



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

to (in quick
ead, half right,
you meet a sign
then ascend the
ome of these and
with map, "GP"
ed car park (GR
ay Longville.
way.
rk, close by, or

DOSSIÊ ESPECIAL

LUTOS INSURGENTES NA ANIMALIDADE (IN)HUMANA: TENSÕES POLÍTICAS ENTRE FÚRIA NOSTÁLGICA E FÚRIA QUEER EM JUDITH BUTLER

*INSURGENT MOURNINGS IN (IN)HUMAN ANIMALITY: POLITICAL TENSIONS BETWEEN NOSTALGIC
FURY AND QUEER FURY IN JUDITH BUTLER*

*DUELOS INSURGENTES EN LA ANIMALIDAD (IN)HUMANA: TENSIONES POLÍTICAS ENTRE LA FURIA
NOSTÁLGICA Y LA FURIA QUEER EN JUDITH BUTLER*

Iverson Custódio Kachenski  

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil;
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto
Alegre, RS, Brasil

Submetido em: 30/06/2025

Aceito em: 21/08/2025

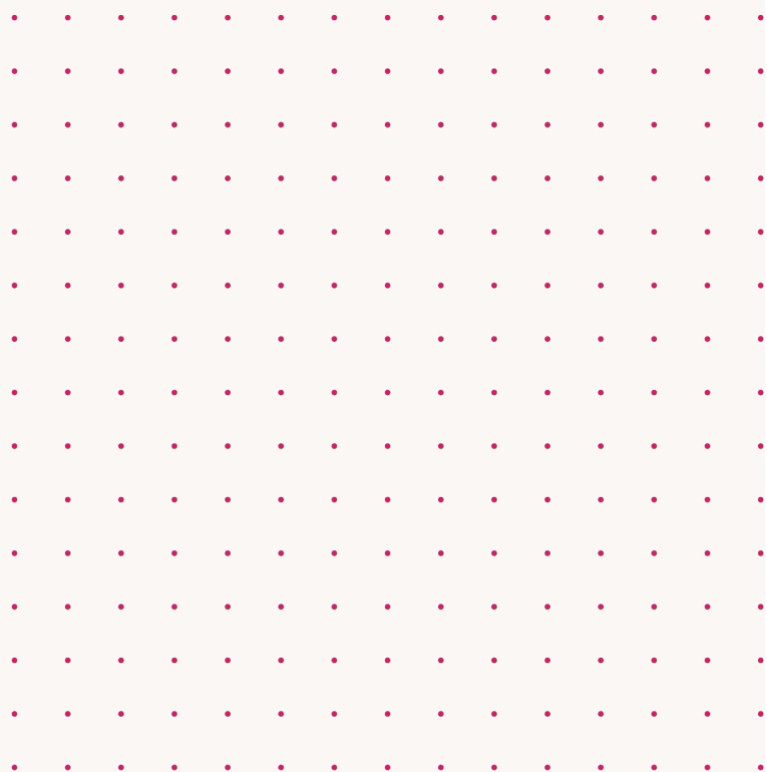
Publicado em: 05/01/2026

Como citar: KACHENSKI, Iverson Custódio. Lutos insurgentes na animalidade (in)humana: tensões políticas entre fúria nostálgica e fúria queer em Judith Butler. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60014, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60014



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Iverson Custódio Kachenski é doutor em Linguística pela UFSC, mestre em Filosofia pela PUCPR, Mestre em Estudos de Linguagens pela UTFPR. É doutorando em Filosofia pela PUCRS e pós-doutorando no Departamento de Direito da UFSC.

Resumo

Este artigo, inserido no campo da filosofia política, investiga as articulações entre luto, animalidade e mobilização afetiva, a partir da obra de Judith Butler. O texto tem dois objetivos centrais: o primeiro é compreender como a animalidade (in)humana pode operar como um modo de desestabilizar o antropocentrismo na definição do humano, abrindo caminho para formas de reconhecimento político de vidas dissidentes por meio de alianças e assembleias; o segundo é examinar a fúria como uma força política, distinguindo duas formas opostas: a fúria queer, crítica, ética e não violenta, que visa transformar estruturas opressivas sem reproduzi-las; e a fúria nostálgica, regressiva, ressentida e destrutiva, que busca restaurar uma ordem social excludente. A abordagem metodológica adota uma perspectiva pós-estruturalista e desconstrucionista, priorizando a leitura crítica dos dispositivos de poder que determinam quem pode ser reconhecido como humano e quem permanece fora do luto legítimo. No mesmo caminho, propõe-se uma leitura cartográfica das perdas não reconhecidas, especialmente aquelas que recaem sobre corpos considerados menos que humanos. Como resultado, evidencia-se a importância de diferenciar as formas de mobilização política movidas pela fúria, sobretudo em contextos onde o luto insurgente emerge de uma posição liminar entre o humano e o animal, desafiando hierarquias normativas da vida.

Palavras-chave

Animalidade (in) humana; luto insurgente; fúria queer; Judith Butler.

Abstract

This article, situated within the field of political philosophy, investigates the intersections between mourning, animality, and affective mobilization through the lens of Judith Butler's work. It pursues two central objectives: first, to understand how (in)human animality can serve as a means to destabilize anthropocentric definitions of the human, thereby opening pathways for political recognition of dissident lives through alliances and assemblies; and second, to examine fury as a political force by distinguishing between two opposing forms — queer fury, which is critical, ethical, and nonviolent, aiming to transform oppressive structures without reproducing them; and nostalgic fury, which is regressive, resentful, and destructive, seeking to restore an exclusionary social order. The methodological approach adopts a post-structuralist and deconstructionist perspective, emphasizing a critical reading of the power dispositif that determines who may be recognized as human and who remains outside the bounds of legitimate mourning. In this same vein, the article proposes a cartographic reading of unrecognized losses, particularly those affecting bodies deemed less than human. As a result, it highlights the importance of distinguishing political mobilizations driven by fury, especially in contexts where insurgent mourning emerges from a liminal position between the human and the animal, challenging normative hierarchies of life.

Keywords

(In)human animality; insurgent mourning; queer fury; Judith Butler.

Resumen

Este artículo, inscripto en el campo de la filosofía política, investiga las articulaciones entre el duelo, la animalidad y la movilización afectiva a partir de la obra de Judith Butler. El texto tiene dos objetivos centrales: el primero es comprender cómo la animalidad (in)humana puede operar como un modo de desestabilizar el antropocentrismo en la definición de lo humano, abriendo camino a formas de reconocimiento político de vidas disidentes por medio de alianzas y asambleas; el segundo es examinar la furia como una fuerza política, distinguiendo dos formas opuestas: la furia queer, crítica, ética y no violenta, que busca transformar las estructuras opresivas sin reproducirlas; y la furia nostálgica, regresiva, resentida y destructiva, que intenta restaurar un orden social excluyente. El enfoque metodológico adopta una perspectiva posestructuralista y desconstruccionista, priorizando la lectura crítica de los dispositivos de poder que determinan quién puede ser reconocido como humano y quién permanece fuera del duelo legítimo. En la misma línea, se propone una lectura cartográfica de las pérdidas no reconocidas, especialmente aquellas que recaen sobre cuerpos considerados menos que humanos. Como resultado, se evidencia la importancia de diferenciar las formas de movilización política impulsadas por la furia, sobre todo en contextos donde el duelo insurgente emerge desde una posición liminar entre lo humano y lo animal, desafiando las jerarquías normativas de la vida.

Palabras clave

Animalidad (in)humana; duelo insurgente; furia queer; Judith Butler.

Introdução

Ao pensarmos sobre as lutas por transformação social, somos levados a refletir sobre os modos diversos de reivindicar publicamente o reconhecimento e a dignidade de vidas historicamente marginalizadas. As formas de aparecimento político são sempre marcadas pela visibilidade ou invisibilidade dos corpos em cena: há corpos que, ao se exporem, constituem multidões capazes de propor perspectivas críticas ao mundo, enquanto outros permanecem capturados por dispositivos de apagamento. Este trabalho propõe uma leitura cartográfica insurgente do luto inumano, isto é, uma análise das forças que atravessam o não enlutamento de corpos considerados menos humanos, desumanizados ou até mesmo não humanos, sem, no entanto, excluir a animalidade como parte constitutiva da experiência vivente.

O que está em jogo é a crítica à produção sistemática de inumanidades por regimes reacionários, desiguais e injustos, que hierarquizam a vida e decidem quem merece proteção e quem pode ser descartado. A noção de precarização refere-se, nesse sentido, aos processos que tornam certas vidas mais expostas à violência, à perda e ao abandono, vidas cuja morte não comove, cujas perdas não importam politicamente. Já a ideia de precariedade, como nos propõe Judith Butler, diz respeito não apenas a essa exposição, mas à sua distribuição desigual, operada por regimes de poder que definem quem pode ser reconhecido como humano. A partir disso, sustentaremos a noção de uma precariedade queer compartilhada politicamente, em contraste com a lógica de uma precarização nostálgica, que surge do desejo conservador de restaurar uma ordem social excludente.

