antes de qualquer elogio ou crítica às “virtudes do privado”, enquanto processo de erosão do público, é necessário analisar criticamente os significados históricos e teóricos da dicotomia público/privado. O que interfere diretamente na própria ordem de gênero, que só podem ser compreendidas a partir dessas diferenciações, “falemos da progressiva cidadania das mulheres no mundo público ou da incorporação de uma retórica da igualdade no interior da esfera doméstica, hoje cada vez mais permeada por mecanismos de regulação de combate às ‘desigualdades naturais’ do privado” (2012, p.113).

Aboim faz uma excelente análise das teorias por trás da dicotomia público privado a partir da modernidade, teorias estas que foram fundamentais para a construção do modelo social que vivemos na atualidade. Nos mostrando a artificialidade desta dicotomia, mas também a importância desta para um progressivo aumento de direitos de uma minoria que foi, historicamente, barrada dos domínios da esfera pública.

A crítica de Aboim vai além da ideia simplista da necessidade de erosão dos limites entre a esfera pública e privada, nos mostrando que é a partir da intromissão do privado no público, com as lutas dos movimentos populares e sociais, que o público pode agir dentro da esfera privada. A dicotomia público/privado é indissociável e, em grande medida, o que se entende hoje enquanto privado é consequência dos processos públicos de construção de uma ideia e ideal de privado. É claro que esta divisão dicotômica é responsável pela própria ordem de gênero, mas é também, a partir de uma ideia pública de democracia e do fortalecimento dos direitos individuais de igualdade que, contemporaneamente, conseguimos, não sem reveses, romper com antigos ideais de subjugação.

Em nosso país foi da interferência pública, movida pela atuação de diversos movimentos civis que, por exemplo, estamos conseguindo algumas reparações

históricas, com a maior inserção das mulheres nos espaços de trabalho e nas arenas de poder. Com uma política de cotas que colocou a historicamente excluída população negra dentro de nossas universidades, espaços por excelência do conhecimento, iniciando um processo de rompimento com um ciclo herdado de séculos de escravidão. É com a atuação pública que grupos minoritários alcançam seus direitos e, assim, seu direito à cidadania. Para a população LGBTQIA+, o direito à união civil igualitária, conquistada nas arenas públicas da política e do direito, garantiu o maior acesso aos mecanismos sociais para esta população historicamente excluída. A população travesti e transexual consegue, apenas na luta pública e do direito, terem seus nomes reconhecidos, o direito à saúde e, principalmente, o sucessivamente negado direito à vida. Apesar dos retrocessos dos últimos anos, onde a classe trabalhadora viu seus direitos serem desmantelados, é ainda nas arenas públicas da democracia que devemos confiar nossas lutas.

A ordem instituída de uma divisão dicotômica, dual e hierarquizada, das esferas públicas e privadas foi e ainda é responsável por diversas exclusões sociais. Mas também é responsável pela manutenção de nossos espaços de individualidade e individuação, sendo nestes espaços onde nos construímos enquanto sujeitos, mas, principalmente, enquanto cidadãos aptos para ingressarmos na esfera pública.

Apesar de Aboim já trazer em seu texto uma leitura da dicotomia público/privado a partir de uma perspectiva de gênero, é necessário fazermos uma análise mais detalhada da questão de gênero na construção desta dicotomia. Para isso utilizaremos o texto de Susan Moller Okin, "Gênero, o público e o privado". Neste texto, Okin aponta que, a ausência de uma reflexão sobre gênero, a partir da negligência à realidade política das relações familiares e de uma linguagem supostamente "neutra", tem levado muitos teóricos a reafirmar essa dicotomia sem levar em conta a sua natureza patriarcal.

Segundo a autora, contemporaneamente, houve um "renascimento" da teoria política normativa, este que se deu concomitantemente com o fortalecimento dos feminismos, em um momento de enormes mudanças nos modelos de família e nas suas relações com a sociedade em geral. "Mas a nova teoria política quase não prestou atenção à família, e continua seus debates centrais dando pouca atenção aos desafios do feminismo recente" (2008, p.306).

As distinções entre público e privado tiveram um papel central, especialmente na teoria liberal. No qual o privado é usado para referir-se às esferas

da vida social onde a intrusão ou interferência em relação à liberdade requer justificativa especial; já o público refere-se a uma esfera ou esferas tomadas como justificadamente mais acessíveis. Frequentemente, na teoria política, estas duas categorias são utilizadas com pouca preocupação em relação a sua clareza e sem definição precisa. Mas, como os estudos feministas vêm nos mostrando, há duas ambiguidades principais envolvidas nas discussões entre público e privado.

A primeira estaria no próprio uso da terminologia. Enquanto por um lado “público/privado” é usado para referir-se à distinção entre Estado e sociedade, por outro, refere-se à distinção entre vida doméstica e vida não doméstica. Neste modo, o Estado é sempre visto como público, enquanto a família e a vida doméstica como privado. Uma diferença importante nestes dois modelos é em relação ao domínio socioeconômico intermediário, ou “sociedade civil”, que na primeira dicotomia é colocado como “privado”, enquanto na segunda como “público”. Em relação a isto há poucas discussões pelos teóricos políticos, sendo que em grande parte das coletâneas não há qualquer menção à esfera doméstica ou à dicotomia que a especifica como distinta do restante da vida social.

Uma das poucas exceções pode ser encontrada no texto de Weinstein (1971), que entende que algo que é público em relação a uma esfera da vida pode ser privado em relação a outra. Desta forma Weinstein nos mostra que a dicotomia público/privado possui uma multiplicidade de significados, ao invés de apenas um significado dual.

É justamente neste modelo dicotômico entre Estado/sociedade e não-doméstico/doméstico que estão a maior parte das discussões da teoria política. É neste segundo modelo, “não-doméstico/doméstico”, que Okin vai se ater em sua análise. Segundo ela: “é a permanência dessa dicotomia que torna possível que os teóricos ignorem a natureza política da família, a relevância da justiça na vida pessoal e, conseqüentemente, uma parte central das desigualdades de gênero” (2008, p.307). Mas mesmo dentro da dicotomia público/doméstico podem ser encontradas ambiguidades, entre elas, a divisão do trabalho entre os sexos que tem sido fundamental para essa construção dicotômica desde os seus princípios teóricos. Enquanto os homens são vistos como “naturalmente” aptos para as ocupações da vida econômica e política, as mulheres são vistas como inadequadas à esfera pública. Neste modelo, como os estudos feministas vêm mostrando, desde os princípios do liberalismo no século XVII, os direitos políticos assim como os

direitos pertencentes à concepção moderna e liberal de privacidade e do privado têm sido defendidos como direitos dos indivíduos, mas esses indivíduos foram sistematicamente supostos como homens, adultos, chefes de família. Assim, o direito destes indivíduos de serem livres eram também os direitos desses indivíduos a não sofrerem interferência no controle que exerciam sobre os outros membros da sua esfera de vida privada. “Não há qualquer noção de que esses membros subordinados das famílias devessem ter seus próprios direitos à privacidade” (2008, p.308).

Teóricos como Locke, Rousseau e Hegel, discutiram que ambas as esferas, pública e privada, eram separadas e operavam de acordo com princípios diferenciados. Da mesma maneira, teóricos contemporâneos continuam com a mesma tradição de "esferas separadas" ao ignorarem a família e, em particular, a divisão de trabalho nela implícita. A ideia de que a família é "não-política" fica clara com o fato desta ser quase completamente invisibilizada na teoria política. “A família é claramente pressuposta, por exemplo, quando se pensa no fato de que os teóricos políticos tomam como sujeitos de suas teorias seres humanos maduros, independentes, sem explicar como chegam a ser assim; mas se fala muito pouco sobre ela” (2008, p.309). Associada à negligência em relação à vida familiar na teoria política está outro fenômeno, o da "falsa neutralidade de gênero". Durante quase toda a tradição do pensamento político termos masculinos foram utilizados enquanto neutros, como se dissessem respeito a toda a humanidade, algo que as novas interpretações feministas têm mostrado enquanto falso. Por outro lado, nos últimos anos, cada vez mais teóricos buscam o uso de termos neutros, mas segundo Okin, “termos neutros, se usados sem atenção de fato às questões de gênero, freqüentemente obscurecem o fato de que grande parte da experiência real das 'pessoas', enquanto elas viverem em sociedades estruturadas por relações de gênero, de fato depende de qual é seu sexo” (2008, p.310).

Okin defende que o uso de uma linguagem neutra, sem levar em conta as diferenças gendradas em nossa sociedade, só poderia ocorrer de forma assertiva no caso de uma sociedade sem gênero, na qual a diferença sexual não tivesse qualquer significação social, onde os sexos seriam iguais em poder e interdependência, o que certamente não é o caso dos dias atuais. Apesar de, ultimamente, a linguagem neutra ganhar cada vez mais espaço, na prática esta

continua falando sobre homens, sem conseguir alterar a estrutura gendrada presente em nossas sociedades. Para Okin:

As falhas por parte do pensamento político recente no sentido de considerar a família, e o uso de linguagem neutra em relação ao gênero, resultam, em conjunto, em uma contínua negligência, por parte dos teóricos das correntes hegemônicas, em relação ao tema profundamente político do gênero. (2008, p.311)

Assim, em grande medida, a teoria contemporânea, da mesma forma que a do passado, fala sobre homens e é dirigida para estes.

Apesar dos esforços de diferentes correntes feministas, a categoria gênero foi negligenciada pelas principais correntes da teoria política. Mesmo sendo esta fundamental para a análise política e social e como ponto de sustentação da dicotomia público/doméstico. Mas cada vez mais estudiosas feministas apontam numerosas falhas neste modelo dicotômico e como este continua a ser usado nas correntes hegemônicas da teoria política. Assim, nas palavras de Carole Pateman: “A dicotomia entre o privado e o público é central para quase dois séculos de escrita feminista e luta política; é, em última análise, do que trata o movimento feminista⁶⁰” (PATEMAN, 1989, p.118, tradução nossa).

Okin então faz um paralelo entre as críticas ao liberalismo feitas pelos marxistas e outros socialistas, com as críticas feitas pelas feministas. Segundo ela, desde que Marx escreveu “A questão judaica” e “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, estudiosos de esquerda, a partir da categoria de classe e defendendo uma relação estreita entre poder e práticas políticas e econômicas, mostraram o quanto a dicotomia entre Estado e sociedade, retificada pela teoria liberal, tem funções ideológicas. Assim, o slogan “O econômico é político” é uma afirmação central ao desafio que a esquerda coloca ao liberalismo. Paralelamente, com o slogan “o pessoal é político”, teóricas feministas a partir da categoria de gênero expõe que poder e práticas políticas e econômicas são estreitamente relacionados às estruturas e práticas da esfera doméstica, mostrando assim que, a dicotomia entre público e doméstico também serviria a funções ideológicas.

A ideia de que “o pessoal é político” foi um ponto de conexão para diferentes vertentes dos feminismos, trazendo à tona a questão política do que tinha sido previamente visto como paradigmaticamente não-político, ou seja, a esfera pessoal

⁶⁰ No original: “The dichotomy between the private and the public is central to almost two centuries of feminist writing and political struggle; it is, ultimately, what the feminist movement is about” (PATEMAN, 1989, p.118).

da sexualidade, do trabalho doméstico e da família. Desde então a família se tornou e vem sendo central à política do feminismo e um dos focos prioritários da teoria feminista. Colocando em xeque a ideia de que a esfera da família e da vida pessoal é tão separada e distinta do resto da vida social que essas teorias poderiam legitimamente ignorá-la.

