

DA CRÍTICA AO SEMIÓTICO AO ABJETO COMO PARADIGMA DE CORPO-GENERIFICAÇÃO: JUDITH BUTLER LEITORA DE KRISTEVA

Diego Luiz Warmling¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 <https://orcid.org/0000-0003-4400-8170>

E-mail: diegowarmling@hotmail.com

RESUMO:

Seja em função do *semiótico* para criticar a psicanálise, seja para incorporar o *abjeto* entre suas problematizações, seja para evidenciar suas ambiguidades, é fato que Judith Butler (re)mobiliza amplamente as noções e críticas deixadas por Julia Kristeva. A começar na sua tese sobre Hegel, ela encontra nesta autora ferramentas úteis para problematizar os modos como certos sujeitos são execrados da mesma maneira que execramos os nossos excessos. Apoiados na sua leitura de Kristeva, veremos que Butler edifica crítica ao *semiótico* e sua teoria da *abjeção*, entendendo esta como paradigmática à problematização da performatividade dos corpos-gêneros. Haja vista que os atos de gênero não necessariamente obedecem às leis que os interpelam, é (re)mobilizando Kristeva desde uma perspectiva *queer-feminista* que Butler faz pensar na potencialidade de, nos termos do poder, não tratarmos como ilegítimas, invivíveis e patologizáveis *a priori* uma parcela significativa das formas de corpo-generificação. Através de uma leitura *queer-feminista* do *semiótico* e da *abjeção* kristevianos, este artigo procura analisar um dos passos pelos quais Judith Butler faz pensar quão “furadas” são as expectativas de coerência, fixidez e estabilidade identitárias.

PALAVRAS-CHAVE: Abjeção; Semiótico; Performatividade de gênero; Queer-feminismo.

FROM CRITICISM TO THE SEMIOTIC TO THE ABJECT AS A PARADIGM OF BODY-GENDERIFICATION: JUDITH BUTLER READER OF KRISTEVA

ABSTRACT:

Whether using semiotics to criticize psychoanalysis, whether to incorporate the abject among its problematizations, or to highlight its ambiguities, it is a fact that Judith Butler largely (re)mobilizes the notions and criticisms left by Julia Kristeva. Starting with her thesis on Hegel, she finds in this author useful tools to problematize the ways in which certain subjects are execrated in the same way that we execrate our excesses. Based on his reading of Kristeva, we will see that Butler builds a critique of semiotics and his theory of abjection, understanding this as paradigmatic for the problematization of the performativity of bodies-genders. Considering that gender acts do not necessarily obey the laws that challenge them, it is by (re)mobilizing Kristeva from a queer-feminist perspective that Butler makes us think about the potential of, in terms of power, not treating them as illegitimate, unlivable and pathologizable *a priori* a significant portion of forms of body-gendering. Through a queer-feminist reading of Kristevian semiotics and abjection, this article seeks to analyze one of the steps through which Judith Butler makes us think about how “flawed” the expectations of identity coherence, fixity and stability are.

KEYWORDS: Abjection; Semiotic; Gender performativity; Queer feminism.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC, Brasil.

Rumo à história e o gênero como latência teórica: a presença de Kristeva na tese sobre o sujeito de desejos

É notável perceber de antemão o quanto Julia Kristeva é mobilizada por Judith Butler desde as suas primeiras obras, seja em função da noção de *semiótico* para criticar a psicanálise, seja para denunciar suas ambiguidades, seja para incorporar o tema da *abjeção* na lida com os processos de corpo-generificação. Com efeito, entre o fim dos anos 1980 e início da década de 1990, Butler aprofunda os problemas esboçados na sua tese sobre Hegel e declara que a teoria kristeviana pode ter apresentado “um *locus* especificamente feminino de subversão da lei paterna no interior da linguagem” (Butler, 2003, p. 121). Ainda que Kristeva não deixe claro como suas teorizações podem servir para as *práxis queers* e feministas da atualidade, o fato é que, para pensar o gênero como performativo e em devir, Butler reconhece a necessidade de revisitar tal pensadora, sobretudo quanto ao “alcance de sua teoria para a ação transgressora” (Díaz, 2008, 186; tradução nossa).

Dando indícios para pensarmos um léxico feminino desde o qual devem possível desestabilizar o regime simbólico e patriarcalista implícito na psicanálise, Kristeva problematiza, dentre tantas coisas, as presunções pelas quais as leis culturais requerem uma linguagem unívoca e universalista que parta tanto do ocultamento do feminino, quanto do “recalcamento da relação primária com o corpo materno” (Butler, 2003, p. 121). Na sua teoria do *semiótico*, ela, segundo Butler, esboça um tipo de discursividade capaz não só de questionar a simbologia fálica da psicanálise, mas de fomentar o contato com a “cena feminina” do psiquismo. Ora, mas se é verdade que a psicanálise pressupõe a instauração de uma univocidade simbólico-fálica e, em paralelo, que o *semiótico* se mostra favorável à diversidade libidinal no âmbito “da cultura ou, mais precisamente, no campo da linguagem poética, em que prevalecem os significados múltiplos e a semântica em aberto” (Butler, 2003, p. 122), então é por via d’*Isso*² que, nos corpos-gêneros, devem como aprioristicamente abjetificável que Butler encontra em Julia Kristeva ferramentas úteis não apenas para “encrencar” com algumas *práxis queers* e feministas, mas para subverter e ressignificar os modos como certos sujeitos são execrados “da mesma maneira que execramos nossos excessos e *Isso* que em nós apodrece, levando à nossa morte” (Porchat, 2015, p. 40).

Sempre lida por Butler de maneira “fiel e infiel”, podemos dizer que as teses de Kristeva servem às teorizações *queer-feministas* de nossa autora pois evidenciam não só que é possível pensar em vias de resistência à assimilação acrítica das multiplicidades sexuais em categorias de identidade, mas que o *abjeto* devem basilar à lida com as corpo-subjetividades contemporâneas. Servindo, por exemplo, aos debates em torno da vulnerabilização *a priori* de pessoas *trans*, Kristeva fornece indícios para pensarmos o *abjeto* como um paradigma à compreensão da transitividade e da performatividade dos corpos-gêneros. E isto se deve ao fato de que tais indicativos tem por base o entendimento de que sexo e gênero não são naturais, antes estilísticas corpóreas, mundanas, pulsional, espontâneas, transitivas e sempre avessas à assimilação: uma série de atos performativos que, em sendo subversivos, devem capazes de pôr em xeque a hegemonia acrítica do *status quo* fálico, masculinista e heterossexual. Neste estudo, nossa meta é fazer pensar o quanto a leitura butleriana de Kristeva, através da crítica semiótica que esta direciona à psicanálise, abre espaço para teorizarmos tanto o *abjeto* quanto o processo da *abjeção*

² Estamos nos referindo ao *Isso* (*o Id*) psicanalítico, que surge quando se infere essa coisa “que em nós é impessoal” (Freud, 2011, p. 59), e cujo caráter é o de “ser estranho ao eu” (Násio, 1999, p. 75). Enfatizando o quanto somos “furados” por forças que nos são desconhecidas e incontroláveis, Freud fala d’*Isso* como “a outra parte da psique, na qual ela prossegue, e que se comporta como *ics*” (Freud, 2011, p. 21). O sujeito, nesse sentido, seria “um *Id* [um *Isso*] psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o *Eu*” (Freud, 2011, pp. 21-22).

como basilares às “encrencas” *queer-feminista* com quaisquer expectativas de coerência, fixidez e/ou estabilidade identitárias

Ora, mas é na tese sobre o sujeito de desejos da fenomenologia hegeliana que aparecem as primeiras leituras butlerianas de Kristeva. É nesta obra onde nossa autora se empenha em problematizar de que maneiras a suposta “coerência” do espírito absoluto hegeliano foi desestabilizada por duas gerações de pensadores franceses do século XX. Ali, além das releituras de Kojève, Hyppolite e Sartre, Judith Butler se emaranha nas críticas que Lacan, Deleuze, Derrida, Foucault e, por fim, de Julia Kristeva tecem sobre Hegel. Diferenciando-os segundo suas gerações, Butler questiona como foi possível que o sujeito da *Fenomenologia do espírito (1807)*, outrora tão tenaz na busca por uma identidade sem fissuras, foi aos poucos se desintegrando e descentrando, ao ponto de devir “furado” por seus próprios desejos.

Numa primeira geração, diz ela, dá-se “a especificação do sujeito em termos de finitude, limites corpóreos e temporalidade” (Butler, 2024, p. 207). N’outra, “a ‘cisão’ (Lacan), deslocamento (Derrida) e a eventual norte (Foucault, Deleuze) do sujeito hegeliano” (BUTLER, 2024, p. 207). Disto, tudo faz pensar que o sujeito de desejos, este espírito viajante que busca para si o lugar na história que sempre ocupou, “perde seu sentido de tempo e espaço, sua direcionalidade e, portanto, sua identidade” (Butler, 2024, p. 208). Todavia, é acusando essa segunda geração de não também ter conseguido evitar o universalismo dialético presente na filosofia hegeliana que Butler, lendo Kristeva junto com Foucault, indaga outros rumos à descrição histórica do sujeito de desejos, através dos quais passa a tecer indícios à problematização dos corpos-gêneros como performativos, (re)feitos e em devir.

Butler reconhece que, apesar dos esforços em escapar às antinomias hegelianas, foi nesse âmbito “onde se produziu importantes questionamentos sobre estes mesmos qualificativos” (Díaz, 2008, p. 32; tradução nossa). Seja para persegui-lo, idealizá-lo, ficcioná-lo ou, quiçá, para dissolvê-lo, estas duas gerações de interpretes franceses precisaram recorrer às estruturas hegelianas para fundamentar suas concepções de subjetividade e devir. Perseguida por Kojève e Hyppolite, idealizada por Sartre e Lacan e, por fim, reduzida a uma ficção em Derrida, Deleuze e Foucault, a conservação teórica do sujeito de desejos deixa clara a influência – ainda que velada – de Hegel nas teorizações contemporâneas da subjetividade. Visto que tal sujeito devém *ek-stático*, isto é, “constantemente fora de si e cujas periódicas expropriações não conduzem a um encontro com uma versão prévia de si mesmo” (Butler, 2024, p. 21), a presença de Hegel brilha mesmo quando por sua “falta”. O sujeito hegeliano persiste até mesmo entre interpretes que não titubeiam em propor a morte do sujeito. Diante disto, Judith Butler se surpreende ao “descobrir o quão relevante até mesmo os mais tenazes pós-hegelianos parecem continuar fiéis às lutas fundadoras do sujeito de desejo de Hegel” (Butler, 2024, p. 263). Ora, mas é mobilizando Foucault e Kristeva que ela propõe uma série de reflexões para uma possível “superação” da primazia hegeliana.