Ressaltamos que a discussão de Butler sobre o inumano e os “animais humanos” não se orienta por um humanismo, mas por uma insurreição no nível ontológico, capaz de questionar e fissurar os limites do que é considerado humano. Em minha concepção, essa perspectiva se baliza numa anarquia ontológica, reconhecendo a interdependência entre diferentes modos de vida e abrangendo tipos de existência diversos — humanos, animais e ambientais —, enfatizando a pluralidade das experiências e das vulnerabilidades que configuram a condição de viver em conjunto.

Dentro desse horizonte, propomos discutir também a relação entre animalidade e humanidade nas reivindicações das vidas queer, vidas que, como Antígona, numa leitura butleriana, bem como de grupos historicamente precarizados, não podem portar a voz do humano tal como ele foi normativamente construído pelo “eu” hegemônico. O gesto de Antígona, ao desafiar o poder soberano em nome de um luto interdito, torna-se símbolo daquelas existências que só podem falar a partir da posição de uma animalidade inumana, e é justamente a partir dessa posição liminar que se desvela a dimensão ética e política da resistência. O não-lugar de Antígona toma certa prática subversiva de contestação desse eu hegemônico. Pretendemos expandir a reflexão sobre o tema do não-humano e do inumano, tal como pensado por Butler, para aqueles corpos que vivem sob o signo da morte social. Sobreviver sob essa marca produz um tipo específico de sentimento, que caminha da raiva à fúria.

Com isso, parte do argumento aqui levantado é a de que Butler admite que a raiva, enquanto esse sentimento de indignação produzido pelas normas que violam

e também produzem precarização, costuma aparecer como uma resposta imediata e pessoal à injustiça, ou seja, um afeto que sinaliza que algo foi violado (uma perda, uma humilhação, a negação de reconhecimento). Isso se coloca fundamentalmente em suas análises sobre o tema da despossessão e da condição precária. Por outro lado, a fúria crítica emerge como uma modalidade politizada desse afeto. Aqui ela deixa de ser apenas reação privada, convertendo-se em energia coletiva, reflexiva, que questiona as estruturas que produzem a injustiça. Nesse momento há uma relação fundamental entre fúria e luto, que permeia as condições materiais e afetivas para que as vidas possam ser vivíveis. Por isso, ao reler a tragédia grega, Butler mostra a maneira com que afetos trágicos como a fúria e o luto operam como forças que desestabilizam a violência normativa, abrindo possibilidades de justiça que escapam ao cálculo jurídico e ao reconhecimento estatal tradicional.

Passaremos, assim, a explorar o pensamento de Judith Butler com o objetivo de mapear uma cisão conceitual entre duas formas de fúria que atravessam suas reflexões sobre mobilização política: de um lado, a fúria queer, que se organiza em alianças contra a precarização das vidas e busca transformar o mundo sem reproduzir os mecanismos de exclusão que produzem a dor e a perda; de outro, a fúria nostálgica, que se ancora no ressentimento e na defesa de uma ordem passada que mantém a condição precária como destino de populações indesejáveis. Por fim, chamaremos essa fúria crítica de fúria queer, vinculando nosso argumento ao de autores como Lorenzo Bernini, que sustentam que a teoria queer é uma teoria crítica. Importa esclarecer que, ao falarmos em fúria queer, não nos referimos a um afeto fixo ou naturalizado, mas a uma elaboração política que reconfigura a raiva em prática coletiva e insurgente. A fúria queer, nesse sentido, é ao mesmo tempo crítica e performativa: denuncia a injustiça, convoca o luto público e luta por uma política de dignidade e coabitação. Em contraste, a fúria nostálgica, presente nas mobilizações conservadoras e reacionárias, manifesta-se como desejo de destruição e silenciamento, reafirmando os regimes de violência e hierarquização que historicamente sustentaram o inumano como norma de exclusão.

1. Para além do antropocentrismo: os limiares do inumano

A relação entre o animal humano e a constituição do inumano é desenvolvida, no pensamento político de Judith Butler, a partir de sua crítica à normatividade de gênero como dispositivo de exceção que regula as formas de reconhecimento. Sua produção teórica tem se orientado pela problematização dos mecanismos que delimitam a inteligibilidade do humano, sem, contudo, negligenciar a dimensão da animalidade como constitutiva da nossa existência social, tanto no plano ontológico quanto no político. Para Butler, reconhecer a animalidade humana não implica renunciar à política, mas sim radicalizá-la, na medida em que compreender a política passa a envolver também o enfrentamento das práticas históricas de desumanização que produzem hierarquias entre o humano, o mais-que-humano, o menos-que-humano e o inumano.

As contribuições de Judith Butler sobre o gênero se articulam profundamente com sua reflexão sobre a constituição social do humano, que ela aborda a partir de uma crítica à ontologia tradicional. Em vez de tratar o humano

como uma essência pré-determinada, Butler propõe uma ontologia social, na qual o gênero emerge como efeito de normas reiteradas que regulam a inteligibilidade dos corpos, na medida em que “a matriz das relações de gênero é anterior ao surgimento do ‘humano’”.¹

Essa concepção implica reconhecer que a constituição do gênero não apenas regula identidades, mas também estabelece fronteiras ontológicas entre o que pode ou não ser reconhecido como humano. Como Butler aponta em *Corpos que importam* (2019):

A construção do gênero opera apelando para meios de exclusão, de forma tal que o humano não só é produzido sobre e contra o inumano, mas por meio de um conjunto de forclusões, supressões radicais às quais se nega, estritamente falando, a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos “humano”, o inumano, o humanamente inconcebível. Esses locais excluídos, ao se transformarem em seu exterior constitutivo, chegam a limitar o “humano” e a assombrar tais limites, por representarem a possibilidade persistente de sua irrupção e de sua rearticulação.²

A exclusão, portanto, não é periférica, mas estrutural na formação do sujeito humanamente reconhecível. Aquelas vidas não inteiramente inteligíveis ou legíveis tornam-se aquilo que sustenta a própria noção de humanidade como norma, negando uma suposta animalidade, isto é, o abjeto. E, ao mesmo tempo em que são forcluídas, essas vidas rejeitadas conservam uma potência crítica: a de revelar o caráter contingente e excludente das categorias que delimitam o humano. Butler compreende o humano não como uma essência dada, mas como uma promessa — algo por vir, sempre em constituição. No entanto, essa promessa é sistematicamente moldada por regimes moralizantes e legais que delimitam quais corpos, modos de vida e formas de desejo podem compor o campo do humano. Isso confirma que há “uma construção forçada do ‘humano’ em oposição à própria vida”.³ Assim, o “humano” torna-se uma construção que se afirma negando a vida em sua plenitude e complexidade, especialmente quando esta se apresenta sob a forma do inclassificável, do queer, do animal, do precário.

Ao discutir a noção de humanidade em *Caminhos Divergentes* (2012), Judith Butler se apoia em Hannah Arendt para mostrar como a definição do humano sempre depende de um exterior que é excluído para que tal definição se sustente. Arendt reconhece que a constituição do humano exige a negação de algo que é considerado anterior ou inferior, geralmente identificado com o não humano ou com o animal. É nesse contexto que Butler afirma que “a vida não humana já constitui parte desse exterior, negando assim, desde o início, a animalidade do humano”, isto é, “qualquer noção atual do humano terá de ser diferenciada, por algum motivo, de uma noção futura”.⁴ Aqui, Butler aponta para a instabilidade da categoria “humano”, que se constitui sempre de forma excludente, e cuja transformação ética exige o

¹ Butler, *Corpos que importam*, p. 25.

² Butler, *Corpos que importam*, pp. 25-26.

³ Butler, *Relatar a si mesmo*, p. 25.

⁴ Butler, *Caminhos Divergentes*, p. 130.

reconhecimento da animalidade como parte constitutiva — e não como ameaça — da condição humana.

Parte do argumento que gostaríamos de levantar é que a animalidade (in)humana não é apenas uma figura de exclusão, mas pode ser mobilizada como força crítica por aqueles que desejam desarticular as estratégias de humanização e desumanização da vida. Ao tensionar os limites políticos do que se reconhece como humano, grupos historicamente excluídos expõem a lógica violenta que sustenta tais fronteiras e produzem novas possibilidades de existência e coabitação. Como afirma Butler, "a vida que vale ser preservada, mesmo quando considerada exclusivamente humana, está ligada à vida não humana de maneiras essenciais; isso deriva da ideia do animal humano".⁵ Nesse sentido, ao invés de negar a animalidade, trata-se de reapropriá-la como elemento de ruptura com o regime normativo da vida reconhecível, convertendo a própria condição de abjeção em lugar de resistência e reinvenção política.