Apesar de se apresentar como um certo consenso nas teorias feministas a centralidade da dicotomia público e doméstico, há diferentes interpretações de como devemos lidar com esta dicotomia. Jaggar (1983), por exemplo, a partir de um prisma mais voltado ao feminismo radical defende a total abolição da distinção entre público e privado. Já feministas liberais defendem uma definição mais estreita da esfera privada. Okin, por exemplo, segue uma linha já apontada anteriormente por Pateman (1989) e Nicholson (1986), que não interpretam a afirmação "o pessoal é político" como uma identificação simples entre as duas esferas. Assim, nas palavras de Okin, quando referido ao slogan "o pessoal é político", se quer dizer:

Nós queremos dizer, primeiramente, que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de poder, que tem tipicamente sido vista como a face distintiva do político. E nós também queremos dizer que nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro. (2008, p. 314)

Assim, grande parte do feminismo contemporâneo entende que a organização de nossas sociedades é profundamente afetada pela percepção predominante da vida social cindida em duas esferas separadas e distintas. Desta forma, os feminismos têm argumentado que boa parte do pensamento que mantém esta divisão conduz a equívocos e que apenas ratifica a estrutura de gênero da sociedade. Portanto, a distinção liberal entre público e doméstico possui um caráter ideológico, pois apresenta a sociedade a partir de uma perspectiva masculina tradicional baseada na pretensa ideia de diferentes naturezas e diferentes papéis naturais de homens e mulheres.

Os feminismos assim desafiam a ideia de que a criação dos filhos e a domesticidade são "naturais" às mulheres e fora do escopo da política. As pesquisadoras feministas têm argumentado que a divisão doméstica do trabalho, e especialmente a prevalência da mulher à frente da criação dos filhos, são socialmente construídas, e portanto questões de relevância política e esta estrutura só pode ser explicada a partir da esfera não-doméstica, como, por exemplo, a segregação e a discriminação sexuais correntes na força de trabalho, a escassez de

mulheres nos altos espaços políticos e a pressuposição natural de que trabalhadores e ocupantes de altos cargos políticos não são responsáveis por cuidar das crianças.

Nas últimas décadas a categoria gênero se tornou central nas discussões de diferentes vertentes dos feminismos. Partindo da combinação crítica de várias linhas feministas, a categoria gênero se apresenta como uma forma de se entender a construção social e política relacionada a, mas não determinada pela diferença sexual biológica. A partir da categoria gênero, Okin vai focar em dois pontos principais onde esta categoria foi desenvolvida nas últimas décadas: a psicologia e a história.

Na psicologia Nancy Chodorow (1978) teve uma importante contribuição ao mostrar que o desenvolvimento psicológico de ambos os sexos está inserido no contexto de uma sociedade estruturada pelo gênero, onde as crianças de ambos os sexos são criadas majoritariamente por mulheres. A presença constante da mãe e a ausência por longos períodos do pai é fundamental no processo de individuação dos sujeitos, desta forma, algumas características atribuídas a homens e mulheres podem ser explicadas como originadas a partir do arranjo dos genitores nos primeiros anos de vida da criança. Nas palavras de Okin:

A partir do momento em que admitimos a ideia de que diferenças significantes entre mulheres e homens são criadas pela divisão do trabalho existente na família, nós começamos a perceber a profundidade e a amplitude da construção social do gênero. Explicações como essas para as diferenças entre os sexos em termos de aspectos centrais da própria estrutura social revelam a impossibilidade de desenvolver uma teoria política humana, em oposição a uma teoria patriarcal ou masculina, sem incluir a discussão sobre gênero e seu eixo principal, a família. (2008, p.317)

Já nos aspectos históricos e antropológicos, grande parte das teóricas feministas constata que o gênero foi um traço presente em todas as culturas e períodos históricos conhecidos, mas reforçam a necessidade de se resistir a explicações monocausais, universalistas e a-históricas para o gênero. “Essas teóricas analisam o gênero como uma construção social que tem sido universalmente presente nas sociedades humanas, mas que é sujeita a mudanças, com o passar do tempo, porque resulta de um número de fatores complexos” (2008, p.318). A dicotomia público/privado esteve no foco central das primeiras tentativas de explicar as diferenças entre os sexos em termos de práticas sociais. Isto pode ser percebido da obra da antropóloga Rosaldo (1974) que aponta que o grau de sujeição das

mulheres à autoridade dos homens, em uma dada sociedade, é análoga ao grau em que a dicotomia público/doméstico é destacada. Já Ortner (1974) defende que há uma associação mais ou menos universal nas sociedades humanas entre as dicotomias masculino/feminino, cultura/natureza e público/privado. Esta ideia também é defendida por Hélène Cixous (1976), segundo ela, o modelo de gênero sustenta-se em uma lógica binária mediante oposições duais sempre hierarquizadas, que favorecem o enfoque tradicional masculino. Estas dicotomias estão tão presentes o tempo todo em nosso cotidiano, como, por exemplo, a distinção entre: atividade e passividade; cultura e natureza; inteligível e sensível; *logos* e *pathos*; entre tantas outras, carregam em si uma carga simbólica hierarquizante que, quase sempre, liga o conceito tido como inferior ao feminino.

Mas em trabalho mais recente Rosaldo (1980) destaca que estas visões tendem para noções universalistas e a-históricas do gênero, ratificando a dicotomia público/doméstico, ao invés de entenderem que essa dicotomia, tanto quanto o gênero, difere de um tempo e lugar para outro. O que vai ao encontro do defendido por Nicholson (1986) que defende que ao considerarmos categorias de análise como público/doméstico precisamos descobrir aquilo que é específico da nossa cultura, diferenciando assim daquilo que pode ser transcultural. Okin destaca:

Essas feministas rejeitam a procura por origens ou as explicações unicasais para a desigualdade entre os sexos. Elas a vêem como um fenômeno universal em um certo sentido, já que parece ter estado presente em todas as sociedades e períodos históricos conhecidos, mas enfatizam que essa desigualdade tem tido formas diferentes e tem sido afetada por vários fatores causais em momentos e contextos sociais diversos. (2008, p.318)

Assim, como também defendido por Nicholson (1986), há uma tendência, principalmente na teoria política de retificar a dicotomia público/doméstico como rígida e atemporal, sem levar em conta que estes conceitos têm sido usados não apenas para organizar a vida social, mas têm também recebido conotações diferentes, de maneiras muito distintas em diferentes períodos. É o que também defende Scott (1986) que enfatiza que os diferentes aspectos do gênero devem ser entendidos como inter-relacionados e, desta forma, sujeitos a mudanças com o passar do tempo. Assim, o desafio estaria em expor a construção social do gênero por meio de sua desconstrução.

Okin percebe que no esforço feminista para compreender o gênero, compreendeu-se também que as esferas do pessoal e do político estavam

misturadas de uma maneira que confunde as categorias separadas do público e do doméstico, nos mostrando a incompletude das teorias políticas que continuam se restringindo ao estudo daquilo que foi definido, em uma era pré-feminista.

Nós não podemos entender as esferas “públicas” – o estado do mundo do trabalho ou do mercado – sem levar em conta o fato de que são genericadas, o fato de que foram construídas sob a afirmação da superioridade e da dominação masculinas e de que elas pressupõem a responsabilidade feminina pela esfera doméstica. (2008, p.320)

Uma das principais razões para exclusão das mulheres dentro da teoria política se dá pela ideia de que a separação entre público e privado dentro da teoria liberal seria aplicada a todos os indivíduos da mesma maneira, assim, a não intervenção do Estado no âmbito doméstico, ao invés de manter a suposta neutralidade, na verdade reforça as desigualdades existentes. O feminismo nos mostra o quanto a natureza do direito à privacidade na esfera doméstica tem sido fortemente influenciada pela natureza patriarcal do liberalismo. O direito à privacidade tem sido fundamental na defesa liberal para separação entre público e privado, mas o que se percebe é que este direito não se dá de maneira igual aos diferentes membros dentro uma família por exemplo. Sendo que este direito à privacidade na teoria política clássica está restrito aos chefes de família masculinos em suas relações uns com os outros, e não a suas relações com aqueles que lhes são subordinados. Mesmo nas teorias contemporâneas que fazem menção às teorias clássicas há uma completa falta de crítica em relação aos aspectos genderados destas. O que os dados sobre violência nos mostram é que a proteção total ao indivíduo, a sua pessoa e propriedade ainda não é oferecida pela lei e, para muitas mulheres, o lar, com toda a sua privacidade, pode ser o mais perigoso dos lugares. Desta forma, a natureza patriarcal das noções liberais de privacidade doméstica tem sido desafiada principalmente por feministas defensoras dos direitos das crianças, ao defenderem que: “que os indivíduos, no interior das famílias, tenham direitos à privacidade que muitas vezes precisam ser protegidos da própria unidade familiar” (2008, p.322). Mas este antigo modelo vem se desfazendo a partir da compreensão dos direitos à privacidade como direitos individuais, ao invés de direitos das famílias, o que fornece proteção constitucional aos direitos dos membros das famílias, individualmente, mesmo contra as preferências de seus membros mais poderosos, ou contra a decisão coletiva da família como um todo.

Ao mesmo tempo em que as feministas colocam em xeque as estruturas sociais derivadas da divisão dicotômica entre público e privado, é também inegável o valor da privacidade pessoal. Mas resta a pergunta: em qual medida as mulheres podem encontrar essa privacidade na esfera doméstica em uma sociedade estruturada pelo gênero? Nas palavras de Varikas:

A família sob controle masculino fazia do espaço privado doméstico um espaço de “tirania”, um espaço de “privação de direitos”. Privação dos direitos civis e políticos que retirava de uma metade do gênero humano a independência necessária para participar, não da gestão de uma comunidade instituída de uma vez por todas sem seu consentimento, mas da própria definição do conteúdo e das regras da vida em comum. (1996, p.3)

Assim, mesmo dentro do espaço privado, ambiente da família por excelência, as relações de gênero moldam as relações entre os membros internos. Então, ao falarmos sobre privacidade, percebemos que, dentro da esfera doméstica, homens e mulheres têm diferentes papéis e diferentes acessos a essa privacidade.

Enquanto algumas feministas defendem uma completa ruptura no modelo público/privado, Okin defende a necessidade de uma esfera de intimidade para homens e mulheres. Assim, a crítica está justamente na manutenção de um modelo que se baseou e baseia em práticas sociais e culturais do patriarcado. Nas palavras de Okin: “A afirmação de que uma distinção clara e simples pode ser estabelecida entre o político e o pessoal, o público e o doméstico, tem sido básica para a teoria liberal ao menos desde Locke, e permanece como fundamento de boa parte da teoria política até os dias atuais” (2008, p.327). Assim, para Okin, é necessária uma profunda alteração nas práticas de gênero, tendo como objetivo uma sociedade em que homens e mulheres dividirão por igual a criação dos filhos e as outras tarefas domésticas, para que só assim as mulheres tenham oportunidades iguais àquelas dadas aos homens, podendo assim participarem das esferas não-domésticas do trabalho, do mercado e da política.