Diante do que já se questionou sobre Hegel na França do século XX, é lendo e discutindo a partir Kristeva que Butler começa a esboçar sua teoria dos corpos-gêneros performativos. Na tese sobre Hegel, vale notar que estes esboços dão a impressão de terem sido feitos de “última hora”; não em vão que não demora para nossa autora se empenhar numa série textos pelos quais buscou problematizar os corpos-gêneros à luz dos movimentos *queers* e feministas. Sendo estes os primeiros direcionamentos que a tornariam uma das grandes teóricas da atualidade a tratar o tema da corpo-generificação, Butler então passa a indagar o gênero do sujeito hegeliano. Para ela:

De fato, passa a ser crucial perguntar como esse sujeito é constituído, sob quais condições, e por que meios. Além disso, existem indivíduos concretos cujo desejo se aproxima do desejo do sujeito hegeliano? Qual é seu gênero, e em que medida a oposição dialética pode ser considerada característica das relações binárias? (Butler, 2024, p. 265)

Indagando como os sujeitos devêm, a pergunta sobre a possibilidade de um Eu que não implique a anulação do *Outro*, a indagação quanto ao tipo de poder necessário ao agir, todas essas são “encrencas” formuladas na tese de Butler. Ainda que incipientes, suas indagações sobre os leitores de Hegel na França compõem o “início de sua preocupação com o pensamento problematizador” (Díaz, 2008, p. 34; tradução nossa). Em paralelo, é desde aí que surgem as problematizações relativa ao gênero dos sujeitos e sujeitas “furados” pelo desejo. Ora, e é a teoria kristeviana quem propicia para Butler não só uma crítica à Hegel “do ponto de vista de um indivíduo corporificado, generificado” (Butler, 2024, p. 265), mas um enfoque de gênero, donde o corpo-sujeito devêm não como monádico (um “Eu prévio” ao ato), mas como “um conjunto heterogêneo de pulsões e necessidades” (Butler, 2024, p. 266).

Ainda que não se enquadre muito bem nas teorizações *queers*, feministas e de gênero posteriormente desenvolvidas, a verdade é que, em função da leitura que faz de Kristeva, Butler atenta desde cedo à necessidade de justificar o uso do termo “Ele” para falar do sujeito de desejos. Evidenciando desde já uma profunda sensibilidade quanto aos movimentos feministas, nossa autora advoga que o emprego de “Ele” para falar do sujeito hegeliano constitui um procedimento que “não deve ser interpretado como uma identificação do universal com o masculino, porque tem como objetivo apenas evitar soluções gramaticais complicadas” (Butler, 2024, p. 46). No decurso de suas obras, esta lente “mais feminista” se aguça cada vez mais, de modo que é possível extrair dela uma série de consequências aos atuais desenvolvimentos sobre corpo, gênero, poder, feminismos, *queer*, performatividade, desconstrução, etc. Tal sensibilidade faz Butler questionar não só o gênero do “espírito” hegeliano, mas se é possível pensá-lo para além das antinomias existentes entre sexo e o gênero, natureza e cultura, senhor e escravo, homem e mulher, masculino e feminino, Eu e *Outro*, etc. E é incorporando Kristeva entre suas tantas heranças que busca “interpretar Hegel desde o ponto de vista do corpo e do gênero” (Díaz, 2008, p. 34; tradução nossa).

Lendo de Kristeva, Butler constata que a descrição hegeliana do sujeito omite a materialidade do corpo, negando assim sua dimensão sexual – coisa esta que se assemelha ao processo de ocultamento do trabalho do *Outro*, conforme destacável na dialética do senhor (Eu) e do escravo (Outro). Em verdade, se entendido como via de apropriação dialético-racional de certos impulsos, a noção hegeliana de desejo ressoa em Kristeva como via de “resistência logocêntrica ao corpo” (Díaz, 2008, p. 35; tradução nossa). Para ela, o sujeito que se vivifica neste modo de desejar é “uma figura racionalista, dissociada do corpo, de personalidade paranoica e que mantém relações hostis com os outros” (Díaz, 2008, p. 35; tradução nossa).

Para se ater aos limiares desse dispositivo não substancial, não semântico e não fenomênico do vivido em primeira pessoa, Kristeva busca se desembaraçar das tramas logocêntricas, tentando levar “mais além” a negatividade dialética e, assim, rompendo com a estrutura monádica do sujeito hegeliano. Conduzindo a dialética a lugares *Outros*, ela retoma o problema do corpo, mas o entendendo como um conjunto não-causal de necessidades múltiplas e capazes de devolver-nos ao heterogêneo. Essa volta à multiplicidade do corpo só é possível mediante recurso a uma linguagem poética, cujos ritmos, sons e pluralidades remetem às relações infantis outrora mantidas com o corpo materno. Fazendo pensar o sujeito como “devir”, Kristeva se pauta “numa visão de linguagem como sistema móvel e provisório de significação, com suas categorizações constantemente perturbadas pelo ressoar de impulsos corporais primordiais” (Wright, 1997, pp. 193-194). Segundo Butler, estamos aqui falando da teoria do *semiótico*, cuja meta é nos remeter a uma discursividade que “tem um conjunto próprio de sentidos, mas esses sentidos não fazem parte [...] da maior parte das teorias linguísticas do significado” (Butler, 2024, p. 266).

Lendo Kristeva ao seu modo, nossa autora faz pensar que a noção de *semiótico* alude aos “aspectos somáticos da linguagem, incluindo o ritmo, o compasso da respiração e a plivalência da fala” (Butler, 2024, p. 266). Tanto quanto na psicanálise lacaniana, trata-se de uma noção que

expressa o trabalho heterogêneo e despossessivo das pulsões e do inconsciente. Para Kristeva, a emergência da função simbólica requer a internalização do tabu do incesto, visto que é essa proibição que possibilita a transição do *semiótico* ao Simbólico. Ora, mas se é via poética que se opera o transito ao *semiótico*, então é só segundo os termos de um regime Simbólico que tal processo se faz possível. Para Butler, isto é assim pois “o retorno irrestrito à semiótica resultaria em um abandono dos sistemas culturais de comunicação e uma entrada na psicose” (Butler, 2024, p. 266).

Não obstante, vale salientar que Kristeva se apoia na ideia de que as mulheres sustentam uma relação *sui generis* com a desvinculação dos sistemas culturais. Como numa continuidade do pensamento lacaniano, Butler diz que Kristeva parece concordar que o Simbólico constitui “a lei do falo, e que todo sistema de linguagem simbólica é predicado não só pela negação da dependência em relação ao corpo materno, que, como consequência, implica o repúdio ao feminino” (Butler, 2024, p. 266). Disto se depreende que o sujeito se vê apartado do seu próprio corpo. Ele encontra sua unidade mediante a negação dos próprios querereres; identidade esta que “é conquistada à custa de suas próprias pulsões, e cuja negação é renomeada *desejo*” (Butler, 2024, p. 266).

Para Butler, não muito distante dessa interpretação, encontra-se a tese beauvoiriana de que, dadas as diferenças sexuais, são os homens os indivíduos elevados à condição de *sujeito*. Beauvoir denuncia: tal qual o escravo da dialética hegeliana, as mulheres são destinadas ao domínio do *Outro*, d’*Isso* que foi forcluído “como origem da vida cultural com valor” (Rodrigues, 2021, p. 162). Nessa perspectiva, ainda que não necessariamente busque a igualdade e a reciprocidade sexuais, Butler diz que Kristeva promove uma “desconstrução crítica do sujeito em direção a suas origens psicossomáticas” (Butler, 2024, p. 267). E por mais que adote certas significações psicanalíticas, ela demonstra ter se afastado, em partes, do programa hegeliano, numa “virada do discurso sobre os desejos e sujeitos para uma perspectiva que considera, em primeiro lugar, o corpo do qual ou contra o qual o desejo emerge” (Butler, 2024, p. 267). Para Butler, isso é suficiente para aproximarmos os procedimentos de Kristeva dos de Foucault, apesar da reluta deste quanto a pulsão e a repressão psicanalíticas.

Ora, diz Butler, tanto Foucault quanto Kristeva propõem que a narrativa hegeliana do sujeito precisa dar rumos à um discurso sobre os corpos e suas histórias. Ao passo que Kristeva problematiza como o tabu do incesto foi elevado à uma condição atemporal, Foucault a complementa reivindicando um exame genealógico do sujeito por meio de uma reflexão sobre a história dos corpos, “as condições institucionais de sua emergência em dadas formas e relações, a produção histórica de seus significados” (Butler, 2024, p. 267). Ainda que seja mais crítico quanto a psicanálise, pode-se dizer que Foucault concorda com Kristeva quando ela faz pensar os corpos-sujeitos “por meio da denegação do corpo e a heterogeneidade de seus impulsos” (Butler, 2024, p. 267). Tanto quanto Kristeva, Foucault “propõe uma saída do discurso hegeliano sobre o desejo e se volta, por sua vez, a um discurso sobre os corpos” (Butler, 2024, p. 267). Muito embora isso ressoe um tato dialético, Butler sugere: a crítica ao sujeito de desejos e a proposta de escrita de uma história dos corpos (e da sexualidade) pode indicar uma “reorientação conceitual que, se bem-sucedida, assinalaria o fechamento definitivo da narrativa de Hegel sobre o desejo” (Butler, 2024, p. 268).