É bom lembrar que a teoria queer em Judith Butler surge para desestabilizar os regimes normativos que produzem os limites do humanamente viável, reconhecível, resignificando os termos generificados que determinam quem pode contar como humano e cuja vida pode ser vivida dentro dos quadros identitários. Essa disputa envolve também o atravessamento entre animalidade e humanidade, pois certas vidas são situadas na fronteira do inumano, desautorizadas de reconhecimento pleno. A teoria queer, nesse sentido, busca tomar agência desses próprios termos, muitas vezes usados para deslegitimar existências, a fim de reconfigurar o que conta como humanamente viável e vivível. É nesse ponto que a ontologia social e a teoria queer propostas por Butler se revelam não apenas como diagnósticos, mas também como alternativas políticas, pois abrem caminho para a reconfiguração dos limites do reconhecimento. Como afirma a própria autora, "os termos pelos quais se dá nosso reconhecimento enquanto seres humanos são articulados socialmente e passíveis de modificação".⁶

No horizonte do pensamento de Judith Butler, a fronteira entre humanidade e animalidade não é uma delimitação ontológica estável, mas uma construção normativa que opera por meio da exclusão de certas formas de vida da esfera da inteligibilidade. Antes de sabermos o que é um humano, já fomos ensinados a reconhecer quem não o é — o duro jogo binário da relação Eu e Outro. Nesse sentido, a autora afirma que "todos esses debates envolvem noções contestadas de pessoa e, implicitamente, questões relativas ao 'animal humano' e a como essa existência conjuntiva (e cruzada) deve ser compreendida".⁷ A relação entre animalidade e humanidade, portanto, articula-se como um problema político da inteligibilidade corpórea: só é reconhecido como humano o corpo que se conforma a determinadas expectativas normativas de gênero, raça, sexualidade, sanidade, nacionalidade. Ao mesmo tempo, emerge uma forma de animalidade inumana, não um retorno ao "natural", mas a atribuição de um limiar de humanidade inteligível àqueles que não possuem voz legível dentro do regime dominante. Trata-se de uma posição forçada para os que contestam, com a própria carne precária, as leis que regulam e

⁵ Butler, *Caminhos Divergentes*, p. 176.

⁶ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 12.

⁷ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 21.

distribuem humanidades, denunciando assim a violência que funda a própria ideia de "pessoa" como exclusão reiterada.

Com isso Butler argumenta que:

não faz sentido afirmar, por exemplo, que temos de nos centrar no que é característico a respeito da vida humana, uma vez que, se estamos preocupados com a "vida" da vida humana, é precisamente aí que não há nenhuma maneira sólida de distinguir, em termos absolutos, o bios do animal do bios do animal humano. Qualquer distinção desse tipo seria tênue e, uma vez mais, não levaria em conta que, por definição, o animal humano é ele mesmo um animal. Essa não é uma assertiva que diz respeito ao tipo ou à espécie de animal que o humano é, mas sim o reconhecimento de que a animalidade é uma condição do humano, e não existe humano que não seja um animal humano.⁸

A partir dessa concepção, torna-se possível vislumbrar a política não apenas como disputa de representação entre animalidade e humanidade, mas como processo contínuo de reconfiguração das condições que tornam a vida reconhecível e, portanto, vivível. Justamente por sermos constituídos por uma linguagem atravessada pela normatividade social, e que nos antecede no mundo, que insiste em separar o humano do animal humano, é fundamental reconhecer que "os próprios termos que conferem 'humanidade' a alguns indivíduos são igualmente responsáveis por privar outros indivíduos da possibilidade de alcançar essa condição, produzindo um diferencial entre o humano e o menos-que-humano".⁹ Essa constatação revela que a linguagem não apenas expressa a realidade, mas participa ativamente da produção de hierarquias de reconhecimento, em seu nível performativo, estabelecendo fronteiras móveis entre aqueles cujas vidas são valorizadas (lidas como humanas) e aqueles cujas existências permanecem à margem da dignidade reconhecível (animalizadas).

Esse diagnóstico torna visível que as normas sociais e políticas não apenas definem quem é reconhecido como sujeito, mas também que as "normas produzem consequências de longo alcance para o modo como entendemos o modelo do humano que detém direitos ou é incluído na esfera participatória da deliberação política".¹⁰ A deliberação política, nesse horizonte, torna-se também uma contestação dos regimes históricos que instituem distinções linguísticas entre o mais que humano, o menos que humano e o inumano. É dessa forma linguística que os seres humanos passam a ser políticos, pois é através da linguagem que são nomeados, reconhecidos e inseridos nas redes de inteligibilidade social. Para a filósofa, a linguagem não apenas descreve o mundo, mas participa ativamente da constituição dos sujeitos, marcando os limites entre o que pode viver e o que deve ser excluído.

Não é por acaso que Judith Butler dá ênfase ou atenção constante à historicidade linguística dos processos que conferem ou negam sentido aos corpos, uma historicidade que molda, materializa, hierarquiza e regula a aparição pública das vidas dentro dos quadros do (in)humano. Ou seja, a categoria de humano pode ser distribuída de forma desigual, sendo "entendida de acordo com sua raça, a legibilidade dessa raça, sua morfologia, a reconhecibilidade dessa morfologia, seu

⁸ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 37.

⁹ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 12.

¹⁰ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 13.

sexo, a verificabilidade perpétua desse sexo, sua etnia, o entendimento categórico dessa etnia".¹¹

Ao enfatizar o poder performativo da linguagem e dos enquadramentos sociais, ela evidencia como a humanidade não é uma essência, mas um campo de luta, onde os corpos reivindicam, performam e produzem modos de ser e de aparecer que escapam às normatividades hegemônicas. Não obstante, somos atravessados por termos que conferem reconhecimento e, portanto, inteligibilidade social. Isso está diretamente ligado à possibilidade de existência legível dentro de um regime normativo. É justamente nesse ponto que nos deparamos com os limites do antropocentrismo.

Nas palavras de Butler:

As críticas ao antropocentrismo tem deixado claro que, quando falamos de uma vida humana, indexamos um ser que é, ao mesmo tempo, humano e vivente, e o espectro do vivente excede o do humano. Em certo sentido, a expressão "vida humana" designa uma combinação de difícil manejo, pois "humana" não é apenas qualificação de "vida", e "vida" relaciona o humano ao que é não humano e vivente, estabelecendo o humano no meio dessa relacionalidade. Para que o humano seja humano, deve se relacionar com o não-humano, com o que lhe é exterior, porém contínuo em virtude de uma interimplicação na vida. Essa relação com aquilo que não se é constitui o ser humano em sua vivacidade, de modo que o humano excede suas fronteiras no próprio esforço de estabelecê-las. Afirmar "eu sou um animal" é admitir, em uma linguagem distintamente humana, que o humano não é distinto. Esse paradoxo faz com que seja imperativo separar a questão da vida vivível do estatuto da vida humana, dado o fato de que a vivibilidade diz respeito aos seres vivos que seguem o humano.¹²

Nesse sentido, Butler nos mostra que os próprios termos que utilizamos para reconhecer a humanidade são instáveis e disputados: podem ser instrumentos de exclusão, mas também ferramentas de afirmação e reconfiguração ética. Não devemos, portanto, desconsiderar os limites impostos pelo reconhecimento mediado pelos termos e por essa linguagem normativa que dita a representação do humano, pois é justamente essa normatividade que faz com que algumas pessoas sejam "reconhecidas como menos que humanas, e essa forma de reconhecimento qualificado não conduz a uma vida vivível".¹³ A partir da filosofia de Judith Butler, pensar o humano implica deslocar seus contornos normativos, abrindo espaço para vidas que historicamente foram tornadas impensáveis ou ilegíveis dentro das formas dominantes de reconhecimento. Essa reconfiguração exige uma insurgência ontológica — uma ruptura com os modos hegemônicos de nomear e organizar a realidade, a inteligibilidade:

Entre essas noções, a de humano ocupa um lugar especial. Pode-se dizer que a busca por novas formas de pensar e expressar aquilo que, na ontologia e na gramática estabelecidas, não tem expressão e aparece como impensável, é uma tentativa de encontrar formas pelas quais o humano possa ser pensado para além de seus limites atuais. Também se pode afirmar que a produção de possibilidades diz respeito à criação de condições para uma compreensão mais ampla, mais generosa e mais inclusiva da humanidade — e que a insurreição ao nível do

¹¹ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 13.

¹² Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 30.