Muito além de uma ruptura completa entre as esferas público e privado, tanto Aboim quanto Okin nos mostram que é necessário compreendermos estas estruturas além de uma lógica dual e hierarquizada para que assim estas não sejam apenas fontes de opressões de gênero em uma sociedade patriarcal.

A divisão entre público e privado foi também fundamental nos processos coloniais encabeçados pela Europa, dividindo o mundo entre sociedades colonizadoras e colonizadas. Desta maneira, é importante que, mesmo de uma

maneira breve, que falemos neste trabalho dos processos coloniais que moldaram nossas sociedades e assim suas estruturas, como a estrutura de gênero, em nossas sociedades colonizadas.

Enquanto constituinte do pensamento político ocidental, a “grande dicotomia” é incorporada na construção da Modernidade e conseqüentemente faz parte da construção do sistema colonial. Segundo o sociólogo peruano Anibal Quijano (1992), a história da modernidade se confunde com a história da colonialidade, sendo a colonialidade o lado obscuro da modernidade (MIGNOLO, 2017). É da dicotomia público/privado que surgem inúmeras outras. Para Maria Lugones a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno. Na modernidade colonial a dicotomia entre humano e não humano foi central, impondo aos povos colonizados o status de não humanos. Assim como esta, outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres, derivam do processo colonial. Enquanto o homem europeu era tomado como um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização; a mulher europeia não era tida como seu complemento, mas como alguém que servia apenas para a reprodução da raça e do capital. A partir deste ponto de vista, Lugones nos coloca que “pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres.” (2014, p.937). A desumanização dos sujeitos colonizados é parte inerente do processo colonial e tornar estes sujeitos em seres humanos não fazia parte de sua meta.

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. (2014, p.938)

Assim, Lugones entende por colonialidade a redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar sujeitos menos que seres humanos.

Segundo Rita Segato, a intervenção colonial é responsável por “minorizar” tudo aquilo que é relativo às mulheres, assim como relegar seus temas ao âmbito do íntimo, do privado, do particular. A noção dicotômica embrenha-se em todas as

relações sociais, marcando estas a partir de um diferencial de prestígio e poder, adentrando nossas vidas desde as formas mais maleáveis do patriarcado familiar, partindo para outras relações que desta maneira se organizam como tal, sendo o teatro familiar das relações de gênero a primeira forma de poder e subordinação a qual somos expostos. A partir de uma abordagem ontológica, nas palavras de Segato: “No mundo binário da modernidade, o outro do Um é privado de sua plenitude ontológica e levado a cumprir a função de alter, do outro do Um como representante e referente da totalidade.⁶¹” (2018, p.3, tradução nossa). Rita Segato entende a história da esfera pública como sendo a mesma que a do patriarcado, sendo esta constituinte para a dominação colonial. Assim sendo, o sujeito natural da esfera pública, esta que é herdeira do espaço político comunitário dos homens é, em sua origem e genealogia, masculino, descendente do processo colonial e assim, branco, proprietário, letrado e *pater-familiae*, sendo este sujeito tomado como modelo universal. É da tomada deste sujeito marcadamente masculino como universal que ocorre desqualificação do outro espaço, o doméstico, este pertencente às mulheres e suas tarefas. “Aquele espaço, antes subordinado em prestígio, mas ontologicamente completo em si mesmo, é agora afastado e colocado no papel residual de outro na esfera pública: desprovido de politicismo, incapaz de afirmações de valor universal e interesse geral.⁶²” (2018, p.4, tradução nossa). Em outro artigo, “Gênero y colonialidad”, Rita Segato nos coloca o quanto a violência de gênero está intrinsecamente ligada com a herança patriarcal da colonialidade e como as relações de gênero foram marcadas pelos processos da modernidade colonial. Colocando-nos assim, diante da inter-relação entre colonialidade e patriarcado com as suas derivações que são o “patriarcado colonial moderno” e a “colonialidade de gênero”. Os processos coloniais deixaram fissuras profundas no tecido social dos países colonizados, onde a violência de gênero (inclusive em sua expressão mais marcada, o feminicídio) vem crescendo exponencialmente. Segundo ela: “A rapina que se desencadeia sobre o feminino manifesta-se tanto em formas sem precedentes de destruição corporal quanto nas formas de tráfico e comercialização do que esses

⁶¹ No original: “En el mundo binarizado de la modernidad, el otro del Uno es destituido de su plenitud ontológica y educido a cumplir con la función de alter, de otro del Uno como representante y referente de la totalidad.” (SEGATO, 2018, p.3).

⁶² No original: “Ese espacio, antes subordinado en prestigio pero ontológicamente completo en sí mismo, es ahora defenestrado y colocado en el papel residual de otro de la esfera pública: desprovisto de politicidad, incapaz de enunciados de valor universal e interés general.” (SEGATO, 2018, p.4).

corpos podem oferecer, até o último limite.⁶³” (2011, p.3, tradução nossa). A crueldade e o desamparo das mulheres vêm aumentando à medida que a modernidade e o mercado se expandem sobre estas regiões, gerando o que ela chama de “genocídio de gênero”.

A dualidade entre os espaços públicos e privados já existia antes do período moderno, como demonstramos anteriormente, mas a concepção dual binária se dá a partir do colonialismo e da colonialidade, não existindo antes da conquista. As diferenciações entre os referidos espaços contavam com diferentes prestígios e *status*, mas, ao serem contaminadas pelo discurso colonial moderno, diferenciam-se a partir de um “hiato hierárquico abissal”, que tem como consequência a violência e a subjugação das mulheres (SEGATO, 2013, p. 84).

Assim, como vimos, a dicotomia público e privado foi, em grande medida, responsável na construção e manutenção do sistema de gênero e também teve papel fundamental nos processos coloniais. Esta dicotomia que esteve presente, em diferentes arranjos, em quase toda a história da humanidade não se deu sem resistências. Mesmo em sociedades onde o modelo público/privado e, assim, o sistema de gênero, esteve bastante acirrado, como a sociedade grega clássica, por exemplo, houveram resistências e formas de subverter esta lógica. Um grande exemplo de subversão está na história de Antígona, ao enterrar o seu irmão morto em batalha e assumir seu ato criminoso publicamente, roubando o lugar de fala de seu tio/rei Creonte, Antígona rompe com as esferas público/privado e, conseqüentemente, com o sistema de gênero. Em consequência de seu gênero, Antígona é quem não tem direito à fala, mas que se atreve a roubar o lugar de fala e se fazer ouvida.

Antígona em seu ato desafiador nos mostra a fragilidade da dicotomia público/privado, sendo esta facilmente rompida simplesmente por um ato de fala. Desta forma, vemos que o ato de rebeldia de Antígona está justamente em sua fala, ela não só fala, mas fala no espaço que é público, este que é tradicionalmente vetado às mulheres. Hawsworth vai ao encontro desta ideia quando nos diz que: “Em sua Antígona, Sófocles apresenta uma cultura que não é apenas um espaço físico gendrado, destinando às mulheres as profundezas do espaço doméstico

⁶³ No original: “La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite.” (SEGATO, 2011, p.3).

enquanto confere aos homens o mundo público, mas também a virtude gendrada” (HAWKESWORTH, 2006, p.758). Em uma sociedade como a grega, onde a dicotomia público/privado era extremamente acirrada e, desta, maneira o sistema de gênero era quase que por completo avesso às mulheres, o ato de Antígona corresponde a um ato de coragem, que não só desafiou as regras impostas por um rei recém empossado, mas sim todo o aparato social que destinava às mulheres ao confinamento da esfera privada.

4.2 O PRIVADO INVADE AS RUAS

Como dito anteriormente, a divisão entre público e privado não é completamente concreta ou universalmente aplicável existindo, diversas áreas em que o público e o privado se misturam. Mas existem certos espaços que são indiscutivelmente públicos, ruas, praças, parques, largos, etc., sendo até conhecidos como os espaços públicos por excelência, locais onde as pessoas trafegam, se encontram, socializam, protestam, celebram e interagem umas com as outras. Segundo Narciso (2009), o espaço público é o espaço por excelência da cidadania, sendo, evidentemente, a condição para o nascimento do político. Para Francesco Indovina (2002), o espaço público deve ser considerado fundador da cidade, sendo, no fundo, a própria cidade, representando a condição para que se possa realizar a vida urbana. Assim, o espaço público constitui-se como um fator importante de identificação que conota os lugares, manifestando-se através de símbolos, sendo também o lugar da palavra, como lugar de socialização, de encontro e também onde se manifestam grupos sociais, culturais e políticos.

Como espaços de sociabilidade, os espaços públicos também são palcos de diversas manifestações, expressões públicas que permitem que as pessoas se reúnam para expressar suas opiniões, demandas e preocupações em relação a questões políticas, sociais, econômicas ou culturais. Formas de participação cívica que podem ajudar a moldar a opinião pública e influenciar a tomada de decisão do governo e de outras instituições, trazendo à tona questões importantes que não estão recebendo a atenção adequada dos meios de comunicação e/ou do governo. Podendo também ajudar a conscientização pública sobre questões relevantes e mobilizar pessoas para a ação coletiva. Além disso, as manifestações podem servir como um meio para as pessoas expressarem sua frustração e descontentamento

em relação a políticas e práticas governamentais que não estão atendendo às necessidades da população. Elas podem dar visibilidade a grupos marginalizados e ampliar o debate público sobre questões importantes que podem ser negligenciadas ou subestimadas pelas elites políticas. Assim, as manifestações são uma forma de exercer a cidadania ativa e responsável, permitindo que as pessoas exerçam seu direito democrático de expressar suas opiniões e demandas de forma pacífica e organizada. Elas são uma forma legítima de participação na vida pública e podem ajudar a fortalecer a democracia e a promover a justiça social.

Em marchas, manifestações, protestos, quando os corpos congregam, eles se movem e falam juntos e reivindicam um determinado espaço como público. Desta forma, o próprio caráter público do espaço está sendo questionado, ou até mesmo disputado, quando as multidões se reúnem. Assim, Butler (2018) se pergunta de que maneira as assembleias e a fala reconfiguram a materialidade do espaço público e produzem, ou reproduzem, o próprio caráter público desse ambiente material. No momento em que os corpos agem juntos, a política deixa de se definir por tomar lugar exclusivamente na esfera pública, esta enquanto distinta da privada, mas sim, atravessa essas linhas repetidas vezes, chamando atenção para a maneira como a política já está nas casas, nas ruas, na vizinhança ou, de fato, nos espaços virtuais que estão igualmente livres da arquitetura da casa e da praça. Butler se pergunta então o que significa se unir em assembleia em uma multidão, “o que significa se mover pelo espaço público de maneira a contestar a distinção entre o público e o privado, vemos algumas maneiras por meio das quais os corpos, na sua pluralidade, reivindicam o público, encontrando-o e produzindo-o por meio da apreensão e da reconfiguração da questão dos ambientes materiais” (2018, s.p.).