Por mais que não efetue a crítica que nossa autora deseja sobre a corporeidade, quando buscou questionar como se constituiu, na sociedade ocidental, um saber confessional que nos levou a nos reconhecermos “como sujeitos de uma ‘sexualidade’ que abre para campos de conhecimento bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções” (Foucault, 1984, p. 10), Foucault fez pensar que a categoria “sexo” pode ser submetida à uma análise sobre as situações em que as sexualidades devêm como produto de saberes-poderes que as regulam e normatizam. Ainda que esteja menos interessado nas *práxis* feministas do que na análise arqueo-genealógica,

ao supor que a resistência aos dispositivos da sexualidade “não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (Foucault, 1988, p. 147), Foucault não só denuncia as ações reguladoras que fazem da sexualidade o *locus* da verdade e do “saber sobre si”, mas alude à possibilidade de “resistência às formas repressivamente impostas da sexualidade” (Díaz, 2008, p. 37; tradução nossa). De acordo com Butler, Foucault adverte que é preciso criticar “esse marco conceitual “na investigação histórica da sexualidade e propõe, por sua vez, uma investigação genealógica de como o sujeito do desejo foi produzido historicamente” (Butler, 2024, p. 268). Nisto, o método genealógico para pensar a sexualidade consiste em explicitar “como dada ‘verdade’ é produzida a partir de um conjunto de relações de poder como um momento estratégico de autoampliação desse poder” (Butler, 2024, p. 269).

Recorrendo a tais proposições, é sem abandonar Kristeva que Butler dá a entender: “uma história dos corpos que discuta o sujeito do desejo pode ser a via para o encerramento do sujeito hegeliano” (Díaz, 2008, p. 37; tradução nossa). Para tanto, há de se denunciar que Foucault não leva a cabo uma investigação sobre a concretude dos corpos-sujeitos. Quando discute não o “sexo-desejo”, mas os corpos e os prazeres, ele recorre a um vocabulário no qual “o corpo é sempre a oportunidade de um jogo de dominações e regulações” (Butler, 2024, p. 270). Criticando-o, Butler diz ser preciso uma genealogia desconstrutiva em que a cultura exerce pressão negativa sobre os corpos-sujeitos. Ela requisita não só que se complemente Foucault através da gênese dos papéis sociais de cada sujeito, mas que se reivindique uma compreensão específica “da produção e da distribuição do poder pelo campo dos corpos e desejos” (Butler, 2024, p. 271). Trata-se de uma “história dos corpos que não reduza toda a cultura a essa imposição da lei sobre o corpo” (Butler, 2024, p. 271).

Esboçando diversos indicativos aos seus problemas de gênero, mais do que conceber o corpo como uma superfície na qual se inscrevem nossas vivências, mais do que pensar a cultura como negação do sujeito, é (re)mobilizando Foucault e Kristeva que Butler nos orienta a olhar para a corporeidade “no contexto das inter-relações entre corpos historicamente específicos” (Butler, 2024, p. 272). Assim, se é verdade que, de Hegel à Foucault, o desejo nos torna fictícios e, portanto, que a dialética do espírito parece radicar a oportunidade de lidar com “o risco provocado pelo reconhecimento de quem somos” (Butler, 2024, p. 272), então é a noção de “inscrição corporal” que cada vez mais se destaca. Em Butler, é desde aqui que se faz pensar o vínculo entre corpo, gênero e sujeito: seus modos “de significar posições sociais e lutas culturais, para saber como a sua interrelação com outros corpos historicamente específicos ilumina a compreensão do desejo” (Díaz, 2008, p. 38; tradução nossa).

Por mais que não se realize de forma aprofundada na tese sobre Hegel, é possível dizer que esta via interpretativa ganha cada vez mais folego no pensamento butleriano. Muito à luz do que as (re)leituras *queers* e feministas do gênero e da psicanálise tem a contribuir, nossa autora passa a pensar na existência de atos que, se performativos, podem “abalar a ideia de que as identidades são essências preexistentes” (Salih, 2019, p. 61). Lendo Hegel pelas lentes de Foucault e Kristeva, é como herdeira “fiel e infiel” de ambos que Butler radicaliza suas “encrencas” em torno das *práxis queers* e feministas, assim como dos corpos-gêneros/sujeitos enquanto atos performativos, paródicos, espontâneos, pulsionais, iteráveis e transitivos. (Re)lendo Kristeva e elegendo como paradigma o *abjeto* (e o processo da abjeção), trata-se, pois, de questionar desde agora como o *queer-feminismo* butleriano devém subversivo às noções hegemônicas de sexo e gênero, na medida em que ambas se mostram históricas e não-naturais. No sentido de extrair daqui muitas das problematizações que Judith Butler tece via Julia Kristeva, aprofundemos, portanto, a maneira como, através da crítica à psicanálise, as noções de *semiótico* e *abjeção* são forjadas, o que abre caminho à “encrenca” *queer-feminista* com quaisquer expectativas de coerência, fixidez e/ou estabilidade psíquicas.

Da crítica *semiótico* ao *abjeto* como paradigma de corpo-gênerificação: uma (re)leitura *queer-feminista* de Kristeva

Por vezes recebidos de forma entusiástica pelos estudiosos da psicanálise, os estudos de Julia Kristeva se destacam muito em função de sua interface com a teoria freud-laciana, perante a qual não necessariamente descredita suas posturas falocêntricas. Diferente das atitudes combativas rastreáveis, por exemplo, em Beauvoir, Irigaray, Cixous, Wittig, Rubin, etc., Kristeva se dedica a, estrategicamente, incorporar “o funcionamento do período pré-edípico e do corpo pulsional na sua proposta de revolução na linguagem” (Cossi, 2020, p. 90). Tomando emprestada a ideia de que é possível ler Freud e Lacan a partir da linguística, ela dá a entender que a psicanálise contribui às pautas das mulheres quando indaga uma discursividade feminina: uma linguagem poética e furtiva às leis fálicas. Partindo de Lacan, Kristeva propõe uma distinção entre o Simbólico (relativo ao falo e a lei paterna) e o *semiótico* – pertinente ao pré-Édipo³ e ao corpo materno, cuja característica é valorar a resistência à autoridade fálica “como uma forma de oposição feminina às práticas discursivas que revelam o poder masculino” (Femenias, 2000, p. 183; tradução nossa).

Tal valoração, segundo ela, parte do entendimento de que a escrita promove uma *práxis* revolucionária, ao mesmo tempo pessoal, política e social. Assim, se é possível uma discursividade que não seja testemunha de estruturas psíquicas e jurídicas endossadas *a priori*, então é preciso pensá-la como elemento de uma *práxis* que envolva relações inconscientes, subjetivas e sociais, segundo gestos de confrontação e (re)apropriação, destruição e (re)construção: uma violência produtiva. Eis a *literatura* ou, se quisermos, o texto literário (Cf. Kristeva, 1974, p. 14).

Ora, mas por mais que busque contestar as premissas fálicas da psicanálise e, disto, requeira um tipo de experiência literária voltada ao desmantelamento das categorias de identidade, ocorre que Kristeva pouco se empenha em promover *práxis* feministas. Sua teoria toma por *semiótica* a cena pré-edípica em que as pulsões corporais “furam” a ordem simbólica; mas não raro acontece que deixa transparecer o quanto tal cena se faz sentir independentemente do seu *locus* ser um corpo masculino ou feminino. Característico de um período pré-edípico que, já em Freud, pode se fazer sentir em quaisquer corpos-sujeitos, o *semiótico* kristeviano se faz pautado numa discursividade que, encarnada na escrita, age como sistema “provisório de significação, com suas categorizações constantemente perturbadas pelo ressoar de impulsos corporais primordiais” (Wright, 1997, pp. 193-194). O que interessa do ponto de vista butleriano, isso faz pensar que, de fato, Kristeva não atua a partir das *práxis* feministas; mas está em acordo com elas quando demonstra ser uma das teóricas que mais fez em prol do “marginal de uma perspectiva feminina” (Wright, 1997, p. 193).

Atuando em prol de algo como uma discursividade feminina, Kristeva faz pensar que as *práxis* de significação, a dimensão sócio-política e os processos de corpo-generificação se fazem emaranhados uns nos outros, especialmente quando se trata de vislumbrar o *semiótico* como constitutivo do sujeito. Muito presente em como Judith Butler lida com o processo da generificação, a cena *semiótica* de Kristeva é denotativa da infiltração das pulsões nas significações linguísticas. Atuando como um dos estágios do desenvolvimento psíquico, trata-se de um período não representável pela consciência, regido por relações imagéticas forjadas nas e a partir “das

³ Em psicanálise, a transferência da mãe ao pai é o que permite conceber a sexualidade feminina. Contudo, a menina só atinge a fase edípica “após haver superado uma época anterior, dominada pelo complexo negativo” (Freud, 2010, p. 373). Uma vez que o complexo de Édipo designa a erotização da criança pelo sexo oposto, é só sexualizando primeiro a mãe que a garota voltar-se-á ao pai. Assim, o desejo da menina pela mãe não está alocado no estágio edípico. Antes de dirigir-se ao pai, a ela vive um estágio pré-edípico, durante o qual é “animada pelo desejo incestuoso de possuir a mãe, regozijar-se por tê-la toda para si” (Násio, 2007, p. 50) e, em função de fantasias ativas (clitorianas), adotar “perante ela a mesma atitude que o menino edípico” (Násio, 2007, p. 49).

identificações especulares que atam mãe e filho, cujo funcionamento se dá fora da baliza fálica que determina a organização e a hierarquização da vida pulsional” (Cossi, 2020, p. 91).

Aquém dos ideais de coerência e estabilidade psíquicas previstos na cena tética, o *semiótico* é um sistema disjuntivo, que o sujeito precisa reprimir/abjetificar para que se torne falante e, assim, adentre na cultura. Correlato de tudo que, desde a segunda tópica freudiana⁴, age no sentido da desagregação, do desapossamento, da dispersão psíquica, do vazio pulsional e, por assim dizer, da impossibilidade de subsunção das catexias num objeto ideativo de poder, o *semiótico* kristeviano faz pensar o horizonte desde o qual o sujeito devém como fruto da indiferenciação corpórea entre mãe e filho. Sendo este o estágio onde prevalecem os processos de vinculação e *apoio*⁵ do Eu no *Outro*, o *semiótico* “oferece o material a partir do qual o processo de representação terá curso” (Cossi, 2020, p. 92). Sem ele, não é possível galgar posições dentro da ordenação simbólico-cultural, tampouco usufruir dos privilégios associados ao *Nome-do-Pai*⁶, ao menos não conforme sugere Lacan.