¹³ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 13.

real só é possível porque existem diversos humanos excluídos da realidade, apesar de estarem presentes e corporificados.¹⁴

Temos aqui um dilema produzido pelo reconhecimento qualificado — um reconhecimento que não apenas se origina de uma normatividade que qualifica, mas que também se traduz numa instância de afirmação do que será uma vida qualificada politicamente como humana. O problema da vida qualificada é uma discussão amplamente trabalhada por autoras e autores que se dedicam ao campo da biopolítica, como é o caso de Judith Butler. Nesse contexto, ter uma vida qualificada significa, em certa medida, alcançar o estatuto de uma vida vivível. Trata-se, portanto, não apenas de existir biologicamente (zoé), mas de ter acesso à dimensão política e social do viver (*bios*) — ou seja, ser reconhecido como alguém cuja vida importa, que pode aparecer no espaço público, ser protegido, ser enlutado. No pensamento de Butler, como explica Rodrigues em “Vida e morte serão compreendidas como categorias relacionais; o valor atribuído a uma vida está diretamente ligado ao modo como a enlutamos”.¹⁵

A qualificação política da vida marca, assim, o limiar entre aqueles que são autorizados a viver de modo pleno e aqueles cuja existência permanece à margem da humanidade reconhecível. Na contramão, aquelas vidas cuja captura política cai no estatuto da abjeção, ou seja, inumanas, serão relegadas a uma morte lenta e sistêmica. No entanto, como nos propõe Judith Butler, não se trata apenas de viver, mas de se perguntar: é possível viver uma vida boa numa vida ruim? Essa pergunta desestabiliza os limites normativos do que se entende por existência humana legítima. Viver uma vida boa não se reduz à mera sobrevivência biológica, mas implica o acesso a condições materiais e simbólicas que tornam a vida vivível, digna e reconhecida. Para Butler, somos interdependentes, o que nos constitui como animais humanos.

Essa reflexão é trazida por Butler em *Corpos em Aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2015). Nesse sentido, quando tratamos das resistências políticas, não podemos deixar de considerar de que forma somos mais ou menos humanizados a partir dos quadros que conferem dada inteligibilidade social. Isso não significa abandonar nosso estatuto enquanto animais humanos, mas sim entender de que forma os processos sociais e econômicos, articulados por estratégias bionecropolíticas de fazer e deixar morrer, desqualificam e desumanizam determinadas formas de vida.

Uma vida desprovida de reconhecimento, esvaziada de valor público e marcada pela exclusão sistemática, dificilmente pode ser considerada “humana” em sentido pleno. Assim, levar uma vida boa é também um indicativo de que houve, socialmente, uma vida considerada humana, e não desumanizada — uma vida que pôde ser reconhecida como passível de luto, de cuidado, de pertencimento. Butler nos lembra que somos sujeitos constituídos na e pela interdependência — a exposição de uns aos outros é inescapável. No entanto, os regimes conservadores e neoliberais, ao operarem por lógicas de individualização e responsabilização moral, obscurecem essa interdependência ao passo que produzem novas formas de

¹⁴ Zaharijevic, *Judith Butler and Politics*, p. 38, tradução nossa.

¹⁵ Rodrigues, *O Luto entre Clínica e Política*, p. 41.

precarização da vida, especialmente das vidas que escapam às normas de gênero, sexualidade, racialidade, classe e nacionalidade.

Ao negar direitos básicos, restringir acessos à saúde, educação e proteção jurídica, esses regimes não apenas limitam a possibilidade de uma vida boa, mas intensificam a produção de vidas desumanizadas, expulsas do campo da dignidade reconhecível. A vida, assim, torna-se não apenas precária, mas intencionalmente precarizada — resultado de escolhas políticas que hierarquizam a quem é dado o direito de viver plenamente e a quem é imposto o fardo de sobreviver na margem sob a violência de uma morte social que nem sempre é lenta.

2. Dinâmicas (in) humanas do luto: a fúria queer como potência política

A história das vidas queer é atravessada por processos contínuos de despossessão, violação e destituição de humanidade. Sua constituição enquanto sujeitos sociais e políticos não se dá a partir de um reconhecimento originário, mas das ruínas de um passado marcado pela exclusão, pela morte socialmente imposta e pela impossibilidade de luto. Quando nos é negada a condição de humanos, restamos a falar desde o lugar daquilo que foi relegado à margem do inteligível — o animal, o monstruoso, o abjeto. Contudo, essa animalidade, longe de ser um índice de violência bruta, é mobilizada como uma gramática crítica e política da raiva, da indignação e da fúria — uma fúria que emerge do interdito de enterrar nossos mortos, do silêncio imposto à dor queer.

Judith Butler, ao longo de sua trajetória filosófica, interroga justamente essa fratura ontológica através da pergunta: quais vidas são enlutáveis? Ao inscrever o luto como uma operação política e ontológica, Butler denuncia as hierarquias que determinam quem merece ser chorado e quem permanece fora da esfera do humano. A filósofa, ao recorrer a “Luto e melancolia” de Freud, destaca que o luto implica reconhecer a perda e desfazer as defesas psíquicas que nos impedem de entrar em contato com ela. Esse processo é gradual e exige um trabalho subjetivo diante da irreversibilidade da ausência, considerando que “o luto consiste em reconhecer a perda, registrar sua realidade e desfazer as muralhas de defesa contra o estar ciente do próprio evento da perda”.¹⁶

Em contraste, a melancolia é descrita como o fracasso em realizar esse reconhecimento, produzindo uma recusa inconsciente da perda que se expressa em sintomas como abatimento ou autorrecriação. Butler retoma Freud para afirmar que “a melancolia, para Freud, é frequentemente descrita como o fracasso em reconhecer o acontecimento da perda, uma forma de negação feroz e inconscientemente sustentada, que assume a forma externa de queixa, abatimento ou autorrecriação.”¹⁷

Avançando para além da psique individual, Butler propõe uma leitura da melancolia como fenômeno cultural, social e político, especialmente quando se trata de perdas que não podem ser nomeadas. Ela escreve que “desde *Problemas de gênero*, procurei estender a análise da melancolia para além da psique individual, a

¹⁶ Butler, *Que mundo é este?*, p. 135.

¹⁷ Butler, *Que mundo é este?*, p. 135.

fim de compreender como uma forma cultural mais ampla se estabelece quando certos tipos de perda não podem ser marcados ou valorados".¹⁸ Assim, em contextos onde o amor é negado socialmente, também a perda desse amor é interdita, impossibilitando o luto e aprisionando o sujeito numa forma de sofrimento inominável. Judith Butler propõe uma reflexão potente sobre a forma como as sociedades distribuem o valor das vidas antes mesmo de sua perda. Ela argumenta que certos corpos já carregam consigo a marca da enlutabilidade ou da sua ausência, enquanto ainda estão vivos.

Nos confrontamos, assim, com uma das mais intensas e complexas dinâmicas afetivas e políticas do sofrimento humano. O momento em que a dor da perda se converte em violência, pois "O luto é insuportável e, a partir dessa insuportabilidade, mata-se; uma matança que produz ainda mais luto. Já conseguimos entender exatamente como isso funciona — a transição do luto insuportável para a fúria incontrollável e a destrutividade?".¹⁹ A dor do luto pode se tornar insuportável quando não encontra espaço para ser vivida coletivamente, e é nesse ponto que muitas vezes ela se transforma em violência. Judith Butler propõe outra via:

Talvez se imagine que o luto termina com a violência, como se o próprio luto pudesse ser morto. Podemos talvez encontrar uma das fontes da não violência na capacidade de lamentar, de permanecer com a perda insuportável sem convertê-la em destruição? Se conseguíssemos suportar nosso luto, estaríamos menos inclinados a revidar ou a atacar? E se o luto for insuportável, haveria outra forma de conviver com ele que não seja exatamente suportá-lo?²⁰

Ou seja, ser reconhecido como alguém cuja morte causaria luto é também estar situado em uma rede de garantias sociais que sustentam a própria vida: acesso a alimento, abrigo, saúde, segurança. Viver sob o risco constante da perda dessas condições básicas é também experimentar uma forma de desposseção simbólica, uma sensação de ser descartável, de não estar amparado por uma estrutura que reconhece aquela vida como digna de ser vivida e, portanto, de ser chorada. De acordo com Butler:

Os seres humanos já carregam uma noção do que seria pertencer a uma classe enlutável, por assim dizer. Quando dizemos que uma pessoa viva é enlutável, afirmamos que ela seria enlutada caso a perdêssemos. É também afirmar que o mundo está ou deveria estar organizado para oferecer sustentação a essa vida, para apoiar o futuro em aberto dessa vida.²¹

Essa formulação de Butler evidencia que a enlutabilidade não é apenas uma reação posterior à morte, mas um marcador social anterior, que confere ou nega valor à existência. Ao mesmo tempo, ela expõe a violência das estruturas que negam esse reconhecimento, pois "quem vive com a sensação de que não há garantia de alimento, abrigo ou serviços de saúde também convive com a sensação de ser dispensável".²² A enlutabilidade, portanto, torna-se critério ético e político

¹⁸ Butler, *Que mundo é este?*, p. 135.

¹⁹ Butler, *On rage and grief*, tradução nossa.

²⁰ Butler, *On rage and grief*, tradução nossa.

²¹ Butler, *Que mundo é este?*, p. 138.

²² Butler, *Que mundo é este?*, p. 138.

para pensar a justiça, pois revela quem pode contar com o mundo e quem é lançado ao abandono.