Para construir sua linha de pensamento, Butler retorna ao trabalho de Hannah Arendt, para a qual: “a *polis*, propriamente dita, não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas, conforme ela surge da ação e da fala conjuntas, e o seu verdadeiro espaço está entre as pessoas que vivem juntas com esse propósito, não importa onde elas estejam” (ARENDR, 1958, p.198, apud BUTLER, 2018). Fica claro aqui que a autora quando fala da polis, tem em mente tanto a polis grega clássica assim como fórum romano ao afirmar que toda ação política requer o “espaço de aparecimento”. Para Arendt a aliança entre pessoas não depende de sua localização, na verdade, é a aliança entre pessoas que faz surgir essa própria localização, altamente transponível. Mas então, como podemos

compreender a noção de espaço político, se esta é altamente transponível? Segundo Butler, o que se pode tirar da obra de Arendt é de que o espaço e a localização são criados pela ação plural. Desta maneira, nas palavras de Butler:

um momento em que os corpos reunidos em assembleia articulam um novo tempo e um novo espaço para a vontade popular, não uma única vontade idêntica, nem uma vontade unitária, mas uma que se caracteriza como uma aliança de corpos distintos e adjacentes, cuja ação e cuja inação reivindicam um futuro diferente. Juntos eles exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei. (2018, s.p.)

É neste ponto que encontramos um dos principais conceitos da filósofa, o de identidade. Quando corpos plurais se juntam, lutam por direitos plurais e, essa pluralidade, não está circunscrita, de antemão, pela identidade. Ou seja, não se constitui como uma luta apenas de determinadas identidades, sendo uma luta que procura expandir aquilo a que nos referimos quando falamos de “nós”.

As ações performáticas destes corpos não podem ser nunca separadas de suas performances de gênero. Assim, é importante explicarmos, mesmo que brevemente, o conceito de performance em Butler. Segundo a autora, gênero se dá enquanto uma construção a partir da cultura não sendo algo que está acabado, estando constantemente em construção através do tempo, constituindo um fenômeno inconstante e contextual, assim, gênero passa a ser visto enquanto um ato performativo, ou seja, Butler se apropria do termo teatral para nos mostrar que gênero é um ato de improvisação e sendo um construto cultural depende da realidade que nos cerca. Performamos assim, diferentes gêneros em diferentes situações, com a finalidade de nos enquadrarmos em ambientes sociais distintos. Gênero, desta maneira, não seria um conceito isolado, estando sempre se relacionando com diversos outros aspectos de nossa formação como sujeitos inseridos no ambiente cultural (COELHO, 2018, p.17). Assim:

O que caracteriza o gênero é que ele deriva de significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, este corpo que assimila o gênero a partir de uma repetição estilizada de atos. Uma atividade incessante realizada sem se estar sabendo e sem nossa vontade, mas, que ao mesmo tempo, não se dá de forma automática ou mecânica, pois, como dito anteriormente, está regulada pelas normas que regem nossa sociedade. Normas estas que são apreendidas de forma mimética e que vamos incorporando ao longo de nossa formação como sujeitos. (COELHO, 2018, p.97)

Então, quando os corpos se juntam e performam junto, performam também o gênero, ao reivindicarem direitos, estes reivindicam também o direito ao gênero. “Assim, o exercício público do gênero, dos direitos ao gênero, pode-se dizer, já é um

movimento social, que depende mais fortemente das ligações entre as pessoas do que de qualquer noção de individualismo” (BUTLER, 2018, s.p.).

É justamente contra a noção de individualismo que Butler defende que as alianças que têm se formado para exercer os direitos das minorias sexuais e de gênero devem formar ligações, por mais difícil que seja, com a diversidade da sua própria população e todas as ligações que isso implica, assim como com outras populações sujeitas a condições de precariedade⁶⁴. Assim, para Butler, as lutas coletivas deveriam tomar um caráter mais generalizado contra a precariedade, uma luta que surja de uma sensação experimentada de precariedade. Por este motivo, Butler defende que uma política de alianças se baseia em, e requer, uma ética de coabitação. Mas é importante deixar claro que isso não significa que ninguém deva abrir mão dos direitos existentes, mas apenas reconhecer que os direitos só são significativos no âmbito de uma luta mais ampla por justiça social, e que, se os direitos são distribuídos diferencialmente, então a desigualdade está sendo instituída.

O gênero assim se torna uma categoria fundamental para se entender as lutas políticas. Por este motivo, Butler retorna à Arendt, segundo a autora, a visão de Arendt é embaçada pela sua própria política de gênero, visto que esta depende de uma distinção entre público e privado que deixa a esfera do político para os homens e o trabalho reprodutivo para as mulheres. Assim, se existe um corpo na esfera pública, presume-se que seja masculino e que não esteja apoiado em nada, sendo, presumivelmente, livre para criar, mas sem ter sido criado. E o corpo na esfera privada é feminino, envelhecido, estrangeiro ou infantil, e sempre pré-político⁶⁵. Assim, nas palavras de Butler:

⁶⁴ Ao amadurecer sua teoria, Butler amplia os limites da performance para o conceito de precariedade. “O conceito de gênero seria muito raso para explicar os limites interseccionais das opressões colocadas em nossa sociedade e por isso, ela amplia, esgarça o conceito para o de precariedade, onde certos sujeitos são colocados à margem dos discursos políticos, sendo concebidos como pré-sujeitos, onde seus discursos permeiam o político nas esferas que ela considera como pré-político. Enquanto a performatividade relata um modelo de ação, a precariedade tem seu foco nas condições que ameaçam a vida de maneiras que parecem estar fora de nosso controle” (COELHO, 2018, p.62-63).

⁶⁵ “Butler não deixa claro o que ela entende exatamente com o conceito de 'pré-político'. Pode-se entender que ela parte de uma análise do conceito dialético hegeliano em que o pré-político seria um primeiro momento do político, algo anterior à política. Isto não caracteriza que o político seja a superação do pré-político, como na síntese hegeliana ele não representa, como na lógica formal, uma correção no conteúdo dos argumentos utilizados, mas, diferentemente, um outro momento. Em sua obra 'O Clamor de Antígona' (2014), Butler se refere à personagem de Sófocles como representante do pré-político [...]. Desta maneira, em Antígona, o parentesco se caracteriza como 'pré-político', sendo anterior à política, fazendo parte de seu princípio, mas sempre se mantendo fora de sua

Estar do lado de fora de estruturas políticas legítimas e estabelecidas é ainda estar saturado nas relações de poder, e essa saturação é o ponto de partida para uma teoria do político que inclui formas dominantes e subjugadas, modos de inclusão e de legitimação, bem como modos de deslegitimação e de supressão. (2018, s.p.)

Mas Arendt não segue este modelo de maneira consistente, ao se voltar ao destino dos refugiados e apátridas ela afirma de um modo novo o direito de ter direitos. O direito de ter direitos não dependeria necessariamente de nenhuma organização política particular para a sua legitimação. “Como o espaço de aparecimento, o direito a ter direitos antecede e precede qualquer instituição política que possa codificar ou buscar garantir esse direito” (BUTLER, 2018). Assim, quando corpos se reúnem nos espaços públicos eles reivindicam o direito mais primordial, o direito de ter direitos, não como uma lei natural ou estipulação metafísica, mas como a persistência do corpo contra as forças que buscam a sua debilitação ou erradicação. Pois estes corpos têm o direito de se reunir livres da intimidação e das ameaças de violência, direito que é sistematicamente atacado pela polícia, pelo exército, por gangues contratadas ou por mercenários. Desta forma, atacar esses corpos é atacar o próprio direito, visto que quando esses corpos aparecem e agem “eles estão exercendo um direito que está fora do regime, contra ele e em face dele” (BUTLER, 2018).

É quando os corpos que, por conta da precariedade, não têm acesso às esferas públicas, tomam as ruas, praças, parques em manifestação, podemos ver a ação política. Nos mostrando os limites entre a divisão público/privado, onde o corpo privado condiciona o corpo público. E apesar de o corpo público e o corpo privado não serem completamente distintos, a bifurcação é crucial para manter a distinção entre o público e o privado e os seus modos de repúdio e de privação de direitos.

Apesar das críticas de Butler à Arendt, a autora estadunidense concorda com o fato de que a liberdade dos corpos não vem de mim ou de você. Nas suas palavras:

Ela pode acontecer, e acontece, como uma relação entre nós ou, na verdade, misturada conosco. Então, a questão não é encontrar a dignidade humana em cada pessoa, mas sim entender o humano como um ser relacional e social, um ser cuja ação depende da igualdade e um ser que articula o princípio da igualdade. Na verdade, não existe humano, na visão dela, se não existe igualdade. Nenhum humano pode ser humano sozinho.

esfera, pois a ideia de parentesco é relativa ao espaço privado não podendo transcender ao espaço público que próprio da política. A esfera que Butler intitula como “pré-política” se destina àqueles sujeitos que não possuem seus discursos legitimados nos campos da esfera pública, aqueles sujeitos (abjetos) que têm suas vidas precarizadas pela própria política” (COELHO, 2018, p.63, nota de rodapé).

E nenhum humano pode ser humano sem agir junto com outros e em condições de igualdade. (BUTLER, 2018, s.p.)

Assim, a igualdade não se dá apenas na fala ou na escrita, mas é feita quando os corpos aparecem juntos, quando por meio da sua ação eles fazem os espaços do aparecimento surgir. E, este espaço, só pode surgir quando as relações de igualdade são mantidas.

É esta ideia de igualdade radical que podemos ver em inúmeras manifestações feministas que, em sua grande maioria, partem de um modelo de coletivos autônomos e de inspiração anti-identitária. A partir da noção de coletivos esses movimentos se distinguem de outros movimentos de minorias que se baseiam na noção de identidade como suporte do sujeito de direitos, situando-se assim em um marco pós-jurídico, mesmo sem desprezar a importância do reconhecimento de direitos nas lutas contemporâneas. Segundo André Duarte: “os coletivos autônomos de minorias parecem promover novas formas de articulação entre vida e política, as quais transcendem a esfera do direito e da identidade na direção da experimentação de novas formas de viver em comum.” (DUARTE, 2014, p. 402). A Marcha se dá nas ruas, subvertendo a ordem social que destina aos homens o espaço público e político e relega às mulheres ao privado e a casa (PERROT, 1998).

Assim, podemos tomar a Marcha das Vadias enquanto um dos exemplos destes movimentos baseados em coletivos autônomos e de formação horizontal, sem líderes ou representantes autorizados, sendo um movimento que transpassa barreiras nacionais, que aconteceu em diversos locais ao redor do mundo, se caracterizando como um movimento aberto abarcando pessoas de diferentes cores, classes sociais, sexualidades e gêneros. Como um movimento não identitário a Marcha é ocupada por diversos grupos que possuem suas reivindicações próprias, entres estes: as lésbicas, as negras, as indígenas, que: “ao reivindicarem um lugar político legítimo no movimento (...) colocam o sujeito e a subjetividade no centro do feminismo contemporâneo.” (GOMES e SORJ, 2014, p.439).