Antes da sexualidade ser ordenada pela genitalidade, aquém da diferença entre sujeito (Eu) e objeto (Outro), o *semiótico* designa a transitividade das pulsões pelo corpo. Composta por um movimento quase anárquico de impulsos que nos tangenciam, eis uma noção que precede quaisquer unidades, quaisquer binarismos de oposição, quaisquer formas de hierarquização e/ou de subsunção dialética. Visto que o Simbólico se rege segundo a lei paterna, isto é, no sentido de pôr fim à fluidez pulsional e, assim, reprimir as fantasias relativas ao corpo materno, o *semiótico* devém feminino, o que dificulta bastante a enumeração de suas contribuições. Ora, mas se é assim, então podemos dizer que tal noção serve herança ao *queer-feminismo* butleriano quando mostra que há de se denunciar a ideia segundo a qual feminino “precisa ser delgado [...] para que o perigo seja evitado e a civilização avance” (Cossi, 2020, pp. 92-93).

Não obstante, se orientados à problematização de certas leis hegemônicas, *Simbólico* e *semiótico* se fazem presentes na configuração dos saberes-poderes, assim como na constituição dos corpos-sujeitos enquanto devires mundanos. Dialógicamente codependentes, não devemos tomá-los nem como garantidos nem como seguros, muito menos como binários e antagonicos. Quer dizer, ainda que sejamos compelidos a nos enquadrarmos em certas leis de significação, sempre subjaz a possibilidade da subversão dos costumes; e isto ocorre em função dos modos como as vinculações *semióticas* retornam e se impõem, produzindo “furos” nas categorias de identidade que os corpos-sujeitos constroem para si através do desejo, da linguagem e da sociabilidade.

Ainda que busque se impor como normativo, o Simbólico é ameaçado pelo irrompimento do *tético*⁷ e do *semiótico*. Por mais que sejamos frutos do encaixilhamento nas regras de uma linguagem, quando o *semiótico* irrompe, nos atesta como transitivos e sempre provisórios, nos ameaçando de dissolução, de quebra de sentido e coerência psíquicas. Pulsante, a imbricação do *semiótico* no Simbólico acarreta consequências individuais e coletivas, atuando então como

⁴ No quadro de uma nova teoria das pulsões, Freud indaga um impulso basilar que se contrapõe às *pulsões de vida* (sexuais e egóicas) e cuja tendência é “redução completa das tensões, isto é, recondução do ser vivo ao estado anorgânico” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 528). Ora, enquanto que as *pulsões de vida* estão ligada ao objeto de desejo, a *pulsão de morte* remete ao que nos devém tácito, invisível e silencioso. Desde aqui, Freud concebe sua segunda topologia psíquica, por meio de onde diferencia o Eu, o Super-Eu e o *Id*, ou seja, esse *Isso* que nos habita e que subjaz como um *Outro* em nossos atos.

⁵ Referência à noção de *anáclise*, termo introduzido por Freud para designar o fato das pulsões estarem *apoiadas* “nas funções vitais que lhes fornecem uma fonte orgânica, uma direção e um objeto” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 66). Estamos falando não só do primeiro rudimento do feminino em Freud, mas do apoio do sujeito em funções maternas, indicando assim um mais-além de gozo que escapa às cristalizações do saber.

⁶ Termo criado por Lacan para designar a função paterna no desenvolvimento edipiano. O pai, ao chamar o filho por seu nome, “intervém junto a este como privador da mãe, dando origem ao ideal do eu na criança. No caso da psicose, essa estruturação não se dá. Sendo então foracluído o significante do Nome-do-Pai, ele retorna no real sob a forma de um delírio contra Deus, encarnação de todas as imagens malditas da paternidade” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 542)

⁷ O simbólico é o que põe fim à dispersão pulsional, ao passo que *tético* é o espaço de intermediação entre tal ordem e o *semiótico*: uma antecipação enquanto ocorre a infiltração do *semiótico* no simbólico.

constitutiva das produções discursivas e suas relações intercorpóreas. Em Kristeva, a “encrenca”, então, é em como “lidar com a interação entre esses dois domínios” (Cossi, 2020, p. 93).

Por meio de uma discursividade feminina, a desestabilização do Simbólico pelo *semiótico* atesta como é possível denunciar não apenas a crise de sentido resultante dos tensionamentos entre tais domínios, mas a impermanência do corpo-sujeito, sendo ele fruto da porosidade da lei fálica, da infiltração do *semiótico* no coletivo, no individual e no discursivo. Dentre tantas coisas, Kristeva faz pensar que a capacidade de choque do regime *semiótico* reside na sua potencialidade de desestabilizar as chamadas “subjetividades essenciais” e, portanto, na promoção de uma subversão quanto a presunção de fixidez de certas categorias de identidade. Para Kristeva, é na arte escrita que devém a legitimação do *semiótico* como via de gozo feminina e não-fálica. A arte escrita é uma forma de introduzir um tipo de “gozo excessivo e sem limites” (Cossi, 2020, p. 93), a saber: esse *Isso*, essa pulsão “mais além” do psiquismo, e que se expressa no sujeito através dos ritmos e musicalidades, em vias de ressignificar as normas hegemônicas.

Tornando o *semiótico* o indicativo do feminino entre os corpos-sujeitos, Kristeva se mostra, pois, empregável no *queer-feminismo* butleriano quando questiona a deformação e os excessos concernentes aos processos psíquicos e discursivos. Sua meta é ressignificar a linguagem como estrutura fálico-simbólica de poder. E isso precisa ser assim pois o que importa é “encrencar” com a lei fálica e seus *rastros*, de modo a resistir a ambos através de transgressões oportunizadas por esse como resto/excremento que “obstina-se em não ser absorvido” (Cossi, 2020, p. 94).

Neste ponto, se é verdade que Judith Butler herda a noção kristeviana de *abjeção* (vinculando-a à performatividade dos corpos-gêneros), e se, na mesma medida, ela tampouco deixa de se reconhecer como feminista, então, antes de abordarmos de que outras maneiras Kristeva é lida por nossa autora, talvez seja vindouro compreender um pouco da relação ambígua que aquela mantém com as *práxis* feministas, à luz do que estabelece sobre psicanálise. Notabilizamos esta necessidade pois entendemos que a relação crítica de Kristeva com certos feminismos contemporâneos tem profundas consequências sobre como Butler (re)mobiliza suas heranças à estruturação de suas próprias “encrencas” de gênero. Desta feita, vale notar o papel atribuído por Kristeva às mulheres na ruptura com as linguagens convencionais:

Se as mulheres têm um papel a desempenhar neste processo de escrita revolucionária, é o de assumir uma função negativa, a saber: rejeitar tudo o que é finito, definido, estruturado, carregado de sentido, na sociedade atual. Tal atitude as coloca do lado da explosão dos códigos sociais: com momentos revolucionários. Mas ocorre que elas tendem a passar para o outro lado – o do poder simbólico. As mulheres podem se tornar a garantia mais sólida de sociabilidade porque podem tomar decisões sobre a procriação, [...] e porque tendem a se identificar com o poder de tê-la rejeitado (Kristeva, 1981, p. 166; tradução nossa)

Ambígua quanto ao combate ao masculinismo falocêntrico, a crítica kristeviana ao regime Simbólico, para que se assegure como revolucionária, concede certos privilégios à cena pré-ediapiana, que é quando os horizontes pulsionais masculino e feminino ainda não estão bem definidos. Da prerrogativa de que é possível, mediante o complexo de Édipo negativo, desestabilizar qualquer fixidez identitária, Julia Kristeva mostra que não se pode correr o risco de tornar o feminino uma essência, uma categoria de identidade prévia ao que devém em ato. Em função do que devém como corpo-sujeito, ela mantém uma posição ambivalente quanto a psicanálise e aos feminismos de sua época, o que rendeu a alcunha de estar associada à tentativa de evidenciar as diferenças internas de cada sujeito. Ressoando como um destino (algo como um retorno à biologização da mulher), tal postura resultou em duras críticas quanto a importância concedida por Kristeva à maternidade e ao corpo da mulher.

A experiência *semiótica* é o mesmo que reivindicar uma “essência materna”? Ora, mas então Kristeva estaria promovendo um retorno à natureza como destino, visto que concorda com a psicanálise ao enxergar na maternidade a única via possível de emancipação da mulher? E visto que uma mulher só pode desfrutar do simbólico quando se vê como o reprimido sublime que retorna nas fissuras da lei (Cf. Kristeva *apud* Gallop, 1982, p. 115), ela não estaria supervalorando a ideia da mãe desfalicizada?

Em vias de propor uma discursividade feminina, Julia Kristeva não exorta as mulheres a reivindicarem o mesmo tipo de poder que o dos homens. Dada a cena *semiótica* do psiquismo, sua meta reside em introduzir às mulheres um “agente perturbador nas representações do poder, levando para essa esfera *Isso* que a dimensão do corpo carrega de polimórfico, contraditório e multifacetado” (Cossi, 2020, pp. 96-97). Opinando sobre as *práxis* feministas, ela adverte que reivindicar às mulheres a mesma posição de simbólica endossada aos homens não abalaria as representações de tudo que significa ser homem ou mulher; apenas inverteria o *locus de poder*, isto é, as hierarquias de comando e submissão. Nesse sentido, é assumindo ao seu modo o aforismo lacaniano segundo o qual “a mulher não existe”⁸ que, para Kristeva, “a” mulher, de fato, não existe; ao menos não como detentora de uma essência mítica e pré-fixadas. A mulher não existe com a letra maiúscula “A”, “um poder supremo, no qual se baseia o terror do poder e o terrorismo como o desejo de poder. Mas que força incrível para subversão na modernidade! Ao mesmo tempo, que brincadeira arriscada” (Kristeva & Moi, 1986, p. 205, tradução nossa)

Ao escopo de nossa análise, entendemos que estas questões ressoam entre as “encrencas” butlerianas, especialmente em como nossa autora lê e emprega Kristeva nas suas teorizações sobre *abjeção*, *queer*, feminismos, performatividade de gênero, etc. Ora, não há como negar que a proposta de irrupção do Simbólico pelo *semiótico* põe em maus bocados a lei fálica; mas acontece que, para tanto, a estratégia adotada mostra-se duvidosa! Kristeva “parece depender da estabilidade e da reprodução da lei paterna que ela busca afastar” (Butler, 2003, p. 122). Por conseguinte, resta que “o *semiótico* é invariavelmente subordinado ao *Simbólico*, e que ele assume sua especificidade nos termos de uma hierarquia imune a questionamentos” (Butler, 2003, p. 122).