Nesse contexto sobre o luto, Butler vai refinar a discussão a partir de outros trabalhos posteriores. Em dado momento, a partir dos anos 2000, Antígona torna-se, na análise crítica da filósofa, uma figura paradigmática: ela encarna a animalidade queer falante que desafia a lei soberana em nome da dignidade dos mortos e da possibilidade de reconhecimento, enquanto signo social dos corpos queer. Como aponta Butler, "sua autoridade parece vir de algum outro lugar que não é humano (...) seu discurso não apenas provém de um lugar diferente da vida humana, mas também anuncia ou produz — ou melhor, comunica um retorno a — uma outra morte".²³

A subversão de Antígona é movida por uma fúria que não nasce do desejo de vingança, mas da urgência de responder à negação sistemática de luto, de nome e de linguagem — uma raiva que ecoa a experiência queer de viver sob o signo do desumano. Sua rebeldia se aproxima da raiva queer de estar sob a égide do desumano, pois sua vida, como descreve Butler, "já está a serviço da morte, já morta enquanto ainda está viva, e por isso parece de alguma forma ter atravessado a fronteira para uma morte que ainda precisa ser compreendida".²⁴ Essa modalidade de morte não se refere a uma cessação biológica, mas sim ao que se pode chamar de morte social — uma forma de aniquilamento simbólico, produzida por estruturas normativas que retiram das vidas queer sua legibilidade e dignidade dentro da ordem da polis.

Existe um poder social que não apenas se limita a ordenar juridicamente os corpos, mas atua sobretudo na demarcação simbólica do que pode ou não aparecer como vida legítima. Essa problemática é levantada por Butler a partir da seguinte pergunta: "Podemos interpretar o funcionamento do poder social justamente na delimitação do campo desses objetos marcados para a morte?".²⁵

Essa questão nos lança à compreensão de que o poder age performativamente na constituição da "vida humana" como passível de luto. Essa constituição é desigual, pois a linguagem que qualifica certas vidas humanas também marca outras pelo signo de uma animalidade inumana ontologicamente ambígua — corpos que habitam a fronteira entre o humano e o não humano, entre a vida e a morte. Tais corpos, não apenas excluídos, mas abjetados, tornam-se passíveis de morte sem que essa morte seja socialmente registrada. A morte social, nesse sentido, não é o fim de uma vida, mas a impossibilidade de sua inscrição no simbólico como luto. É uma morte que se dá no campo do reconhecimento.

A linguagem do poder, ao produzir essa divisão entre vidas reconhecíveis e aquelas tornadas "socialmente mortas",²⁶ sustenta um regime de diferenciação que goza da aniquilação reiterada desses corpos. Isso indica que há um imaginário social que produz a desumanização das vidas abjetas. Esse imaginário se afirma a partir da ideia de que "se estão morrendo ou já morreram, que os aniquilemos mais uma vez".²⁷ O triunfo não se realiza apenas pela sobrevivência dos normais e

²³ Butler, *A reivindicação de Antígona*, p. 90.

²⁴ Butler, *A reivindicação de Antígona*, p. 90.

²⁵ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 36.

²⁶ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 36.

²⁷ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 36.

normalizados, mas pela repetição ativa da morte dos corpos já marcados como descartáveis.

Em outro momento, argumentei que esse processo narrativo é operado por enquadramentos biopolíticos que, atravessados pelo racismo, constroem a não enlutabilidade como critério de desumanização. Os socialmente mortos não apenas morrem: são produzidos como mortos pelo enquadramento social que os torna abjetos, como se o seu desaparecimento fosse anterior à própria existência. O poder biopolítico não apaga vidas apenas com armas, mas com signos. Como nos explica Telò em *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, Butler nos permite conceber a fúria queer “não como uma alternativa à justiça, mas como a energia propulsora dela — uma *dikê* libertada das amarras normativas do julgamento”.²⁸

Com efeito, devemos destacar que não é apenas Judith Butler que considera fundamental analisarmos a raiva como um afeto decisivo para situar nossas indignações no campo da política.²⁹ Audre Lorde, em seu célebre ensaio *The Uses of Anger: Women Responding to Racism*, também retoma e aprofunda essa concepção ao compreender a raiva como uma energia legítima e transformadora. Para Lorde, longe de ser um sentimento a ser domesticado ou silenciado, a raiva das mulheres, especialmente das mulheres negras diante do racismo, é um recurso crítico e criativo, capaz de revelar injustiças estruturais e mobilizar novas práticas de resistência. Nesse sentido, tanto em Butler quanto em Lorde, a raiva deixa de ser vista como mero descontrole individual e passa a ser entendida como um afeto político que desestabiliza as normas de exclusão e abre espaço para a construção de alternativas coletivas.

As mulheres respondem ao racismo. Minha resposta ao racismo é a raiva. Vivi com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que ela arruinasse minhas visões, durante a maior parte da minha vida. Houve um tempo em que eu a carregava em silêncio, com medo do seu peso. Mas o meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não lhe ensinará nada. Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo à raiva; à raiva da exclusão, do privilégio não questionado, das distorções raciais, do silêncio, do mau uso, da estereotipagem, da defensividade, da nomeação incorreta, da traição e da cooptação. Minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e pressupostos que surgem dessas atitudes. Se suas relações com outras mulheres refletem essas atitudes, então a minha raiva e os seus consequentes medos são refletores que podem ser usados para o crescimento — do mesmo modo que eu aprendi a expressar a raiva para o meu próprio crescimento. Mas crescimento como uma cirurgia corretiva, não como culpa. Culpabilização e defensividade são tijolos em um muro contra o qual todas tropeçamos; eles não servem a nenhum dos nossos futuros.³⁰

A partir desse ponto, é possível perceber que tanto Butler quanto Lorde deslocam a raiva de uma compreensão restrita ao campo do afeto individual para inscrevê-la como experiência coletiva, com potência crítica. Butler entende a raiva

²⁸ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 5, tradução nossa.

²⁹ Na mesma linha, Michel Foucault, em seu curso *Em Defesa da Sociedade* (2005), ao articular biopolítica e racismo de Estado, introduz a ideia do “assassinato indireto”, aquele que se dá pela via do abandono, do deixar morrer, do controle diferencial da vida e “o fato de expor à morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (Foucault, 2005, p. 306). O racismo, segundo Foucault, é o operador que permite ao Estado dividir as populações, hierarquizando vidas e instituindo a desigual distribuição da morte.

³⁰ Lorde, *The uses of anger*, p. 124, tradução nossa.

como afeto vinculado à subvida, que pode se transfigurar em fúria crítica quando articulada ao luto e à precariedade, operando como força de contestação às normas que produzem a exclusão. Lorde, por sua vez, mostra como a raiva diante do racismo não apenas denuncia estruturas de privilégio e violência, mas também se converte em ferramenta de crescimento e resistência compartilhada. Assim, ao colocarmos Butler e Lorde em diálogo, podemos compreender a raiva como um ponto de partida para uma política da fúria crítica, uma fúria que não se limita à reação imediata, mas que se transforma em energia performativa e coletiva, capaz de desestabilizar as hierarquias e abrir caminhos para novas formas de justiça e coabitação.

Nesse contexto, a fúria queer emerge como uma insurreição contra o próprio aparato que separa as vidas dignas de luto daquelas vidas matáveis. Diante da paranoia que inverte a lógica da violência, projetando nos corpos precários o papel de perseguidores, a resistência não se dá pela assimilação à norma, mas pela recusa da gramática que sustenta o sistema. A fúria queer, nesse caso, não é apenas reativa, mas afirmativa: ela denuncia o modo como os discursos públicos produzem os mortos como ameaças e reivindica a insurgência daqueles que foram condenados à irreabilidade. Ao expor a perversidade da ordem que administra quem deve viver e quem pode morrer sem escândalo, a fúria queer subverte o campo da inteligibilidade social, exigindo não só justiça, mas a reinvenção das condições de existência — uma política que não se baseie na abjeção, mas na performatividade da dignidade compartilhada. Interessante ressaltar que "um grupo específico pode enlutar uma perda intensa e duradoura, mas a perda e o luto não aparecem nos radares dominantes que pautam o valor do humano".³¹

No texto *Fury and Justice in the Humanities* (2023), Judith Butler propõe uma reflexão sobre a fúria crítica como força ética e política diante das contradições das instituições que alegam promover justiça, mas operam formas legitimadas de violência. Nessa perspectiva, a fúria — especialmente em sua dimensão queer — não é irracionalidade, mas resposta insurgente à normatividade violenta do direito:

Também se pode ficar indignado com o fato de que as próprias instituições legais, que prometem superar a violência, na verdade a incorporam — muitas vezes exercendo uma violência ainda maior do que aquela que afirmam combater. Como compreender esse tipo de raiva? Não seria também uma fúria legítima, que não pode ser contida nem seduzida pela lei? Podemos chamá-la de fúria crítica, formada em relação a uma instituição que diz uma coisa e faz o oposto, e que afirma que apenas os vingativos e destrutivos são incapazes de compreender e honrar a legitimidade dessa instituição?³²

Essa fúria crítica se volta contra sistemas normativos que negam o luto a determinadas vidas, desautorizando publicamente sua perda. Nesse gesto, ela se torna uma força ética de denúncia e reconfiguração do que merece ser lamentado e protegido. A luta emergente da fúria queer, portanto, é contra uma desautorização do luto que impede que essas vidas sejam reconhecidas como valiosas, choráveis ou passíveis de justiça, colocando-as em um limiar de existência marcado por exclusão ontológica e política. Não obstante, ao recorrer ao conceito de morte social, Butler pensa "a condição de um ser vivo radicalmente privado de todos os

³¹ Butler, *Que mundo é este?*, pp. 133-134.