Segundo Morgani Guzzo e Cristina Scheibe Wolff, A Marcha das Vadias surgiu no Canadá, em 2011, com o nome *SlutWalk*, com o objetivo de colocar em foco os discursos institucionais de culpabilização das vítimas pelas violências sofridas. “Devido ao nome e à forma como as manifestantes se vestiam durante o protesto, a manifestação ganhou destaque nos meios de comunicação e chegou a ser organizada em mais de duzentas cidades em todo o mundo” (GUZZO; WOLFF,

2020, p.2). Ainda segundo a autora, em nosso país, foram realizadas marchas em várias cidades entre 2011 e 2017, com características distintas entre si, considerando o contexto de desigualdade social a partir da opressão interseccional entre classe, raça, gênero, sexualidades, entre outros. Em suas palavras:

Dessa forma, as pautas levantadas pelas Marchas das Vadias brasileiras vinculam-se não só à culpabilização das vítimas de violência, mas às múltiplas formas de violência relacionadas ao preconceito de gênero e de raça vivenciadas pelas mulheres, cis ou trans, em diferentes espaços e camadas sociais. Estas características permitem perceber que as mobilizações “das vadias” formaram parte de um processo de pluralização dos feminismos brasileiros, especialmente entre jovens, na segunda década do século XXI. (GUZZO; WOLFF, 2020, p.2)

A Marcha das Vadias, assim como outros movimentos, não se pauta em discursos jurídicos e políticos baseados na universalidade. É nos sujeitos autônomos que ela encontra sua força, estes sujeitos que não buscam se ajustar a partir de parâmetros gerais de normalidade, procurando se enquadrar nos limites tradicionais da moralidade, pelo contrário, estes se caracterizam pelo uso de roupas provocantes e exageradas. É na exposição dos corpos nus que a Marcha chama a atenção para suas reivindicações, segundo Duarte: “se o corpo é o lugar privilegiado de inscrição de múltiplas formas de sujeição e violência na cidade, seja então o corpo uma arma de combate político cotidiano por novas possibilidades de existência e de circulação em comum na cidade” (DUARTE, 2014, p. 409). O corpo, ou melhor, “certos discursos e práticas de produção de algo chamado corpo” (GOMES, 2017, p.233), se torna instrumento político, sendo a principal arma de combate às violências que ele próprio sofre.

O corpo tem papel central na Marcha, assim como em outros movimentos políticos, segundo Gomes: “Em maior ou menor medida, todos os movimentos sociais politizam o corpo e incorporam a política.” (2017, p.234). É nos próprios corpos que a Marcha encontra sentido para a ação coletiva, sendo estes espaços privilegiados para a ação política. Para Gomes e Sorj: “O corpo tem um importante e duplo papel na marcha: é objeto de reivindicação (autonomia das mulheres sobre seus corpos) e é também o principal instrumento de protesto, suporte de comunicação. É um corpo-bandeira.” (2014, p.437). A corporeidade e a autonomia sobre os corpos extrapolam os próprios limites da política, sendo encarada como um modo de experimentação do corpo que: “embora não prescindida de transformações na política, na cultura e nas relações interpessoais, é vivenciado como subjetivo.” (GOMES; SORJ, 2014, p.438). Assim, a Marcha surge a partir do controle e da

negação da propriedade do corpo das mulheres, esta norma que, segundo Guzzo e Wolff: “diz que os corpos que não se adequam ao regime de inteligibilidade imposto pelo cisheteropatriarcado estão sujeitos à violência” (2020, p.3).

O próprio nome da Marcha se dá como um ato político pois toma para si e ressignifica um adjetivo pejorativo brincando com padrões estabelecidos em nossa sociedade e invertendo o pejorativo em significado positivo. Na marcha: “Há um esforço deliberado em rir do poder por meio da aparição pública de sujeitos, corpos e sexualidades que normalmente são punidos com violência e negados no espaço público.” (GOMES, 2017, p.247). Segundo Rago:

A “Marcha das Vadias”, por exemplo, traz algumas novidades no modo de expressão da rebeldia e da contestação, caracterizando-se pela irreverência, pelo deboche e pela ironia. Se a caricatura da antiga feminista construía uma figura séria, sisuda e nada erotizada, essas jovens entram com outras cores, outros sons e outros artefatos, teatralizando e carnavalizando o mundo público. Autodenominando-se “vadias”, ironizam a cultura dominante, conservadora e asséptica e, nesse sentido, arejam os feminismos, trazendo leveza na maneira de lidar com certos problemas, mas estabelecendo continuidades com as experiências passadas, mesmo que não explicitem esses vínculos nem reflitam sobre eles. (2013, p.314)

A Marcha das Vadias luta pela liberdade individual e o direito aos corpos de forma livre, sem o risco de que estes sejam violados. Para este coletivo, “tão importante quanto punir juridicamente os agressores é impedir que novas agressões se repitam e, para isso, tal coletivo não recorre apenas ao direito, mas, principalmente, à ideia de que as diferenças podem e devem conviver no mesmo espaço urbano” (DUARTE, 2014, p. 410).

É importante destacar a importância das redes de informação e comunicação, nas últimas décadas, para o surgimento, manutenção e ação destes coletivos feministas. A Marcha, por exemplo, foi um movimento organizado em 2011 em Toronto no Canadá que, com a ajuda das redes sociais, tomou dimensões globais, sendo organizadas diversas marchas em inúmeras cidades do globo, nos mostrando o quanto as redes sociais tem o potencial de articular os movimentos a saírem dos cybers espaços e tomarem as ruas. Das redes sociais para as ruas, os movimentos nos mostram as potencialidades dos atos performativos (BUTLER, 2015). Entendendo a performance a partir do complexo conceito cunhado por Judith Butler, onde a performatividade se estende a todos os campos da vida política criando assim vidas que são ou não viáveis dentro dos limites do poder.

Em resumo, as reproduções de normas de gênero são sempre uma forma de negociação com as estruturas de poder que condicionam, quais vidas terão espaço e quais terão pouco ou nenhum lugar como vidas viáveis (BUTLER, 2009). Assim, quando corpos de mulheres tomam as ruas, estas mostram o exercício público do gênero, dos direitos ao gênero, configurando-se assim enquanto um movimento social, que depende mais fortemente das ligações entre as pessoas do que de qualquer noção de individualismo. Ao congregarem, estes corpos se movem e falam juntos reivindicando um determinado espaço público, onde o próprio caráter público do espaço está sendo questionado, ou até mesmo disputado, quando essas multidões se reúnem. Em aliança os corpos exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada e que talvez nunca poderá ser completamente codificada. É importante ressaltar que, mesmo estando juntos, estes corpos não reivindicam uma única vontade idêntica, nem uma vontade unitária, mas sim uma vontade popular que se caracteriza como uma aliança de corpos distintos e adjacentes, cuja a ação e/ou inação reivindicam um futuro diferente (BUTLER, 2018).

A força das imagens destes movimentos também são pontos importantes a serem estudados, as cores, as danças, as músicas de marcha chamam a atenção do público e envolvem aqueles que estão, em aliança, congregando seus corpos e tomando os espaços públicos ao reivindicarem o direito mais fundamental, o direito de ter direitos.

As cenas das ruas se tornam politicamente potentes apenas quando – e se – temos uma versão visual e audível da cena comunicada ao vivo ou em tempo imediato, de modo que a mídia não apenas reporta a cena, mas é parte da cena e da ação; na verdade, a mídia é a cena ou o espaço em suas dimensões visuais e audíveis estendidas e replicáveis. (BUTLER, 2018, s.p.)

Assim, as mídias estendem a cena visual e audívelmente, participando da sua delimitação e transponibilidade. Em um mundo onde cada vez mais temos acessos a câmeras na palma de nossas mãos, podemos facilmente, com nossos telefones celulares, transmitir mensagens e imagens. Onde, cada vez mais, os smartphones têm desempenhado um papel mais importante nas manifestações políticas nas últimas décadas, em grande parte devido ao fato de que esses dispositivos móveis são equipados com câmeras de alta qualidade, conectividade à internet e recursos de mídia social, permitindo que as pessoas registrem, compartilhem e disseminem informações e imagens em tempo real. Mesmo que ainda as mídias tradicionais, que

muitas vezes estão vinculadas à política institucionalizada, tenham um papel importante na transmissão de informação, cada vez mais os próprios usuários, a partir das redes sociais, conseguem publicizar as suas experiências. A internet e suas redes sociais são responsáveis por novas configurações nas divisões entre os espaços públicos e privados, promovendo uma expansão na quantidade numérica de compartilhamentos da vida íntima, ou, daquilo que comumente era tratado como algo relativo somente ao âmbito privado, mas também possuem a potencialidade de trazer à tona aquilo que não seria publicizado pela grande mídia. Desta forma, movimentos regionais, por conta de seu potencial político e sua carga imagética conseguem, através das redes, tomar dimensões transnacionais.

As emoções são outro ponto fundamental para compreendermos as manifestações, algo que foi relegado das ciências políticas quase por completo. Todo o pensamento ocidental, ao menos desde Platão, toma as emoções como irracionais ou que nos levam à irracionalidade. Movimento que se acirra a partir dos ideais positivistas e “pela ideia sedutora de uma ciência que tudo explicaria pela razão, esta vista como o contrário de emoção, historiadores e cientistas sociais, em geral, tentaram esquivar-se dos afetos e das emoções como parte importante da vida e da análise social” (WOLFF, 2021, p.229). Mas, a partir dos anos de 1980, segundo Jasper (2018), psicólogos, neurologistas e cientistas sociais começam a desenvolver uma visão diferente das emoções, as retratando enquanto úteis ao invés de prejudiciais. Assim, as emoções começam a ser vistas como maneiras de processar informações sobre o mundo de maneira mais rápida do que a consciência pode, como meio de comunicação com os outros e de julgar como as coisas estão se desenrolando para nós em um determinado momento. Segundo o autor, as emoções podem ser úteis, funcionais e, até mesmo, sábias. Elas incluem orientações de longo prazo para o mundo, que nos dizem com o que nos importamos, bem como reações de curto prazo que carregam algum potencial de arrependimento.

As emoções são parte de todas as ações, sejam elas boas ou ruins, bem-sucedidas e mal sucedidas. Elas são uma parte normal da ação e não precisamos mais assumir uma postura normativa — contra ou a favor — das emoções ao analisá-las. Jasper afirma que a subjetividade das pessoas é central, embora devamos vinculá-la aos processos fisiológicos dentro de cada indivíduo e às nossas configurações sociais e interações com os outros. Segundo ele, as emoções estão

por toda parte. Eles influenciam nossos objetivos, mesmo quando — ou especialmente quando — os objetivos mudam em resposta às circunstâncias. As emoções também afetam nossas escolhas sobre os meios para perseguir esses objetivos, uma vez que os meios nunca são escolhas neutras sobre eficiência, mas têm eles próprios reverberações emocionais.

A partir das emoções nos colocamos no mundo e em relação com os outros, assim, dividimos o mundo entre aqueles que amamos, gostamos, odiamos, confiamos, respeitamos e assim por diante, de acordo com uma lógica emocional. Finalmente, a moralidade nos influencia, quando o faz, por meio de nossos sentimentos de vergonha, orgulho, compaixão entre outros. Por este motivo, é importante abandonarmos as ideias que retratam o cérebro como um computador. Novamente, para o autor, nossos sistemas nervosos são mais como uma série de dispositivos sensíveis que registram mudanças no mundo ao nosso redor.

As emoções são fundamentais para a ação política pois nos ajudam a começar a formular caminhos de ação em resposta ao que estamos aprendendo. Também por meio das emoções, começamos a comunicar nossas intenções aos outros, com quem podemos precisar coordenar ou de quem desejamos alguma reação. Obviamente, agir e pensar não são tão distintos quanto se acreditava. Eles estão inextricavelmente ligados. Negar essa conexão é retratar o pensamento como um exercício abstrato de cálculo. São as emoções que nos mostram as várias maneiras pelas quais uma pessoa está inserida em uma variedade de contextos e como sua ação emerge desses contextos. Mesmo que as emoções estejam em um determinado indivíduo, são elas que nos conectam ao que nos cerca.