Diminuído em termos de eficácia, Butler pergunta, lendo Kristeva, que sentido há no *semiótico* se é o Simbólico quem sempre se (re)afirma hegemônico? Muito em função de certas heranças feministas, Butler diz ser possível criticar Kristeva e, ainda assim, afirmar o “*semiótico* como fonte de subversão efetiva” (Butler, 2003, p. 122). Como cena que se diz feminina, a *semiótica* kristeviana pode figurar como qualitativo de uma dimensão libidinal pré-discursiva, e de viabilidade existencial, mas oscila “entre o seu poder libertador e a sua incapacidade de se sustentar por muito tempo no plano cultural” (Díaz, 2008, p. 186; tradução nossa). Deste modo, uma (re)leitura crítica de Kristeva requer a problematização a respeito de como a multiplicidade libidinal *semiótica* se manifesta na linguagem, visto que o corpo materno devém “portador de um conjunto de significados anteriores à cultura” (Butler, 2003, p. 123).

Segundo nossa autora, apesar das tentativas de subversão das identidades hegemônicas, Kristeva mantém a sinonímia entre a cultura e a lei paterna, o que tanto reifica a maternidade numa cena pré-cultural, como faz com que as descrições relativas ao corpo da mulher impeçam uma genealogia dos seus processos. Se se requer, portanto, uma multiplicidade pré-discursiva, há

⁸ Para Lacan, embora a universalidade seja definida por sua referência à simbologia fálica, o que produz fissuras é o fato do feminino ser “não-todo”. Desde aqui, a mulher é pensada a partir da constatação de que não há Eu definível por completo numa universalidade fálica. Ora, mas para inferir esse “não-todo” que garante, ao mesmo tempo, um limite ao simbólico e um acesso ao gozo, é necessário admitir que a “mulher não está ligada essencialmente à castração, que o acesso à mulher só é possível na sua indeterminação” (Lacan, 2003, p. 43). Na medida em que o acesso ao gozo inconsciente é descrito como sendo masculino, a mulher é “não-toda”: ela “não existe”. Isso significa não apenas que a mulher não se define como essencial no que tem de feminino, mas que sua sexualidade não se escreve como exceção à regra. A mulher é o que não é o homem: o sujeito não detém o objeto fálico, esse “mais-além” para quem não há representação possível. E é porque os homens têm necessidade de dispor do feminino como um enigma, um desejo que não existe, que são levados a concluir: as mulheres se acham numa posição de excesso ao simbólico, de incapazes de dizer de que é feito seu gozo.

de se pensar se o corpo materno não é “um discurso histórico dado, um *efeito* da cultura, ao invés de sua causa primária e secreta” (Butler, 2003, p. 123). Lendo-a desde uma lente *queer-feminista*, Butler pontua que Kristeva se apropria das hipóteses psicanalíticas relativas às pulsões primárias, mas é isso que conduz ao fracasso sua tática de ruptura da lei-paterna. Kristeva se vale da psicanálise, mas a trabalha acriticamente, não deixando claro se os efeitos subversivos das pulsões primárias servem para “algo mais do que uma ruptura temporária e fútil da hegemonia da lei paterna” (Butler, 2003, p. 123).

Denunciando desde aqui uma série de inconveniências, Butler assume que, contra Lacan, Kristeva requer uma discursividade fluida, não pautada pela repressão dos impulsos primários. Vetora de uma energia livre que implode a univocidade Simbólica, eis a linguagem poética que, expressa via *semiótico*, se faz disruptiva e reveladora de uma “heterogeneidade irreprimível de sons e significados múltiplos” (Butler, 2003, p. 124). Heterogêneo, transitivo e capaz de se manifestar na linguagem, o *semiótico* emaranha as pulsões primárias aos impulsos característicos do *apoio* do bebê na mãe, donde resulta a relação em que o corpo materno é designativo do “gozo que precede o desejo, [...] da dicotomia sujeito/objeto que o desejo pressupõe” (Butler, 2003, p. 125). Portanto, se o simbólico só é o que é mediante o ocultamento/abjeção da mãe, o *semiótico* kristeviano devém denominador das *pulsões maternas*: d’Isso que “reapresenta ou recupera o corpo materno no discurso poético” (Butler, 2003, p. 125).

Ora, mas vale lembrar que o Simbólico psicanalítico e o *semiótico* kristeviano são regimes distintos! Ao passo que o primeiro age reprimindo o segundo, também pode acontecer deste “furar” aquele, de modo a alterar “a estrutura simbólica da significação organizada em regras” (Díaz, 2008, p. 187; tradução nossa). Operacionarizando um retorno ao corpo da mãe, este “furo” na simbologia fálica, isto é, a subversão da lei paterna, só ocorre “por via de elisão, repetição, sons isolados e multiplicações de significados, por meio de imagens e metáforas indefinidamente significantes” (Butler, 2003, p. 126). Se *semiótica*, a linguagem, portanto, está envolvida num processo de resgate “do corpo materno, essa materialidade difusa que resiste a toda significação discriminada e unívoca” (Butler, 2003, p. 126). Irresoluta e disjuntiva, a discursividade requerida por Kristeva sugere, diz Butler, “uma dissolução do sujeito significante coerente na continuidade primária que é o corpo materno” (Butler, 2003, p. 126). Ao que interessa, isto nos faz pensar: o *semiótico* sugere tanto uma irrupção da heterogeneidade pulsional quanto um retorno à indiferenciação com o corpo materno.

Não obstante, ainda que admita como possível certa conservação da escrita poética no Simbólico, Kristeva – continua nossa autora – carece de reconhecer “que a homossexualidade é capaz da mesma expressão social não psicótica” (Butler, 2003, p. 127). Para Butler, ao alegar que a heterossexualidade está na origem do Simbólico, Kristeva dá a entender que a homossexualidade só devém “mediante deslocamentos sancionados no interior do Simbólico, tais como a linguagem poética ou o ato de dar à luz” (Butler, 2003, p. 127). Nela, a homossexualidade é capaz de se manifestar via discurso poético e, em certo sentido, pode até desestabilizar a lei paterna, mas se declarada publicamente, dificilmente é sustentada, pois constitui “uma ruptura imediata do tabu do incesto” (Butler, 2003, p. 128). E é novamente se mostrando feminista que Butler adverte: ao compactuar com a presunção psicanalítica de que a cultura equivale ao Simbólico, e que este devém subordinado à lei paterna, Kristeva mantém como não psicóticas apenas as ações e relações de poder que reproduzem o Simbólico. Ao fim das contas, diz Butler, sua estratégia malogra pois não se preocupa nem em trocar o Simbólico pelo *semiótico*, nem em cravar o *semiótico* como potencialidade cultural. Kristeva recai no vício de validar como endossáveis apenas as “experiências no interior do Simbólico que permitam a manifestação das fronteiras que o separam do *semiótico*” (Butler, 2003, p. 129).

Como índice de uma *poiesis* reveladora da heterogeneidade pulsional e do *apoio* do sujeito no corpo materno, por mais que mantenha certas representações ao se expor como multiplicidade

abjetificada, ainda que desafie os regimes normativos e, disto, se reivindique como tática de subversão à lei fálica, o *semiótico* kristeviano não consegue desafiar por completo o tabu do incesto, vendo-se assim obrigado a “permanecer dentro das regiões mais frágeis do Simbólico” (Butler, 2003, p. 129). Ainda que disruptivo, ele se faz destinado a ser absorvido pela lei paterna. Perante o Simbólico, o *semiótico* se define como uma imagem especular e uma negação abstrata. Disto resulta não só o descrédito de Kristeva por certas feministas, mas sua impossibilidade de recusar o Simbólico como regime culturalmente estruturante.

O sujeito semiótico está abaixo da cultura e da sociedade; ele é definido em termos da transgressão das normas sociais. Desta forma, não pode se comprometer com um momento reconstrutivo da política feminista. Kristeva oscila entre uma visão regressiva do ginocentrismo materno-essencialista e do pós-feminismo anti-essencialista. Nenhum dos dois é útil para a política feminista (Femenias, 2000, p. 184; tradução nossa).

No melhor cenário, a escrita poética põe em xeque a tendência autojustificadora da lei paterna; mas esta ruptura só ocorre “a partir do que a lei uma vez reprimiu, os impulsos heterogêneos, e não por meio de versões culturais alternativas” (Díaz, 2008, p. 189; tradução nossa). Portanto, por mais que requeira uma discursividade feminina, Kristeva dificulta a experiência do desejo homossexual, especialmente para as mulheres; e isto de tal modo que “nenhuma das ordens pode tornar-se sujeito político do feminismo: ambas estão divididas” (Femenias, 2000, p. 183; tradução nossa). Lendo-a, Butler a acusa de designar “a homossexualidade feminina como uma prática culturalmente ininteligível, inerentemente psicótica” (Butler, 2003, p. 130).