³² Butler, *Fury and Justice in the Humanities*, p. 6, tradução nossa.

direitos que deveriam, supostamente, ser concedidos a todo e qualquer ser humano vivo".³³

Com isso, a fúria queer concentra modos críticos³⁴ de contestar práticas injustas e violentas. De acordo com Telò:

Butler chama de "fúria crítica" uma visão da educação humanista não como um positivismo desapaixonado ou um especialismo reconstrutivo apolítico, mas como um engajamento crítico-teórico carregado de afeto, um compromisso com a justiça social e com o abolicionismo — entendido como o dismantelamento gradual do sistema carcerário diante do racismo sistêmico.³⁵

A fúria queer, pensada por Butler, forneceria, afirma Telò, "um impulso para resistir e rebelar, enquanto vivemos com e sob a lei, enquanto coabitamos — e habitamos — sua violência legitimada".³⁶ Essa potência afetiva revela como a resistência política não se dá apenas na rejeição da lei, mas na contestação ativa e cotidiana das estruturas de violência que ela legitima. Quando determinados grupos são reiteradamente vilipendiados, humilhados e desumanizados, emerge um impulso ético e político de contestação — uma recusa ativa às práticas sistêmicas de injustiça — sendo este, para Telò, uma "fúria crítica" como o afeto político que pressiona contra a convivência intrínseca da lei com a violência e sua execução".³⁷ Esse gesto crítico, que Butler reconhece nas figuras da tragédia grega, especialmente em Antígona, manifesta uma fúria que não opera como repetição da violência, mas como seu desmonte.

Butler nos convida, portanto, a reconhecer uma fúria que vai além das antigas personificações da justiça, uma fúria crítica e reflexiva que surge diante da injustiça institucionalizada:

Se alguém se enfurece diante dessa contradição operativa — dessa formulação que expõe sua própria mentira —, então talvez essa fúria seja justificada, até mesmo vinculada a uma visão alternativa de justiça. Trata-se de uma fúria que excede qualquer fúria que as Erinias possam ter tido; é aquela que emerge no rastro do texto, carregada pelo luto que foi interdito, crítica à violência legal que se apresenta como parte necessária da justiça.³⁸

Essa fúria crítica é uma forma de resistência ética que denuncia as falhas da justiça tradicional e abre espaço para novas formas de reparação e reconhecimento. É uma fúria que denuncia e desfaz os dispositivos que produzem a exclusão, expondo a falência das normas que regulam a dignidade, o luto e a vida reconhecível. A análise crítica de Butler sobre a tragédia grega é circunscrita pela ideia de que a justiça não se opõe à fúria, mas emerge justamente de sua potência disruptiva. Essa seria uma característica fundamental da leitura filosófica de Butler sobre a justiça, segundo Telò, que traz o indicativo teórico da "justiça como fúria que rompe a violência da lei com o potencial não roteirizado, afetivo e relacional, da

³³ Butler, *A reivindicação de Antígona*, p. 126.

³⁴ Partimos da relação indissociável entre teoria queer e teoria crítica, considerando que ambas estão interligadas. Nas palavras de Lorenzo Bernini, "as teorias queer são teorias críticas" (Bernini, *Queer Theories* p. 12, tradução nossa).

³⁵ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 118, tradução nossa.

³⁶ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 119, tradução nossa.

³⁷ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 119, tradução nossa.

³⁸ Butler, *Fury and Justice in the Humanities*, p. 13, tradução nossa.

insurreição e da improvisação".³⁹ Reconhecer essa dimensão da fúria é fundamental para desenvolver formas de justiça que acolham tanto a indignação quanto o sofrimento. Quer dizer que "a questão do que fazer com a fúria incessante é real, ou seja, é algo que nos domina e parece permear nosso discurso público. Onde há fúria, mesmo ressentimento, também parece haver luto, se não uma 'dor que lembra o luto'".⁴⁰

A fúria se trata, portanto, de uma insurreição não contra a lei em si, mas contra os critérios normativos que legitimam a desigual distribuição da humanidade e sustentam os regimes de despossessão. Butler, de fato, se posiciona contra leis e normas injustas, destacando que a contestação ética e política deve visar estruturas que produzem exclusão e precariedade. Nesse sentido, a autora estadunidense aproxima-se da ideia de luta por direitos que garantam a igualdade radical e a vivibilidade da vida, sobretudo quando pensamos na proteção da democracia.

A meu ver, essa perspectiva se alinha à noção de performatividade política da constituição, baseada na compreensão de que direitos, sejam eles formalizados em constituições ou não, como o direito à vida, à moradia, à educação e à segurança, dependem de intervenções contínuas promovidas pelos movimentos sociais, sejam eles identitários ou não. Tais intervenções representam uma forma de resistência e de produção de justiça material frente à precarização, reforçando que os direitos não são apenas normas abstratas, mas práticas sociais vivas, constantemente reafirmadas, negociadas na esfera política e coletiva.

Seria, portanto, uma insurreição no nível da ontologia.⁴¹ Essa é uma definição butleriana fundamental para compreendermos sua crítica ao diferencial político que produz e regula "morte passível de ser enlutada?"⁴² Ao deslocar a questão do poder para o campo da constituição dos próprios termos do ser, ou seja, da ontologia, Butler revela como as normas operam não apenas na esfera da representação, mas na própria produção das condições de existência, determinando quem pode aparecer, falar, ser lido como sujeito e ter sua vida considerada digna de luto e de proteção. Com isso, como nos explica Critchley em *Tragedy, the Greeks, and Us*, ao retomarmos aspectos políticos da tragédia grega "podemos aprender a valorizar tanto a precariedade da existência quanto o que Judith Butler chamaria de sua 'enlutabilidade'".⁴³

Falamos, desse modo, de uma releitura da tragédia grega feita por Butler que assume uma fúria queer, carregando em si um potencial anárquico que vislumbraria uma insurreição no nível da ontologia, ou seja, das representações políticas do (in) humano. A reflexão de Butler sobre a fúria queer como uma força crítica abre caminho para repensarmos os próprios fundamentos da democracia.

Nesse sentido, tal fúria não seria um obstáculo à justiça, mas uma condição de sua reinvenção:

³⁹ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 122, tradução nossa.

⁴⁰ Butler, *Fury and Justice in the Humanities*, p.16, tradução nossa.

⁴¹ Segundo Adriana Zaharijević, "essa insurreição consiste na repetição inabalável de perguntas fundamentais: como é possível que existam seres humanos para os quais não há lugar na ideia — em princípio irrestrita — do humano? Onde se encontram aqueles corpos vivos que não são considerados reais? E de que modo essa suposta irreabilidade serve para justificar a violência?" (Zaharijević, *Judith Butler and Politics*, p. 40, tradução nossa).

⁴² Butler, *Vida Precária*, p. 13.

⁴³ Critchley, *Tragedy, the Greeks, and Us*, p. 10, tradução nossa.

Se “permanecer” dentro do status quo e, conseqüentemente, agir de acordo com a justiça soa como “fúria”, então “fúria” e “justiça” já não podem mais ser mantidas como opostos – a forma de proteger a democracia não é eliminando, mas habitando a “fúria” que aparenta dificultar ou impedir a “reconciliação democrática”.⁴⁴

Isso se daria por uma forma solidária de alianças que pode ser compreendida “como um intervalo ‘anarquista’”, isto é, “um princípio permanente de revolução que reside nas ordens democráticas, um princípio que aparece mais ou menos da mesma maneira em momentos de fundação e em momentos de dissolução, mas que também opera na liberdade de assembleia em si”.⁴⁵ Trata-se de uma força disruptiva imanente ao próprio funcionamento democrático, que se manifesta tanto nos momentos de constituição quanto nos de crise, e cuja potência se revela especialmente nas práticas coletivas de resistência e auto-organização. Os levantes surgem do sentimento de indignação dos corpos submetidos às mais diversas formas de violência, vindo a se expor através do que Butler chama de performatividade política.