Por serem mecanismos causais, as emoções nos ajudam a explicar como uma ação leva a outra na política e na vida social em geral. Elas nos permitem construir desde pequenas interações até grandes processos, em vez de deduzir ou assumir pequenas coisas a partir dos primeiros princípios. Assim, é impossível pensarmos qualquer ação política apenas pelo prisma da racionalidade, deixando as emoções completamente de lado. As emoções são fundamentais para nos conectarem com um sentimento político e nos impelir à ação, desempenhando um papel fundamental na união das pessoas em protestos populares, sendo uma força motivadora para os indivíduos que compartilham de uma causa comum. Quando as pessoas se sentem fortemente emocionadas, seja pela raiva, frustração, tristeza ou esperança, elas podem ser impulsionadas a agir em prol da mudança que desejam

ver. Assim, as emoções também podem ajudar a criar um senso de comunidade e identidade entre os manifestantes, permitindo que eles se sintam parte de algo maior do que eles mesmos. Quando as pessoas se unem em torno de uma causa comum, compartilhando suas emoções e experiências, elas podem se sentir fortalecidas e encorajadas a continuar lutando por seus objetivos. É que nos coloca Cristina Wolff ao citar Audre Lorde:

Como para Audre Lorde, e para tantas mulheres negras, indígenas, operárias, estudantes, militantes, feministas, as emoções nos impelem a pensar – são instrumentos epistemológicos para a compreensão do nosso mundo e de nossos projetos. Nos impelem a agir, pois a raiva, o ódio ou o amor, a voluntariedade, o riso e a esperança podem nos ajudar a superar os medos e o luto. Nos ajudam a viver, com amizade e solidariedade, principalmente com coragem. (2021, p.241)

É a partir das emoções que podemos conectar os movimentos de marcha, os protestos com Antígona. A personagem principal da peça de Sófocles tem sua importância no imaginário social coletivo por desafiar a autoridade do Estado e lutar por seus direitos, estes que entram em conflito com as leis estabelecidas. Assim como as muitas mulheres que se reuniram em marcha, na Marcha das Vadias, em resposta à cultura do estupro e à violência de gênero, buscando combater o sexismo e o machismo em nossas sociedades, nos mostrando, a partir de suas experiências que “é possível pensar o quanto é afetiva uma atuação política e o quanto há de política em relações afetivas” (GUZZO, WOLFF, 2020, p.1).

Assim, podemos conectar Antígona com a Marcha a partir da luta por justiça social e pelos direitos humanos. Enquanto Antígona, ao enterrar seu irmão vai contra as ordens de Creonte, defendendo o direito à dignidade humana e à justiça, a Marcha tinha como objetivo criar consciência e combater a cultura do estupro, a discriminação de gênero e a violência sexual, promovendo a igualdade e a justiça para todas as pessoas. Enfrentando a marginalização e a crítica por parte da sociedade, mas mantendo-se em um sentimento de luta por direitos. Se caracterizando por uma luta pela liberdade e pela autonomia individual, que busca desafiar as normas sociais e culturais estabelecidas. Assim como Antígona, essas mulheres lutaram e continuam lutando pela justiça e pela dignidade humana, enfrentando a opressão e desafiando o poder estabelecido. Em resumo, tanto Antígona quanto a Marcha das Vadias são exemplos de lutas históricas e contemporâneas pela justiça social, pelos direitos humanos e pela liberdade individual, desafiando as normas estabelecidas e promovendo a mudança social.

Como um exemplo de coragem e resistência, Antígona demonstra características essenciais para os movimentos feministas de marcha na contemporaneidade. Ela está disposta a arriscar tudo para defender seus valores e lutar pelos direitos humanos, mesmo que isso signifique enfrentar a autoridade do Estado e assim enfrentar as consequências. De maneira semelhante, as mulheres que participam dos movimentos de marcha estão dispostas a enfrentar o assédio, a violência e o julgamento social para lutar por seus direitos e por uma sociedade mais justa e igualitária. Antígona assim pode ser vista como um exemplo inspirador para os movimentos feministas de marcha, representando a luta pela justiça, dignidade e autonomia individual. Ela nos ensina a importância da coragem, resistência e das emoções na luta pelos direitos humanos e pela igualdade de gênero.

Antígona é apenas uma personagem que há mais de dois mil anos habita o imaginário das sociedades ocidentalizadas. E é justamente em sua luta pelo direito sagrado de enterrar seu irmão que podemos encontrar a sua potência. Antígona não apenas luta, mas luta na arena pública, desafiando a ordem vigente e rompendo as barreiras que previamente confinavam as mulheres no espaço privado. O mesmo se passa quando centenas, milhares, milhões de mulheres rompem com o silêncio e resolvem tomar as ruas reivindicando os seus direitos mais básicos que por milênios lhes foram quitados. O direito de ter direito de protestar, o direito aos seus corpos, às suas vidas, sem violência e sem opressão.

Enquanto nossas sociedades se basearem em um modelo violento e opressivo, mulheres sairão às ruas, como Antígonas, desafiando o modelo vigente e lutando por seus direitos e pelo direito de todos, todas e todes existirem sem medo. A Marcha das Vadias não foi o primeiro e com certeza também não foi o último movimento de mulheres a lutar por seus direitos. É por sua potência que defendemos aqui a importância de Antígona por desafiar as estruturas impostas, assim como os inúmeros movimentos de mulheres que romperam com estas estruturas, desafiando um Estado opressor baseado no machismo, na misoginia e na violência de gênero.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrever as palavras finais de uma tese sempre é difícil, ainda mais de uma tese desenvolvida em um período tão turbulento politicamente e em meio a uma pandemia em escala global. Um período em que o sentimento de solidão e isolamento tão conhecidos no meio acadêmico se acentuaram de forma expressiva. Escrever nunca foi um ato tão solitário. E em meio a esta solidão é importante ressaltar aqui, que durante os quatro anos do desenvolvimento de um doutorado, muitas de nossas ideias mudam, inclusive em relação ao próprio tema que escolhemos trabalhar. Durante este período, muito do que eu considerava como basilar em minha leitura sobre Antígona mudou. Não vejo mais a trágica história como a de uma heroína, mas sim como a de uma menina que havia visto toda a sua família sucumbir. Assim como não vejo mais na figura de Creonte um tirano, mas sim um pai destroçado pela morte de um filho, agindo sem pensar em uma situação tão adversa. Não se trata mais para mim de pensar em uma história de vilões e mocinhas como nas telenovelas. Talvez eu tenha humanizado demais estes personagens, mas se a intenção é pensar nesses enquanto alegorias para a nossa realidade, creio que seja importante torná-los o mais humanos possível.

O ato de Antígona talvez nem fosse um ato altruísta que acabaria, como disse Irigaray, dando voz ao povo, aos escravos, aqueles que apenas sussurram sua revolta contra seus mestres, por ventura fosse apenas a sina egoísta de uma menina tentando cumprir o seu papel como irmã, como filha, como mulher no seio da sociedade grega. Em uma peça que se passa no intervalo de um dia, podemos pensar que as ações de seus personagens não foram completamente pensadas, em meio a uma guerra trágica, será mesmo que podemos pensar estas ações enquanto modelos morais, ou apenas uma trágica sucessão de erros somados que levaram finalmente a conclusão da maldição dos labdácidas?

Mas em nosso modelo social em que sempre precisamos eleger heróis e heroínas, a narrativa que se constrói sobre Antígona é de uma heroína que vai até às últimas consequências em nome de seu ideal. É difícil se afastar desse modelo, ainda mais, como no meu caso, que passei anos pensando e analisando as ações dessa personagem. Mas despi-la de seu caráter heroico é também humanizá-la, tornar esta história mais real e mais palpável para os dias atuais.

Não que não pense na imagem de Antígona como a figura de uma mulher forte que pode ser tomada enquanto um exemplo, creio que a personagem de tantos milênios atrás ainda pode nos inspirar a agir contra a tirania Estatal, nos mobilizando contra as injustiças e lutando por uma realidade melhor, assim como inúmeras mulheres ao longo da história também o fizeram.

Mesmo com toda a distância temporal, Antígona foi capaz de inspirar pessoas de diferentes formas, sejam intelectuais e acadêmicos que refletiram sobre a sua história; seja atores, atrizes, diretores e diretoras que repensaram a forma de fazer teatro dos gregos; seja também pessoas que se inspiraram em sua luta por enterrar o irmão para também desafiar as normas vigentes. Nos mostrando o quanto os mitos ainda estão arraigados e internalizados em nossa cultura, fazendo parte do cotidiano humano. Segundo Bonaccorsi e Garrido: “Partimos da ideia de que os mitos se escondem por trás da aparência de suas múltiplas versões porque possuem uma estrutura mental, uma lógica subjacente apreendida sem que se tenha consciência disso⁶⁶” (BONACCORSI; GARRIDO, 1997, p. 145, tradução nossa). O que reforça a ideia de que os mitos ainda são parte integrante de nossa estruturação social.

Como um exemplo potente da força dos mitos na mobilização pela luta por direitos, podemos tomar o movimento de mulheres na busca pelos mortos e desaparecidos pelo tirânico regime ditatorial ocorrido na Argentina. As *Madres de la Plaza de Mayo*, assim como Antígona, lutaram contra o poder Estatal pelo direito de enterrar seus filhos, netos, irmãos, esposos que pereceram nas mãos do regime ditatorial.

A denúncia do abuso de poder e o protesto contra a injustiça têm raízes profundas em nossa cultura. Este fato recorrente surgiu na Argentina na década de 1970, quando, diante da reclamação pelo desaparecimento de seus filhos, surgiu o movimento das *Madres*. Como mulheres, elas saem da esfera privada-doméstica e se instalam no espaço simbólico do público, a *Plaza de Mayo*. Guardiões de sua linhagem transgridem as leis da “obediência”, como Antígona. Algumas delas, assim como Antígona, sofrem a morte.⁶⁷ (BONACCORSI; GARRIDO, 1997, p. 143, tradução nossa)

⁶⁶ No original: “Partimos de la idea de que los mitos se ocultan tras la apariencia de sus múltiples versiones porque poseen una estructura mental una lógica subyacente apreendida sin apercibirse de ello” (BONACCORSI; GARRIDO, 1997, p. 145).

⁶⁷ No original: “La denuncia por el abuso del poder y la protesta contra la injusticia tiene profundas raíces en nuestra cultura. Este hecho recurrente emerge en la Argentina en la década del 70 cuando ante el reclamo por la desaparición de sus hijos surge el movimiento de Madres. En su condición de mujeres, abandonan el ámbito privado-doméstico y se instalan en el espacio simbólico de lo público, la Plaza de Mayo. Guardianas de su linaje transgreden las leyes de “obediencia”, como Antígona. Algunas de ellas, así como Antígona, sufren la muerte.” (BONACCORSI; GARRIDO, 1997, p. 143)

Este grupo de mulheres que buscavam descobrir o que ocorreu com seus familiares se organizou em passeatas e protestos em frente à sede do poder argentino, a Casa Rosada. Uma forma de desafiar o terror institucionalizado pelo Estado, que buscava silenciar toda a oposição política. Estas *Madres* lutaram contra o governo denunciando as violações de direitos humanos cometidas pelo regime militar. Nas palavras de Patrícia Barrera:

Como as 'Antígonas' que procuram enterrar seus mortos, contra tudo, contra todos, entendam ou não, porque não há sentido sem esse sentido. Depois de uma morte, só há encerramento começando com o enterro e o luto. De resto, o que antes ficava sozinho, agora todos somos incentivados a falar sobre isso, é só um detalhe...⁶⁸(BARRERA, 1999, p. 2, tradução nossa)

Mas o movimento das *Madres* não foi o único a tomar a força de Antígona como inspiração. É difícil fazer uma relação concreta de outros movimentos de mulheres e feministas com a história da personagem descrita por Sófocles. Mas podemos extrapolar os limites interpretativos e encontrar muitos pontos em comum entre Antígona e os atuais movimentos de mulheres. Creio que o principal destes está na ruptura com um sistema enraizado de silenciamento das vozes femininas, quebrando assim com a frágil e imaginária barreira entre o público e o privado.