Além de normatizar a maternidade como uma defesa contra a disjunção pulsional, Kristeva toma por evidente que a coerência identitária parte da heterossexualidade. Dando a entender que a homossexualidade conduz à psicose, a tática por ela adotada falha quando aceita que, “para as mulheres, a heterossexualidade e a coesão do eu estão indissolúvelmente ligadas” (Butler, 2003, p. 131). Sendo esta mais uma das situações em que a heterossexualidade devém compulsória, Butler denuncia a teoria kristeviana como reprodutora dos privilégios da “lei paterna heterossexual que leva à suposição de que o lesbianismo efetua uma perda psicótica do Eu” (Díaz, 2008, p. 189; tradução nossa). E é não só por reiterar a heterossexualidade, mas por projetar a mulher lésbica como um *Outro* da cultura que Kristeva incorre no risco de defini-la como abjeta e não-inteligível *a priori*. Segundo Butler, a tal lei paterna que protege contra a psicose é mesma “que produz o construto do lesbianismo como lugar de irracionalidade” (Butler, 2003, p. 131). Fazer pensar o lesbianismo não como um estágio libidinal regressivo, abjeto, anterior e/ou fora da cultura, mas como *práxis* performativa e subversiva, eis um dos objetivos do *queer-feminismo* butleriano.

Reverberando sobre como lidar com a performatividade dos corpos-gêneros, esta leitura butleriana mostra o quanto Kristeva relega não apenas o corpo materno, mas a experiência lésbica. Sem questionar os limites do *pensamento hétero*, o *semiótico* kristeviano despreza a homossexualidade feminina e renega “os significados variados da maternidade como prática cultural” (Butler, 2003, p. 132). Ainda que proponha uma poética cuja meta é “furar” a lei paterna, a subversão aí pretendida não constitui realmente uma preocupação, pois quando se manifesta, irrompe do Simbólico para retornar a ele e, assim, permanecer dentro e/ou abaixo do que se rebelara. Alocando tais possibilidades como externas ao Simbólico, Kristeva não raro as trata como ininteligíveis. E se visam prazeres subversivos, estes só são imagináveis “juntamente com sua impossibilidade inevitável” (Butler, 2003, p. 132).

Assim, Butler novamente “encrena”: promover uma multiplicidade pulsional que parta não da lei paterna, mas da materialidade do corpo materno, como este fosse um veículo de destinação biológica, traz ainda mais problemas. Kristeva crê que a heterogeneidade *semiótica* se

manifesta de distintas maneiras desde os primeiros estágios do pensamento ocidental. Ela sugere que tais manifestações expressam o *semiótico* enquanto multiplicidade transitiva capaz de disputar “o simbólico, isto é, a identidade, a univocidade e a não-contradição lógica” (Díaz, 2008, p. 190; tradução nossa). Redutível a uma disputa metafísica entre os princípios da multiplicidade e da identidade, o *semiótico*, em oposição ao Simbólico, refere-se ao esforço para descentrar o *logos*, “em que o *logos* representa o significante unívoco, a lei da identidade” (Butler, 2003, p. 134). Ciente disto, Butler alerta: o requerimento desse tipo de heterogeneidade tampouco escapa ao princípio da identidade, visto que remete ao pólo aglutinador no qual o corpo materno serve como primado de referência. Assim, há de se perguntar se a multiplicidade da qual Kristeva parte não tende a se transformar num determinante identitário unívoco. Há de se questionar se a capacidade subversiva do *semiótico* não está orientada à recuperação de um ambiente apriorístico, mais arcaico, capaz de definir universal, absoluta e atemporalmente o sexo feminino.

Do ponto de vista da leitura butleriana, Kristeva parece prescrever um “retorno ao princípio da heterogeneidade materna, o qual se mostra um conceito fechado, a rigor, [...] uma teleologia tanto unilinear como unívoca” (Butler, 2003, p. 135). Na mesma proporção em que a lei paterna é posta em xeque, ela é transformada de tal modo que opera um retorno a um outro tipo de ficção identitária. Em Kristeva, eis o corpo materno: *Isso* que devém não só como portador de um desejo “sempre eterno”, mas como significante igualmente unívoco e que permanece “idêntico a si mesmo em sua teologia, não obstante suas manifestações ‘múltiplas’” (Butler, 2003, p. 135).

Butlerianamente, isto revela que a postura de Kristeva em tornar as *pulsões maternas* portadoras de um *status* “mais arcaico” desconsidera o quanto a lei paterna é capaz de originar o “desejo que supostamente reprime” (Butler, 2003, p. 135). Atuando como um princípio de generatividade feminino, o que em Kristeva ressoa pré-cultural, na verdade não passa de “uma causalidade *paterna*, sob o disfarce de uma causalidade natural ou caracteristicamente materna” (Butler, 2003, p. 136). Deste modo, se é verdade que o *semiótico* tampouco se vê livre da identidade e da não-contradição, sua diferença radical quanto ao Simbólico perde sentido. A aceitação do corpo materno como pré-cultural nada mais é do que “uma tática de autoampliação e ocultação das relações de poder pelas quais o tropo do corpo materno é produzido” (Butler, 2003, p. 138). Novamente ambígua quanto as *práxis* feministas, ao conclamar o corpo da mãe como *a priori* à lei, Kristeva contribui à “produção sistemática de sua invisibilidade e, conseqüentemente, para a ilusão de sua inevitabilidade” (Butler, 2003, p. 139). Por seu turno, é lendo-a “fiel e infielmente” que Butler se empenha em reconduzir o *semiótico* à situação de um desejo que, não-natural, “está coberto pelo véu da linguagem para garantir a perpetuação de um sistema concreto e histórico de sexualidade e poder” (Díaz, 2008, p. 191; tradução nossa). E diante da maneira como ele historiciza o “sexo”, é Foucault quem nossa autora (re)mobiliza para problematizar as interpretações kirstevianas do sujeito e da psicanálise.

Ora, se é verdade que, como diz Foucault, “sexo” é um dispositivo, um artifício que amplia e mascara as relações de poder encarregadas de sua gênese, então o corpo materno – diferente do que sugere Kristeva – não é uma base “prévia” nem “mais originária” de significação, mas o efeito “de um sistema de sexualidade em que se exige do corpo feminino que assuma a maternidade como essência do seu eu e lei de seu desejo” (Butler, 2003, p. 138). O corpo materno é produto de uma organização libidinal historicamente específica da sexualidade, o que abre margem ao entendimento de que boa parte dos estudos kristevianos consistem em mobilizar uma lei já culturalmente endossada, pela qual se (re)produz uma “reificação que amplia e oculta a instituição da maternidade como sendo compulsória para as mulheres” (Butler, 2003, p. 138).

Nestes termos, não se trata de desconsiderar a importância do *semiótico* à denúncia da abjeção do feminino pelo Simbólico, mas de demonstrar que tal corpo-sujeito não é nem prévio nem extrínseco às leis, pois ele próprio é fruto das normas que questiona. Butlerianamente

falando, para que a subversão da lei paterna seja efetiva, é preciso que, em função do sujeito, consideremos suas sutilezas, de modo a problematizar a “ilusão de um corpo verdadeiro além da lei” (Butler, 2003, p. 139). A subversão semiótica do regime Simbólico exige que nos mantenhamos dentro dos limiares móveis e performativos da lei. A ressignificação precisa ser operada nas e através das possibilidades que se moldam quando a lei, ao voltar-se contra si, suscita “transformações inesperadas”, orientadas não para um passado “mais original”, mas para um futuro sempre aberto ao devir. Caso contrário, corre-se o risco de, ao reivindicar uma discursividade feminina, sua força subversiva ser empregada para, no lugar da emancipação, operar uma renovação da opressão.

Sendo esta uma “encrenca” que perpassa toda a leitura crítica que Butler faz de Kristeva, pode-se dizer, então, que nossa autora compreende o sujeito como esse *Isso* sempre transitivo que devém histórico, cultural e não-natural. Sejam quais forem as vias de emancipação, deve-se pensá-las entendendo os corpos-gêneros não como dados naturais e *a priori*, mas como potencialidades sempre abertas “a permutações futuras menos restritivas e mais libertadoras” (Díaz, 2008, p. 192; tradução nossa). Deste modo, é contra todo dualismo Eu-Outro, mente-corpo, natureza-cultura, etc., ou seja, é visando “encrencar” com quaisquer análises que pautem certos sujeitos como “prévios” e/ou “mais originais” que Judith Butler se posiciona quanto a necessidade de uma teoria *queer-feminista* de gênero capaz de subverter e ressignificar desde dentro as hierarquias implícitas nessas dicotomias.

Alegando que, para além do marco das *inscrições corporais*, há de se pensar em *subversões performativas*, é (re)lendo Kristeva que nossa autora aposta não só em evitar a hierarquização, mas em impedir que ela resurja e/ou fique latente nos discursos *queers* e feministas. Vinculada à performatividade dos corpos-gêneros, tal aposta visa denunciar o equívoco de tomar natural a ideia de que a psique constitui uma dimensão a parte, diferenciada segundo a lógica do “interno” (Eu) e do “externo” (Outro), do “dentro” e do “fora”, e que só é convincente se referida “a uma fronteira mediadora que luta pela estabilidade” (Butler, 2003, p. 192). Por um lado, isto revela que, na intenção de problematizar os corpos-gêneros, nossa autora emaranha o psíquico e o teórico no social (uma *práxis*); mas também mostra o quanto a noção kristeviana de *abjeção* devém cara aos problemas butlerianos do reconhecimento e da desestabilização das fronteiras entre “interioridade” e “exterioridade” psíquicas.

De fato, é através da noção kristeviana de *abjeção* que Judith Butler não só concebe boa parte do seu *queer-feminismo*, como inaugura os debates em torno da vulnerabilidade e da precarização, mediante os quais faz pensar o quanto certos sujeitos são tornados “não integráveis, não inteligíveis na vida social” (Rodrigues, 2021, p. 152). Balizada pelas críticas e contribuições de Kristeva à psicanálise, é como se Butler estivesse problematizando porque, de que modos e o que sustenta o fato de certos corpos-gêneros/sujeitos serem aprioristicamente tornados passíveis de submissão, violência e exclusão. Extraíndo daqui um dos grandes paradigmas de suas “encrencas”, nossa autora faz pensar que, derivado da abjeção, o *objeto* é tudo *Isso* “que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’” (Butler, 2003, pp. 190-191). Designativa dos excessos do corpo, de tudo que há de ser evacuado como resto invivível e não integrável, a *abjeção* é alusiva do processo de expulsão dos elementos insólitos necessários para que o Eu se constitua. Ora, mas é também através dela que o “estranho” e o “excêntrico” – os *queers* – devém como constitutivos de um corpo-gênero/sujeito diferenciado: um “não-sujeito”, um “não-Eu”, um “estar-entre”, esse *Isso* sempre transitivo e nunca totalmente inteligível.