A fúria, em Judith Butler, não é reduzida a um afeto irracional ou destrutivo; ao contrário, ela pode se tornar força política vital quando se articula como resposta coletiva a regimes de dominação e violência sistemática. No livro *Corpos em aliança e a política das ruas*, Butler já havia indicado que os corpos em assembleia se tornam formas visíveis de resistência, recusando-se a desaparecer. Em *Levante* (2017), essa ideia se aprofunda: a fúria se transforma no momento exato em que um povo, historicamente oprimido, decide não mais aceitar sua sujeição, levantando-se contra o poder que o silencia. Como afirma a autora, “seres humanos fazem levantes em grande número quando se indignam ou estão fartos de se sujeitar”.⁴⁶

A fúria, nesse sentido, torna-se performativa — não apenas expressa uma insatisfação, mas produz uma ruptura, um deslocamento do que parecia intocável ou naturalizado, buscando “dar fim a uma condição da qual padeceu por mais tempo do que o razoável”.⁴⁷ É possível ver essa potência da fúria queer encarnada já na figura trágica de Antígona, que Butler analisa em *Antígona: o parentesco entre a vida e a morte* (2000). Antígona não apenas desafia a lei de Creonte; ela desafia a norma que regula quem merece ser chorado, quem pode ser reconhecido como parente, como humano. Ao insistir no luto por seu irmão e recusar o decreto estatal, Antígona encarna o gesto inaugural de um levante que não é apenas individual, mas simbólico de uma coletividade desautorizada, demonstrando que “um levante não brota da minha ou da sua indignação” mas de uma constatação conjunta de “um sofrimento inaceitável”.⁴⁸

Por isso, a personagem de Sófocles representa o corpo que insiste em aparecer, mesmo quando o espaço público o exclui. Nessa leitura, a figura de Antígona antecipa aquilo que Butler chama de corpos historicamente marginalizados que se levantam em aliança, movidos por uma fúria que se recusa

⁴⁴ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 150, tradução nossa.

⁴⁵ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 180.

⁴⁶ Butler, *Levante*, p. 23.

⁴⁷ Butler, *Levante*, p. 23.

⁴⁸ Butler, *Levante*, p. 23.

a aceitar o lugar de abjeção que lhes foi imposto. Os levantes, nesse sentido, nascem da "indignação, da recusa, da raiva"⁴⁹ diante de uma condição em que a dignidade é sistematicamente negada. Trata-se de uma resposta a um limite que foi ultrapassado, a um ponto ético em que o sofrimento deixa de ser suportável. Os corpos queer's que se erguem nesses momentos não buscam apenas existir, mas existir com dignidade, rompendo com o estado de sujeição que o fazia permanecer "caído no chão".⁵⁰

Essa ação coletiva não acontece isoladamente. A indignação se propaga, e com ela se propaga também a possibilidade do comum. São corpos que antes "passavam despercebidos" ou que, por medo, "se curvavam", que agora se colocam de pé, se mostram, se reconhecem mutuamente. Há algo profundamente político nesse gesto de se erguer: trata-se de encarnar, literalmente, o risco de afirmar a própria dignidade. A verticalidade do corpo, que antes buscava escapar do olhar da lei, agora se volta contra ela, confrontando-a, expondo seu regime seletivo de reconhecimento. O levante, nesse cenário, não é apenas contra algo — é também por algo: ele projeta um horizonte onde a vida possa ser vivida com liberdade, autodeterminação, mobilidade e igualdade.⁵¹

Essa é uma fúria queer que, longe de buscar retorno à ordem, projeta novos modos de existir e de habitar o comum, abrindo espaço para uma política de transformação radical. Temos aqui uma anarquia ontológica, articulada à fúria queer, que expõe as camadas políticas da representação que não apenas moldam visualmente quem pode ser reconhecido como humano na esfera pública, mas também operam mecanismos sistemáticos de exclusão e desumanização. É nesse ponto que se evidencia o que Butler descreve como "um enquadramento étnico para decidir quem será humano e quem não será".⁵² A fúria queer, nesse cenário, não atua como mero gesto de resistência simbólica, mas como força política que desestabiliza os marcos normativos da visibilidade e da inteligibilidade, desafiando os regimes que instituem quais vidas merecem reconhecimento, luto e pertencimento — e quais permanecem condenadas à condição de irrepresentáveis.

Aqui reside uma lógica que naturaliza "concepções normativas humanas que produzem, por um processo excludente, uma hospedaria para 'vidas não vivíveis'".⁵³ Essa normatividade opera como um filtro ontológico, determinando quais vidas podem ser acolhidas no campo do reconhecível e quais são relegadas à condição de existência precária, desprovidas de valor, luto e proteção. Com isso, a fúria queer liga-se a uma possibilidade de insurreição no nível da ontologia.

Nas palavras de Butler:

Refiro-me não apenas aos humanos que não são considerados humanos e, portanto, a uma concepção restritiva do humano que se baseia em sua exclusão. Não se trata da simples entrada dos excluídos em uma ontologia estabelecida, mas de uma insurreição no nível da ontologia, do acesso crítico a estas questões: o que é real? A quem pertencem as vidas reais? Como a realidade pode ser refeita? Aqueles que são irrealis já sofreram, de certo modo, a violência da desrealização. Qual é então a relação entre a violência e as vidas consideradas "irrealis"? A violência afeta essa irrealidade? A violência ocorre sob a condição dessa

⁴⁹ Butler, *Levante*, p. 24.

⁵⁰ Butler, *Levante*, p. 2.

⁵¹ Butler, *Levante*, p. 24.

⁵² Butler, *Vida Precária*, p. 14.

⁵³ Butler, *Vida Precária*, p. 13.

irrealidade? Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto.⁵⁴

A fúria queer se torna uma luta, portanto, contra as hierarquias ontológicas que agem por meio de mecanismos visuais, discursivos e normativos, regulando a aparência, a inteligibilidade e a legitimidade dos corpos. A fúria de Antígona, nesse sentido, é uma fúria queer contra as leis injustas que decretam quais vidas merecem ser vividas e quais devem ser condenadas à invisibilidade e à exclusão perpétua. Essa fúria queer, quando apropriada como gesto político, não apenas denuncia a norma que estrutura a morte social dos corpos dissidentes, mas também reverte a abjeção em resistência performativa, uma recusa em aceitar os termos da não existência. Butler vê, na fúria que move Antígona, uma alegoria potente da fúria queer, não como destruição irracional, mas como força insurgente capaz de desestabilizar os marcos normativos da vida vivível e reconfigurar os regimes de reconhecimento e luto.

Com isso, podemos considerar que Butler recorre à expressão da fúria queer no nível da política visando dar conta de um problema central. De que modo seríamos destituídos ou expulsos da humanidade por sistemas políticos injustos que tornam nossas vidas não passíveis de luto? Assim, Butler interliga a fúria queer com a reivindicação pela enlutabilidade radical, que serviria de transformação social para o reconhecimento da vida que deve ser preservada, protegida e tornar-se vivível. Aqui é a ligação que Butler faz com a tragédia grega. A filósofa localiza em Antígona uma animalidade dissidente e subversiva que estaria atrelada às demandas políticas queer. Isto é, a personagem de Sófocles seria a encarnação queer de todos aqueles corpos abjetos e, portanto, inumanos que resistem às práticas bionecropolíticas de produção de morte social e que lutam por se tornarem elutáveis.

3. Distinções políticas da fúria: entre o gesto nostálgico e a insurreição queer

No momento anterior, exploramos a centralidade da fúria como força política nas formulações de Judith Butler, especialmente no contexto das reivindicações coletivas que emergem a partir do luto público. A dor compartilhada — provocada por perdas que revelam a desigualdade na distribuição do valor das vidas — é, para Butler, um campo fértil para a constituição de corpos em aliança, de multidões que ocupam as ruas para tornar visível a injustiça e afirmar outras formas de vida. Nessas insurgências, a fúria não é mero excesso ou descontrole emocional, mas um gesto performativo que desestabiliza as normas da inteligibilidade social, exigindo reconhecimento, memória e reparação. Todavia, a análise da fúria como

⁵⁴ Butler, *Vida Precária*, pp. 54-53.

afeto político não pode se restringir às formas de contestação progressistas. Uma questão fundamental se impõe: seria a fúria mobilizada apenas por movimentos críticos, emancipatórios ou de esquerda? A resposta, inevitavelmente, é não, já que "há levantes contra regimes democráticos".⁵⁵ A fúria também é instrumentalizada por forças conservadoras, reacionárias e normativas, que a empregam para sustentar hierarquias, restaurar privilégios e silenciar a diferença.

É justamente nesse ponto que propomos distinguir duas formas de fúria que se apresentam de modo cada vez mais visível na cena política contemporânea: a fúria queer e a fúria nostálgica. Embora ambas mobilizem afetos intensos, seus vetores éticos e políticos são radicalmente distintos. A fúria queer, como abordamos anteriormente, nasce da experiência da exclusão, da abjeção e da perda não reconhecida. Ela se articula como insurreição crítica contra as normas que regulam quais vidas merecem ser vividas e choradas. É uma fúria que se recusa ao desaparecimento, uma afirmação da existência mesmo quando esta é considerada inumana ou ilegítima. Já a fúria nostálgica opera de forma inversa: ela não contesta a ordem, mas a reivindica.