Desta forma, para mim, quando este limite é esgarçado pela atuação de mulheres, podemos ter uma certa alusão ao ato transgressor de Antígona. Mesmo não sendo de uma forma direta, ainda podemos conectar em um fundo comum as lutas de diferentes mulheres contra um modelo de Estado que tem em suas bases o silenciamento e apagamento de suas vozes. Mas pode parecer aqui, que busco defender que todos os movimentos de mulheres devem, inexoravelmente, se inspirar na história de Antígona, o que não é verdade, pois ao rememorar a história desta personagem a partir de leituras feministas que foram feitas em relação a ela, o que busco é mostrar que desde os primórdios de nossas sociedades ocidentalizadas já havia mulheres que tentaram, de alguma forma, desafiar este modelo. E se, em tempos tão adversos para as mulheres, uma voz conseguiu se levantar e estar presente no imaginário até os dias atuais, podemos ter esperanças e seguirmos com nossas lutas.

⁶⁸ No original: "Como 'Antígonas' buscando enterrar a sus muertos, contra todo, contra todos, lo entiendan o no, pues porque no hay sentido sin ese sentido. A partir de una muerte solamente hay cierre empezando por el entierro y duelo. Lo demás, que antes hayan estado solas y ahora todos nos animemos a hablar del tema es solo un detalle..." (BARRERA, 1999, p. 2).

Assim, neste trabalho, busco rememorar a história desta personagem, recontando-a a partir de perspectivas feministas que veem em Antígona, de alguma forma, potência para pensarmos a política nos tempos atuais. Em um primeiro momento, então, procuro recontar a história da trágica personagem, remontando fragmentos para construir um panorama um pouco mais completo, reforçando assim a potência e o fascínio que o teatro grego ainda exerce sobre o imaginário coletivo ocidentalizado. Já, em um segundo momento, a partir de escritos de autoras feministas, busco ampliar a visão sobre esta personagem, partindo de diferentes perspectivas é possível vermos como, em distintos momentos, Antígona pode influenciar a obra de diferentes mulheres. Por fim, trabalho a partir de uma reflexão sobre a distinção entre público e privado e como Antígona pode nos mostrar que, ao romper estas barreiras, o próprio caráter fictício desta dicotomia, abrindo espaço para que, cada vez mais mulheres, possam romper estas barreiras, seja nas ruas, no mercado de trabalho, nos espaços da política, etc.

Então, como resultado deste trabalho, consigo pensar a personagem de tantos milênios atrás através de leituras feministas contemporâneas. Reatualizando e ressignificando esta para os desafios da atualidade. Trazendo um panorama mais completo tanto de Antígona como da casa dos Labdácidas do qual ela foi herdeira, em um trabalho quase que arqueológico, buscando contar esta história a partir de seus fragmentos. A partir da leitura de autoras feministas, trago ao diálogo diferentes possibilidades interpretativas que, mesmo de autoras com perspectivas similares, trazem consigo sua própria forma de analisar Antígona. Por fim, mesmo que de maneira breve, trago Antígona para uma realidade mais concreta, pensando a personagem a partir da perspectiva dos movimentos sociais.

A tragédia de Antígona é frequentemente interpretada como uma reflexão sobre a lei natural, a justiça divina e os conflitos entre a moralidade individual e as leis do estado. A peça também aborda temas de resistência, desobediência civil e a importância de lutar por aquilo que é considerado justo, mesmo que signifique ir contra as normas estabelecidas. Assim, quando relacionamos com os movimentos sociais, a história de Antígona pode ser vista como uma inspiração para ações de resistência e protesto contra injustiças. Movimentos estes que muitas vezes rejeitam leis e políticas que consideram discriminatórias ou desumanas, e, como Antígona, enfrentam riscos ao desafiar o status quo. Assim, a história de Antígona pode servir como uma fonte de inspiração e reflexão para aqueles que se engajam em lutas

sociais e buscam mudanças significativas na sociedade, mesmo que isso signifique desafiar leis ou autoridades constituídas. No entanto, é importante destacar que cada movimento social é único e tem suas próprias causas, objetivos e métodos específicos. A interpretação e aplicação da história de Antígona podem variar dependendo do contexto cultural e político de um determinado movimento em diferentes contextos.

Apesar de, de alguma maneira, ter conseguido neste trabalho situar Antígona a partir de perspectivas feministas, ainda assim é evidente que esta discussão não logrou sair dos espaços do Norte Global e de um feminismo branco. Nos mostrando talvez, que este apelo que os gregos possuem no imaginário social coletivo ocidentalizado seja bastante situado não tendo, de nenhuma maneira, um caráter universal. Assim, a partir das referências que trago, vejo que a dimensão pós-colonial não foi efetivamente contemplada neste trabalho. Mas, talvez, a crítica esteja justamente no caráter epistêmico, mostrando o quando a ideia de uma construção histórica linear é fictícia.

Não deixo de ver a importância de revisitar os clássicos, entendendo que estes foram, de alguma maneira, responsáveis pela construção de nosso cânone epistêmico. Mas sem esquecer da importância de sempre repensarmos nossas epistemologias. A falta de uma autora negra, por exemplo, que pensasse Antígona, me mostrou a própria deficiência no intento universalizante ocidental e que certas discussões ficam situadas dentro de seus próprios limites. Apesar de ainda encontrar potência na leitura de Antígona, vejo o quanto a discussão sobre esta personagem ainda está engessada, com pouco alcance fora dos limites acadêmicos, estes que, durante séculos em nosso país, ficaram restritos a uma raça, classe e gênero.

Mas Antígona nos oferece uma resistência a estes próprios limites, desafiando todo um modelo estatal baseado em um sistema patriarcal em que os sujeitos são silenciados. Antígona clama pelo direito à seu sangue, à sua liberdade e individualidade, mas seu clamor não é apenas por ela mesma, mas por todos aqueles que não são ouvidos. Dentro deste sistema que se esquece dos sujeitos e se pauta em uma pretensa universalidade racional, Antígona é quem clama pelo cuidado com o outro e as relações pessoais diretas, como uma busca da superação da impessoalidade através da própria condição humana e de nossa capacidade de nos importarmos com os outros.

Que Antígona possa sair dos muros das universidades e que continue, em diferentes espaços, inspirando mulheres a romperem com um sistema baseado na opressão. Que cada vez mais Antígonas levantem suas vozes contra seus opressores, nas ruas, nas praças, nas escolas, nos espaços de poder. Que mais e mais mulheres possam se encontrar dentro dos feminismos e que tenham seus direitos, em toda plenitude que isto significa, respeitados. Continuo acreditando que é só pelos feminismos, pelos movimentos LGBTQTQIA+, os movimentos negros e de todos aqueles que tem suas vidas precarizadas, que poderemos construir um mundo cada vez mais justo, acolhedor e igualitário.

REFERÊNCIAS

- ABOIM, Sofia. Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 95-117, abr. 2012.
- ALVAREZ, Sonia E.. Introduction to the project and the volume: Enacting a translocal feminist politics of translation. In: ALVAREZ, Sonia E. et al. **Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas**. Durham: Duke University Press, 2015. p. 1-18.
- ANDRADE, Camila Damasceno de. Público, Privado e Dominação de Gênero. **Captura Críptica: direito, política, atualidade**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 171-181, jan. 2018.
- ARENDT, Hanna. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARISTÓFANES. **Aristophanes**. 4. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1924. Tradução de Benjamin Bickley Rogers.
- BARRERA, Patricio. Antígona, las madres y el psicoanálisis como práctica de la verdad. **Affectio Societatis**, v. 2, n. 5, p. 1-2, 1999. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/affectiosocietatis/article/view/5389>. Acesso em 23 abr. 2021.
- BEARD, Mary. **Mulheres e poder: um manifesto**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018. Tradução de Celina Portocarrero.
- BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo: A Experiência Vivida**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1967. 2 v.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. **Individualization**. London: Sage, 2002.
- BOBBIO, Norberto. **Stato, Governo, Società: Por una teoria generale della politica**. Torino: Giulio Einaudi, 1985.
- BONACCORSI, Nélida; GARRIDO, Margarita. Antígona en plaza de mayo: un diálogo entre literatura e historia social. **Revista de Lengua y Literatura**, [S.L], v. 11, n. 22, p. 143-150, 1997.
- BORGES, M. de Lourdes. **A Atualidade de Hegel**. Florianópolis: Ed. da Ufsc, 2009.
- BROWN, Wendy. **In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the west**. New York: Columbia University Press, 2019.
- BUTLER, Judith. **Undoing Gender**. New York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. **Precarious life: the powers of mourning and violence**. Londres: Verso, 2004.

BUTLER, Judith. Performativity, precarity and sexual politics. **Revista de Antropología Iberoamericana**. Volume 4, Número 3. Diciembre 2009. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos. p.01 - 13.

BUTLER, Judith. **O Clamor de Antígona: Parentesco entre a vida e morte**. Tradução de André Cechinel. Florianópolis: Editora da Ufsc, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão de identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 8a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. Tradução de Sérgio Lamario e Arnaldo Marques da Cunha.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público? **El País**. jul. 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html?fbclid=IwAR3IKDib9yZAB3sFl3r2e8preoToyd6l27qwJIRi_xll6G15UC5zFrXnuo4. Acesso em: 29 nov. 2021.

CHODOROW, Nancy. **The Reproduction of Mothering**. Berkeley: University of California Press, 1978.

CIXOUS, Hélène. **The Laugh of the Medusa**. The University of Chicago Press, 1976.

COELHO, Mateus Gustavo. **Gêneros desviantes: o conceito de gênero em Judith Butler**. 2018. 101 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

COSSI, Rafael Kalaf. Luce Irigaray e a Psicanálise: uma crítica feminista. **Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia**, [S.L.], v. 12, n. 2, p. 319-337, 2019.

DUARTE, A. M.; CÉSAR, M. R. A. Michel Foucault e as lutas políticas do presente: para além do sujeito identitário do presente. **Psicologia em Estudo**, Maringá, Volume 19, Número 3. jul./set. 2014 p. 401-414.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio, **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 2003, p. 134.

FOUCAULT, Michel. **A Mulher/Os Rapazes: da história da sexualidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque.

FRIEDAN, Betty. **The Feminine Mystique**. Nova Iorque: Dell, 1963.

GIMBUTAS, Marija. **The Civilization of the Goddess: the world of old europe**. San Francisco: Harpercollins, 1991.

GOMES, Carla de Castro. Corpo e emoção no protesto feminista: a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 25, p.231-255, abr. 2017.