Sendo a presentificação de tudo de mais “excêntrico” que não queremos admitir como possível em nós, a constatação desse elemento estranho que nos habita, isto é, desse *Outro* como um *Eu abjeto*, como “não-Eu”, é, segundo Butler, o que “estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito” (Butler, 2003, 191). Mobilizando ao seu modo as heranças deixadas por Kristeva, nossa autora faz pensar o *objeto* como um sinalizador de “corpos

não reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontologia (ou sujeito), reforçando assim seu lugar de abjeção” (Rodrigues, 2021, p. 152). Dada a performatividade dos corpos-gêneros, sua meta é dar voz e lugar de escuta ao *abjeto*, no sentido de subverter e ressignificar desde dentro quaisquer categorias de identidades supostamente fixas e endossáveis *a priori*. Trata-se de reconhecer como vivível e não-matável *a priori* todo corpo-gênero/sujeito previamente concebido como tão execrável quanto tudo *Isso* que em nós apodrece feito “merda”, “levando à nossa morte” (Porchat, 2015, p. 40).

De fato, Kristeva dá ênfase, entre suas obras, a esse resto de Eu que não só distorce as representações relativas ao desejo, como emaranha as supostas fronteiras entre Eu e *Outro*, natureza e cultura, interioridade e externalidade psíquicas, sendo, pois, chamado de *abjeto*. Dentre tantas coisas, ela nota que, por não serem nem regulares nem assimiláveis, a experiências tornadas *abjetas* são indicativas das vias de corpo-generificação passíveis de excreção, mas que servem à constituição de tudo que já se convencionou como normal e legitimável. Butlerianamente, essa noção kristeviana é celebra na medida em que revela que nada há de objetivo e/ou objetual na *abjeção*. Sobretudo, trata-se de um limiar: um dom execrável que o *Outro* precisa expurgar para que o Eu não desapareça nele e, assim, encontre na alienação uma existência furtada. Estamos falando de um tipo de gozo no qual o Eu se fagocita, ao mesmo tempo que o *Outro* se torna repugnante, excêntrico, não-inteligível e execrável – *queer*, por assim dizer. Dada sua transitividade, o *abjeto* não é só um *Outro* para mim; desde Kristeva, ele atua como se expelíssemos a nós mesmos, como se nos tornássemos repugnantes no próprio processo pelo qual nos “tornamos” sujeitos (Cf. Kristeva, 1980).

Em Kristeva, *abjeto* “é o ‘Eu’ que não se identifica nem como sujeito nem como objeto, tornando-se repugnante inclusive para si mesmo” (Rodrigues, 2021, p. 152). Feito um excremento, ele é sinalizador d’*Isso* que foi eliminado do Eu ao ponto de se converter n’algo *Outro*: um “não-Eu”, um “estar-entre”, um corpo-gênero/sujeito “sem importância”. Contudo, ainda que ressoe passível de expulsão, esse *Outro* que “não importa” – esse *queer* – não é prévio a sua eliminação; e é a própria dinâmica de sua abjeção que o torna execrável. Do ponto de vista butleriano, isso desvela que, assim como a distinção “interno-externo”, o limiar móvel entre os corpos só se estabelece via abjeção, ou melhor, pela “ejeção e transvalorização de algo que era originalmente parte da identidade em uma alteridade conspurcada” (Butler, 2003, p. 191).

Metaforicamente, é como se uma parte significativa do sujeito fosse expulsa e transformada n’algo – digamos – “impuro”, “repugnante” e “repulsivo”: um “pedaço de merda” que pode tanto ser aplicado ao entendimento dos casos de sexismo, homofobia, racismo, etc., quanto servir à consolidação das categorias de identidade hegemônicas, construídas na e através de eixos de segmentação e exclusão *a priori* dos corpos-gêneros tornados *Outros*. Assim, o que constitui o limiar psíquico entre o “interno” e o “externo”, entre o Eu e o seu *abjeto*, é uma divisa convencionalmente mantida “para fins de regulação e controle sociais” (Butler, 2003, p. 191), mas cuja impermeabilidade é sobrecarregada pelas “merdas” que tanto tememos em reconhecer como nossas. A aparente nitidez desse limiar é borrada pelo vaivém do *abjeto*, o que, segundo Butler, faz da função excretora “o modelo pelo qual outras formas de diferenciação da identidade são praticadas. Com efeito, é dessa forma que o *Outro* ‘vira merda’” (Butler, 2003, p. 191).

Lendo e (re)mobilizando Kristeva para dentro de sua teoria, nossa autora edifica, portanto, sua própria concepção de *abjeção*, sendo ela paradigmática e fundamental às “encrencas” relativas ao sexo, ao corpo e ao sujeito, assim como à performatividade de gênero. Para Butler, visto que “interno” e “externo” só fazem sentido se remetidos a um limiar aparentemente estável, então qualquer identidade é fruto de ordenamentos simbólicos que, arbitrários, nos impõem um só *script* identitário, em detrimento de quaisquer *Outros*. Dentre tantas coisas, isso consolida certos corpos-gêneros, e somente estes, como regulares e coerentes, ao passo os *Outros* são previamente relegados à *abjeção*, à não-inteligibilidade, à falta de “importância”.

Quando este “sujeito” é desconstruído desde sua “naturalidade”, a necessidade e o significado dos termos que o endossam são deslocados; e assim “a fixidez interna do Eu e, a rigor, o local interno da identidade do gênero se tornam semelhantemente suspeitos” (Butler, 2003, p. 192). Deste modo, podemos entender: retomada de Kristeva através da noção de *abjeção* é suficiente para que Butler, desde uma visada *queer-feminista*, aprofunde suas “encrencas” em torno dos corpos-gêneros performativos. Aliás, é isto que a leva a denunciar como *abjetos* “os corpos que *não importam* (*matter*) e que não têm importância a partir de um discurso hegemônico” (Femenias, 2000, p. 184, tradução nossa).

De fato, é lidando com as noções e heranças deixadas por Kristeva que Butler faz pensar o quanto a matriz hegemônica pela qual certos corpos-gêneros são “tornados” requer a produção de “um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito” (Butler, 2019, p. 22). Existentes, mas relegados como *queers/excêntricos*, os sujeitos “tornados” *abjetos* povoam as zonas “não-vivíveis” da ordem social; por isso, “estão excluídos dos princípios da inteligibilidade [...], não têm legitimidade ou existência normativa” (Femenias, 2000, p. 184; tradução nossa). Definidos não por conta própria, mas pela exclusão que vivificam em ato, estes corpos designam os indivíduos que não alcançam o *status* de sujeitos, mas cujo viver é imprescindível à circunscrição de tudo que implica a autonomia, d’*Isso* que significa reivindicar-se como sujeito de desejos. Atrelada aos corpos-gêneros cujas vidas não são reconhecidas como passíveis de “importância”, essa inabitabilidade é o que delimita, segundo Butler, os domínios do sujeito, por sua vez constituído pelas forças de repúdio e “abjeção que produzem um exterior constitutivo para ele um exterior abjeto que é, afinal, ‘interior’ ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional” (Butler, 2019, p. 22).

Sendo uma segregação sem a qual o sujeito pouco ou nada vem a ser, o processo da *abjeção* revela que o que habita as fronteiras da sexualidade “está determinado por aquilo que foi excluído. Sujeitos e abjetos se constituem simultaneamente” (Porchat, 2014, p. 102). Requerendo, por assim dizer, uma identificação melancólica com o fantasma normativo do “sexo”, a trama da *abjeção* evidencia o quanto a materialização performativa de um corpo-gênero parte, sobretudo, de uma preocupação com a regularidade, donde a identificação com práticas “não-inteligíveis” é ocultada, excluída e execrada *a priori*. Devendo tal qual um fantasma (um “Eu nunca presente” que “fura” as presunções simbólicas das identidades coerentes), evidencia-se desde aqui que “a humanização é um processo, assim como a abjetificação, em que [...] abjeção e normatividade se combinam” (Femenias, 2000, p. 185; tradução nossa). Diante do ideal de coerência e estabilidade psíquica esperados pela cultura falocêntrica, constatamos que, ao lidar com Kristeva, boa parte das “encrencas” *queer-feministas* butlerianas residem em considerar os sujeitos “tornados” *abjetos* não como perturbações permanentes, aprioristicamente condenadas “ao *pathos* do eterno fracasso, mas como um recurso crítico na luta para rearticular os próprios termos de legitimidade e inteligibilidade simbólicas” (Butler, 2019, p. 23). E visto que são eles os corpos-gêneros que subvertem e ressignificam desde dentro as categorias reprodutoras do *status quo*, trata-se de interrogar “quais corpos importam (*matter*) e que corpos ainda estão por emergir como matéria crítica de interesse” (Butler, 2019, p. 23).

Desde uma perspectiva *queer-feminista*, a leitura butleriana de Kristeva mostra não só que, para o devir dos corpos-gêneros, requer-se a produção de *abjeções*, mas que é pelo “dar voz” aos sujeitos *Outros* “que a reflexão sobre a produção do humano, as normas que o regulam e a possibilidade de transformação social se faz ouvir” (Porchat, 2014, p. 102). Apesar das duras críticas ao *semiótico* kristeviano, o processo pelo qual Judith Butler torna o *abjeto* um de seus paradigmas é um dos passos pelos quais ela faz pensar quão “furadas” são as expectativas de coerência, fixidez e estabilidade psíquicas e identitárias. (Re)lendo Kristeva sob uma perspectiva *queer-feminista*, é desde aqui que nossa autora denuncia o quanto tais expectativas, além ocultarem a transitividade d’*Isso* que nos faz “devir sujeitos”, precarizam as possibilidades de

resistência, subversão e transformação suscetíveis nos e pelos corpos-gêneros “tornados” *abjetos*. Haja vista que, se subversivos, os atos de gênero não necessariamente obedecem às leis que os interpelam, muito menos denotam um Eu “prévio” e “mais essencial”, é (re)mobilizando Kristeva que Butler faz pensar na potencialidade de, nos termos do poder, não tratarmos como ilegítimas, invivíveis e patologizáveis *a priori* uma parcela significativa das atuais formas de corpo-generificação/sujeitificação.