GOMES, Carla; SORJ, Bila. Corpo, geração e identidade: a Marcha das vadias no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 29, n. 2, p.433-447, maio 2014.

GOULD, John. Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical athens. **The Journal Of Hellenic Studies**, [S.L.], v. 100, p. 38-59, 1980. Cambridge University Press (CUP). <http://dx.doi.org/10.2307/630731>.

GUZZO, Morgani; WOLFF, Cristina Scheibe. Afetos no engajamento político das Marchas das Vadias no Brasil (2011-2017). **Revista Estudos Feministas**, [S.L.], v. 28, n. 2, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society**. Cambridge: Polity Press, 1989.

HAWKESWORTH, Mary. A semiótica de um enterro prematuro: o feminismo em uma era pós-feminista. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, Volume 14, Número 3. set./dez. 2006.

HOLLAND, Catherine A.. After Antigone: women, the past, and the future of feminist political thought. **American Journal Of Political Science**, v. 42, n. 42, p. 1108-1132, out. 1998.

HOLLAND, A. Catherine. After Antigone: Women, the Past, and the Future of Feminist Political Thought. In: SÖDERBÄCK, Fanny (ed.). **Feminist Readings of Antigone**. Albany: Suny Press, 2010. p. 27-44.

HOLLYWOOD, Amy M.. Beauvoir, Irigaray, and the Mystical. **Hypatia**, [S.L.], v. 9, n. 4, p. 158-185, 1994. Cambridge University Press (CUP). <http://dx.doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00654.x>.

HOMERO. **Odisseia**. Lisboa: Cotovia, 2003. Tradução de Frederico Lourenço.

INDOVINA, Francesco. O Espaço Público: tópicos sobre a sua mudança. **Cidades: Comunidades e Territórios**, v. 5, p. 119-123, dez. 2002.

IRIGARAY, Luce. **Speculum of the other woman**. Cornell University Press, 1985.

IRIGARAY, Luce. The Eternal Irony of the Community. In: SÖDERBÄCK, Fanny (ed.). **Feminist Readings of Antigone**. Albany: Suny Press, 2010. p. 99-110.

JAGGAR, Alison M. **Feminist Politics and Human Nature**. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983.

- JASPER, James M.. **The emotions of protest**. Chicago: The University Of Chicago Press, 2018.
- KRISTEVA, Julia. **Desire in language: a semiotic approach to literature and art**. New York: Columbia University Press, 1980. Tradução de Thomas Gora, Alice Jardine e Leon S. Roudiez.
- KRISTEVA, Julia. **Revolution in Poetic Language**. New York: Columbia University Press, 1984. Tradução de Margaret Waller.
- KRISTEVA, Julia. **Soleil Noir: dépression et mélancolie**. Paris: Gallimard, 1987.
- KRISTEVA, Julia. **Poderes de la Perversión: Ensaio sobre Louis-Ferdinand Céline**. Siglo Veintiuno Editores, 1988. Tradução de Nicolás Rosa e Viviana Ackerman.
- KRISTEVA, Julia. Antigone: limit and horizon. In: SÖDERBÄCK, Fanny (ed.). **Feminist Readings of Antigone**. Albany: Suny Press, 2010. p. 215-230.
- LAMOUREUX, Diane. Público/privado. In: HIRATA, Helena et al (org.). **DICIONÁRIO CRÍTICO DO FEMINISMO**. São Paulo: Editora Unesp, 2009. p. 208-213.
- LETCHFORD, Clive. **Different adaptations of Sophocles' Antigone**. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EL66NS_XthY. Acesso em: 15 jul. 2021.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. **Revista Estudos Feministas**, CFH/CCE/UFSC, vol. 22, n. 3, 2014, p.935-952.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O Lado Mais Escuro Da Modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 32, n. 94, p.01-18, 2017.
- MIGUEL, Luis Felipe; MEIRELES, Adriana Veloso. O fim da velha divisão? Público e privado na era da internet. **Anais do 42º Encontro Anual da Anpocs**, Caxambu, v. 1, n. 1, p. 1-21, out. 2018.
- NARCISO, Carla Alexandra Filipe. Espaço público: acção política e práticas de apropriação. conceito e procedências. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. v. 9, n. 2, 2009.
- NICHOLSON, Linda J. **Gender and History**. New York: Columbia University Press, 1986.
- OLIVEIRA, Janio Davila de. O Discurso de Creonte na Antígona de Sófocles. **Fragmentum**, Santa Maria, v. 1, n. 38, p. 85-96, ago. 2013.
- ORTNER, Sherry B. Is Female to Male as Nature to Culture? In: ROSALDO, Michelle, and LAMPHERE, Louise (eds.). **Women, Culture and Society**. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974. p. 67-87.

- PARKER, Emily Anne; VAN LEEUWEN, Anne. Introduction: beyond beauvoir as irigarays other. In: PARKER, Emily Anne; VAN LEEUWEN, Anne (ed.). **Differences: rereading beauvoir and irigaray**. New York: Oxford University Press, 2018. p. 1-18.
- PATEMAN, Carole. Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. In: **The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory**. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- PERROT, Michelle. **Mulheres Públicas**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- PETRONE, Talíria. Prefácio à edição brasileira. In: ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Thithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: Um Manifesto**. São Paulo, Boitempo, 2019, p.11-22.
- PICQ, Françoise. The History of the Feminist Movement in France. In: GRIFFIN, Gabriela; BRAIDOTTI, Rosi (org.) **Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies**. Londres: Zed Books, 2002. P. 313-320.
- PIRES, Cecília. Antígona: hermenêutica do público e do privado. In: TIBURI, M., MENEZES, M. e EGGERT, E. (orgs.) **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2002.
- PLATÃO. **Diálogos: mênon, banquete, fedro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. Tradução de Jorge Paleikat.
- POMPEU, Ana Maria César. A construção do feminino em Lisístrata de Aristófanes. **Revista Letras**, Curitiba, v. 1, n. 83, p. 75-93, jan. 2011.
- PORTO, Tiago da Silva. A incômoda performatividade dos corpos abjetos. **Ide**, São Paulo, v. 62, n. 39, p. 157-166, dez. 2016.
- PRIOR, Hélder; SOUSA, João Carlos. A mudança estrutural do Público e do Privado. **Observatorio (*obs) Journal**, [s.l.], v.8, n.3, p.1-16, jan. 2014.
- QUIJANO, Aníbal. **Coloniality and Modernity/Rationality**. Cultural Studies, Londres, v. 21, n. 2-3, p.168-178, 2007.
- RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismo, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- RIVER, Coletivo Combahee. Manifesto do Coletivo Combahee River. **Plural: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 197-207, 2019. Traduzido por Stefania Pereira e Letícia Simões Gomes.
- ROISMAN, Hanna M. (Editor). **The Encyclopedia of Greek Tragedy**. Wiley-Blackwell, 2013.
- ROSALDO, Michelle Z. Women, Culture and Society: A Theoretical Overview. In: ROSALDO, Michelle, and LAMPHERE, Louise (eds.). **Women, Culture and Society**. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974. p. 17-42.

ROSENFELD, K. H. L. **Sófocles & Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

ROSENFELD, Kathrin H.. Representações da inteligência feminina na Grécia clássica: clitemnestra, jocasta e antígona. **Linguagem & Ensino**, Pelotas, v. 17, n. 1, p. 187-214, abr. 2014.

SAFATLE, Vladimir. O Brasil e sua engenharia da indiferença. **El País**: O principal esforço até agora não consistiu em se mobilizar para evitar as mortes durante a pandemia, mas em banalizá-las.. jul. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opinion/2020-07-02/o-brasil-e-sua-engenharia-da-indiferencia.html>. Acesso em: 29 nov. 2021.

SAIS, Lilian Amadei. **Mulheres de Homero: o caso das esposas da odisseia**. 2016. 186 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós- Graduação em Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SANTOS, José Trindade. Antígona: a mulher e o homem. **Hvmanitas**, Coimbra, n. 47, p. 115-138, 1995.

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. A família e o estado: antígona, hegel e as raízes do brasil. **Griot: Revista de Filosofia**, [S.L.], v. 14, n. 2, p. 152-166, 18 dez. 2016.

SCOTT, Joan W. **Gender: A Useful Category of Historical Analysis**. *American Historical Review*, v. 91, n. 5, 1986.

SEGATO, Rita Laura. Género y colonialidad: em busca de claves de lectura y de un vocabulário estratégico descolonial. In: BIDAISECA, Karina Andrea y LABA, Vanesa Vasquez (comps.) **Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina**. 2ª. Ed. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011, p. 17-47.

SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

SEGATO, Rita. **Patriarcado: Del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital**. 2018. Acessível em: <https://feministresearchonviolence.org/wp-content/uploads/2018/02/PATRIARCADO-del-borde-al-centro.pdf>

SENNETT, Richard. **The Fall of Public Man**. Londres: Faber, 1986.

SÖDERBÄCK, Fanny. Introduction: why antigone today?. In: SÖDERBÄCK, Fanny (ed.). **Feminist readings of Antigone**. Albany: Suny Press, 2010. p. 1-13.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2016.

SOMMERSTEIN, Alan H.. **Greek Drama and Dramatists**. Londres: Routledge Press, 2002.

SOUZA, Thana Mara de. Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade. **Ethic@ - An International Journal For Moral Philosophy**, [S.L.], v. 17, n. 2, p. 217-237, 31 dez. 2018. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n2p217>.

STANFORD, William Bedell. **The Ulysses Theme**: a study in the adaptability of a traditional hero. The University Of Michigan Press, 1963.

STEINER, George. **Antígonas**. Lisboa: relógio D'Água, 2008

STUTTARD, David (ed.). **Looking at Lysistrata**: eight essays and a new version of aristophanes' provocative comedy. New York: Bloomsbury, 2010.

TIEFENBRUN, Susan W.. On Civil Disobedience, Jurisprudence, Feminism and the Law in the Antigones of Sophocles and Anouilh. **Cardozo Studies In Law And Literature**, New York, v. 11, n. 1, p. 35-51, jun. 1999.

TÓIBÍN, Colm. **The Greek myth that gave women a voice**. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/ideas/videos/colm-toibin-the-greek-myth-that-gave-women-a-voice/p06kcjqr>. Acesso em: 15 jul. 2021.

VAN LEEUWEN, Anne. Beauvoir, Irigaray, and the Possibility of Feminist Phenomenology. **The Journal Of Speculative Philosophy**, [S.L.], v. 26, n. 2, p. 474, 2012. The Pennsylvania State University Press. <http://dx.doi.org/10.5325/jspecphil.26.2.0474>.

VARIKAS, Eleni. O pessoal é político: desventuras de uma promessa subversiva. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1996.

VELLACOTT, Philip. Introdução. In: ÉSQUILO. **Prometheus Bound and Other Plays**: prometheus bound, seven against thebes, and the persians. Nova Iorque: Penguin Classics, 1961.

WEINSTEIN, W. L. "The Private and the Free: A Conceptual Inquiry." In: PENNOCK, J. Roland, and CHAPMAN, John W. (eds.). **Privacy: Nomos XIII**. New York: Atherton, 1971. p.32-35.

WOLFF, Cristina Scheibe. Gênero, emoções e afetos na política. In: WOLFF, Cristina Scheibe (comp.). **Políticas da emoção e do gênero no Cone Sul**. Curitiba: Brazil Publishing, 2021. p. 229-242.