Conclusão: o *semiótico* e o *abjeto* desde uma lente *queer-feminista*

Seja em função do *semiótico* para criticar a psicanálise, seja para incorporar a *abjeção* entre suas “encrencas”, Butler lê e mobiliza amplamente as noções herdadas de Kristeva. A começar na sua tese sobre Hegel, ela declara que, para teorizar os corpos-gêneros performativos, é preciso revisitar Kristeva no que diz respeito ao “alcance de sua teoria para a ação transgressora” (Díaz, 2008, p. 186; tradução nossa). Propondo o *semiótico* como via de crítica, Kristeva busca não só de subverter o falicismo psicanalítico, mas nos pôr em contato com a “cena feminina” da subjetividade. Por via d’*Isso* que devém descartável feito “merda”, Butler herda de Kristeva ferramentas úteis para problematizar os modos como certos sujeitos são execrados “da mesma maneira que execramos nossos excessos e isso que em nós apodrece” (Porchat, 2015, p. 40). Fazendo pensar que sexo e gênero podem pôr em xeque a hegemonia falocêntrica, a teoria kristeviana fornece indícios à teorização *queer-feminista* do *abjeto* como paradigma de compreensão dos corpos-gêneros.

Julia Kristeva se faz presente em Judith Butler já na tese sobre Hegel, que é quando nossa autora questiona o gênero do “sujeito de desejos”. Lendo-a ao seu modo, Butler tricota a ideia do gênero como ato performativo. Kristeva lhe propicia não só uma crítica à Hegel do ponto de vista de uma pessoa corpo-sexuada, mas um enfoque de gênero, desde onde o sujeito devém não como “Eu prévio”, mas como um devir sem *telos*. Remetendo ao *semiótico* como alusivo de uma discursividade que possui seu próprio conjunto de sentidos, Butler emprega Kristeva como via de “desconstrução crítica do sujeito em direção a suas origens psicossomáticas” (Butler, 2024, p. 267).

Esboçando indicativos ao seu *queer-feminismo*, é através de Kristeva que ela nos teoriza no contexto da correlação entre sujeitos historicamente específicos. Elegendo o *abjeto* como paradigma, é desde aqui que nos considera como uma sequência de atos performativos, longe de quaisquer essencialismos identitários. Via crítica à psicanálise, Butler herda e extrai das noções de *semiótico* e da *abjeção* kristevianos fundamentos caros às suas próprias “encrencas” de gênero.

Com efeito, Kristeva se destaca em Butler pelo fato de imbricar o *modus operandi* do “período pré-edípico e do corpo pulsional numa proposta de revolução na linguagem” (Cossi, 2020, p. 90). Mostrando-se útil ao *queer-feminismo* butleriano, é “encrencando” com a psicanálise desde dentro que ela propõe diferenciarmos o Simbólico do *semiótico*, sendo este o denotativo da infiltração das pulsões “maternas/primordiais” nas significações culturais. “Mais-além” do regime Simbólico, a cena *semiótica* remete a um dos estágios inconscientes do psiquismo, regido pelas “identificações especulares que atam mãe e filho, e cujo funcionamento se dá fora da baliza fálica que determina a organização da vida pulsional” (Cossi, 2020, p. 91). Fazendo prevalecer o *apoio* do Eu no *Outro*, o *semiótico* é um sistema disjuntivo, que o sujeito precisa abjetificar para adentrar no discurso. Ele é esse *Isso feminino* a ser sempre evitado para que a civilização avance.

Ora, mas se o *semiótico* precisa abjetificado *a priori*, então sempre volta de algum modo; e seu retorno não só torna poroso o regime Simbólico-fálico, como possibilita uma discursividade feminina capaz de subverter desde dentro as identidades consideradas “essenciais”. Sobre isto, se Butler vincula a *abjeção* à performatividade dos atos de gênero, é sendo “fiel e infiel” à heranças deixadas por Kristeva que, então, busca evitar tornar o feminino uma nova essência do sujeito. Em vias de propor uma discursividade feminina, Kristeva põe em maus bocados a lei fálica

quando faculta às mulheres um “agente perturbador nas representações do poder levando para essa esfera *Isso* que a dimensão do corpo carrega de polimórfico” (Cossi, 2020, pp. 96-97). Contudo, diz Butler, suas táticas dão a impressão de endossarem apenas as “experiências no interior do Simbólico que permitam a manifestação das fronteiras que o separam do *semiótico*” (Butler, 2003, p. 129).

Em termos butlerianos, o *semiótico* sugere tanto uma irrupção das pulsões quanto um retorno à indiferenciação com o corpo materno. Todavia, Kristeva recai no vício de dificultar o desejo homossexual, especialmente entre as mulheres. Questionando se ele não estaria, em verdade, sujeito à certos essencialismos, Butler não nega a capacidade do *semiótico* kristeviano em denunciar a abjeção do feminino pelo Simbólico, mas se empenha em reconduzi-lo à ideia de que não é nem prévio nem alheio às leis que busca questionar.

Sejam qual for a via de subversão, Butler nos teoriza como potencialidades sempre abertas “a permutações futuras menos restritivas e mais libertadoras” (Díaz, 2008, p. 192; tradução nossa). E é criticando Kristeva que (re)mobiliza a noção de *abjeção*, por meio de onde não só concebe uma parte significativa do seu *queer-feminismo*, como faz pensar o quanto certos sujeitos são tornados “não integráveis, não inteligíveis na vida social” (Rodrigues, 2021, p. 152). Extraíndo de Kristeva um dos seus grandes paradigmas, Butler teoriza o *abjeto* como o “que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘*Outro*’” (Butler, 2003, pp. 190-191). Estamos falando de um processo de expulsão de elementos insólitos, através do qual o “estranho” e o “excêntrico” (os *queers*) devêm constitutivos de um corpo-gênero diferenciado: um “não-Eu”, um “estar-entre”, esse *Isso* pulsional, inconsciente e nunca dizível. Sendo a encarnação dessa “merda” que não admitimos em nós mesmos, mas que estabelece os nossos contornos como sujeitos, o *abjeto* e o processo da abjeção operam feito sinalizadores de “corpos não reconhecidos nem como matéria (objeto) nem como ontologia (sujeito)” (Rodrigues, 2021, p. 152)

Dada sua impermanência, o *abjeto*, portanto, não é só um *Outro* para mim; ele atua como se expelíssemos a nós mesmos, como se nos tornássemos repugnantes no devir pelo qual nos “tornamos” sujeitos. Fedendo feito “merda”, ele é indicativo d’*Isso* que foi eliminado do Eu ao ponto de se converter em n’algu *Outro*: um corpo-gênero “sem importância”. Criticamente apoiada n’algumas das heranças deixadas por Kristeva, Butler edifica sua teoria da *abjeção*, entendendo-a como basilar às “encrencas” em torno da performatividade de gênero. Lendo e (re)mobilizando ao seu modo as críticas kristevianas, ela denuncia que a matriz de saber-poder pela qual certos gêneros são “tornados” requer, simultaneamente, a produção de seres abjetos, de “não-sujeitos”. Desde uma perspectiva *queer-feminista*, isto faz nos pensar que tornar o *abjeto* um paradigma é um dos passos pelos quais Butler mostra quão “furadas” são as expectativas de coerência, estabilidade e fixidez identitárias.

Referências

- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: Edições N-1, 2019
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- BUTLER, Judith. *Sujeitos do desejo: reflexões hegelianas na França do século XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- COSSI, Rafael Kalaf. *Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos*. São Paulo: Zagadoni, 2020
- DÍAZ, Elvira Burgos. *Qué Cuenta Como Una vida: La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros, 2008
- FEMENIAS, Maria Luisa. *Sobre sujeto y género: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2000
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984
- FREUD, Sigmund. (1923). O Eu e o Id. In: FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos*. Companhia das Letras, 2011, vol. XVI
- FREUD, Sigmund. (1931). Sobre a Sexualidade Feminina. In: FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, vol. XVIII.
- GALLOP, Jane. *Feminism and psychoanalysis: the daughter’s seduction*. London: Macmillan press, 1982
- KRISTEVA, Julia. *Desire in language: a semiotic approach to literature and art*. New York: Columbia University Press, 1980
- KRISTEVA, Julia. *La Révolution du langage poétique: l’avant-garde à la fin du XIX siècle Lautréamont et Mallarmé*. Paris: Editions du seuil, 1974
- KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l’horreur: essai sur l’abjection*. Paris: Editions du seuil, 1980
- KRISTEVA, Julia. *Séméiotiké: recherches pour une sémanalyse*. Paris: Editions du seuil, 1969
- KRISTEVA, Julia. Oscillation between power and denial. In: MARKS, Elaine; DE COURTIVRON, Isabelle. *New French feminism*. New York: Schocken books, 1981, pp. 165-168
- KRISTEVA, Julia.; MOI, Toril. (org.) *The Kristeva reader*. New York: Columbia University Press, 1986
- LACAN, Jacques. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ... Ou pior*. Salvador: Espaço Moebius, 2003
- LAPLANCHE, Jean.; PONTALIS, Jean Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- NÁSIO, Juan-David. *Édipo: a complexo do qual nenhuma criança escapa*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007
- NÁSIO, Juan-David. *O Prazer de Ler Freud*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- PORCHAT, Patrícia. *Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá, 2014
- PORCHAT, Patrícia. Um corpo para Judith Butler. *Periódicus*, n. 3, v. 1, pp. 37-51, 2015
- RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021
- ROUDINESCO, Elizabeth.; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

WRIGHT, Elizabeth. Crítica feminista inteiramente pós-moderna. *In*: BRENNAN, Teresa. (org.) *Para além do falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1997, pp. 189-200

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Diego Luiz Warmling. diegowarmling@hotmail.com