É uma reação ressentida à redistribuição de reconhecimento e de direitos. Surge quando sujeitos historicamente posicionados como centro da norma — brancos, cisgêneros, heterossexuais, nacionalistas — percebem suas posições simbólicas como ameaçadas. Essa fúria não luta por justiça, mas pela restauração de um passado idealizado, onde sua centralidade não era posta em questão. Ao desenvolvermos essa distinção, buscamos demonstrar como, na filosofia política de Butler, a fúria não é um monopólio ético de uma posição específica no espectro político, mas um campo de disputa, um afeto que tanto pode ser operado para ampliar os limites do humano quanto para reforçar os dispositivos de exclusão. Perceber essa ambivalência é fundamental para pensar o papel dos afetos na configuração das subjetividades políticas e nas lutas por mundos habitáveis.

A fúria nostálgica, tal como elaborada a partir da leitura que Judith Butler faz da melancolia, do luto e da perda não superada, consiste em uma estrutura psíquico-política que revela os modos como o poder atua na constituição do sujeito. Longe de ser um afeto espontâneo, essa fúria emerge de uma recusa em romper com certos ideais ou objetos que, embora perdidos, continuam a habitar o Eu. É justamente esse movimento que define a melancolia, enquanto processo no qual um "objeto originalmente externo é perdido, ou o ideal é perdido, e a recusa de romper o apego a tal objeto ou ideal leva ao recolhimento do objeto no Eu, à substituição do objeto pelo Eu e à instituição de um mundo interior em que uma instância crítica é clivada do Eu e passa a tomá-lo como seu objeto".⁵⁶

Nesse cenário, a fúria nostálgica não se dirige somente ao mundo, mas é reencenada dentro do próprio sujeito, operando como um circuito de autoaniquilação e aniquilação do Outro. Essa reviravolta interna da fúria nostálgica é, de certo modo, uma resposta ao luto que não pode ser vivido publicamente. Como Butler observa, "uma perda no mundo que não pode ser declarada provoca fúria, gera ambivalência e se torna a perda 'no' Eu que não tem nome; é difusa e incita rituais públicos de autocensura".⁵⁷ Ou seja, o impedimento social de reconhecer

⁵⁵ Butler, *Levante*, p. 24.

⁵⁶ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 187.

⁵⁷ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 193.

certas perdas, porque os objetos perdidos não eram considerados dignos de luto, cria uma ferida subjetiva que não pode ser nomeada nem tratada. A fúria nostálgica, nesse contexto, não é apenas contra o objeto perdido, mas contra a própria impossibilidade de declarar a perda, produzindo uma violência que impede a assimilação de qualquer grau de superação. Ao ser reprimida, essa fúria retorna como censura, como normalização, como obediência e ordem às formas que produziram o trauma.

Esse retorno violento é, portanto, internalizado, e a instância crítica que se forma no interior do Eu torna-se instrumento de autocontenção, inviabilizando uma reflexão mais profunda sobre o contexto de sua "manifestação" pública. Butler afirma que "a fúria sentida contra o outro e contra a perda desse outro constitui uma virada reflexiva, que constitui o solilóquio autoaniquilador do sujeito sobrevivente".⁵⁸ Aqui, o sujeito não apenas sofre a perda, mas se volta contra si por não poder enunciá-la, por não poder preservá-la ou justificá-la. Essa fúria clivada, contida, reforça os mecanismos de controle subjetivo: torna-se moralismo, culpa, vergonha, repressão. A autora vai ainda mais longe ao sugerir que "o moralismo da psique parece ser um indicador de seu próprio luto tolhido e de sua fúria ilegível".⁵⁹ A moralidade internalizada pode ser um sintoma da violência sofrida e não processada.

Ao mesmo tempo, a formação do sujeito melancólico está sempre imersa em um contexto social e político moralizante mais amplo. Isso quer dizer que "surgem formas de poder social que regulam quais perdas serão e não serão pranteadas; na forclusão social do luto é que encontramos o que reforça a violência interna da consciência".⁶⁰ A impossibilidade de luto público, a negação do reconhecimento da perda e a imposição de normas sobre quem merece ser chorado são dispositivos de poder que produzem subjetividades autocensuradas, conformadas e domesticadas. Assim, a fúria nostálgica é também uma forma de gestão do afeto, uma política da dor que se volta contra o próprio corpo, contra o próprio desejo, e reforça as fronteiras daquilo que é considerado aceitável ou normativo.

No entanto, Butler alerta que essa fúria se distingue da fúria crítica; ambas não são totalmente inofensivas ao poder. Há sempre o risco de que elas transbordem, de que a instância crítica se transforme em contestação. Contra a fúria crítica/queer, muitas vezes, existe "o poder do Estado para evitar a fúria insurrecional", a qual "faz parte das operações da psique", o que evidencia que "a 'instância crítica' do melancólico é um instrumento ao mesmo tempo social e psíquico".⁶¹ A fúria, mesmo quando marcada por melancolia, carrega um potencial disruptivo. É justamente por isso que o Estado e os dispositivos de controle social buscam canalizá-la, diluí-la em discursos reacionários ou moralizá-la. Butler nos ajuda a compreender que essa operação não é neutra: ao neutralizar ou redirecionar a raiva coletiva, produz-se uma identificação paradoxal dos historicamente violentados com seus algozes. Assim, observamos que grupos historicamente marginalizados, negros, mulheres, pobres, corpos que integram a comunidade

⁵⁸ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 243.

⁵⁹ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 191.

⁶⁰ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 191.

⁶¹ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 198.

LGBTQIAPN+, podem simpatizar ou aderir a pautas conservadoras ou de extrema direita, que negam as condições materiais e sociais para a vida vivível.

Nesse contexto, ao invés de emergir a fúria queer, que visa se deslocar da norma violenta e é capaz de articular resistência, denúncia e criação de alternativas coletivas, o que se estabelece é a fúria nostálgica. Essa modalidade de fúria captura os corpos marginalizados para depois descartá-los em uma espécie de "morte sem cessar", configurando uma expropriação vital típica das dinâmicas do lumpen, nas quais a precariedade e a despossessão são naturalizadas. Butler indica que apenas reconhecendo a precariedade compartilhada e articulando afetos como raiva e luto em práticas coletivas é possível transformar a raiva em energia crítica capaz de subverter normas de exclusão e abrir espaço para justiça material e vivível.

Por fim, Butler reconhece que "é possível se enfurecer contra o próprio apego aos outros (o que significa simplesmente alterar os termos do apego), mas fúria nenhuma é capaz de romper com o apego à alteridade, exceto, talvez, a fúria suicida, que geralmente deixa para trás um bilhete, uma última interpelação, o que confirma o vínculo alocutário".⁶² Essa formulação evidencia o quanto a alteridade é constitutiva do Eu e o quanto o vínculo, mesmo interrompido, persiste como marca psíquica e política. A fúria nostálgica, nesse sentido, é a luta contra a perda e, ao mesmo tempo, contra a impossibilidade de não perder. Ela revela o fracasso do ideal normativo do sujeito soberano, expõe a dependência radical da vida à vida do outro e abre, paradoxalmente, a possibilidade de uma ética do vínculo, desde que a fúria se desloque da nostalgia conservadora à crítica insurgente.

A fúria nostálgica, tal como analisada por Judith Butler, portanto, opera como uma energia afetiva que, embora frequentemente mobilizada em nome da unidade de um povo ou nação, carrega em si um princípio destrutivo que ameaça corroer os próprios vínculos que a sustenta. Como afirma Butler, "essa fúria, que motiva e até une um povo ou uma nação em guerra, também separa um povo e uma nação atuando contra quaisquer objetivos intencionais de preservação ou enaltecimento próprios".⁶³ Há, aqui, uma duplicidade central: a mesma fúria que é invocada para proteger ou restaurar uma ideia idealizada de comunidade é também aquela que dissolve essa comunidade ao intensificar divisões internas, instaurar perseguições e naturalizar a violência como forma legítima de coesão.

Esse tipo de fúria, prossegue Butler, "tem como objetivo, acima de tudo, superar as inibições e as restrições impostas à própria destruição, ao rompimento dos laços sociais — entendidos, em parte, como freios contra a destruição".⁶⁴ Ou seja, ela não apenas aceita o rompimento dos vínculos sociais, mas o deseja, o incita, como se somente por meio da destruição das diferenças e da eliminação do outro pudesse haver coesão nacional ou identidade cultural. Essa fúria se desloca então da defesa para a aniquilação, ultrapassando os limites da autoconservação e transformando-se numa força voltada à repetição da violência. O que produz um sentimento destrutivo, isto é, "em favor de maior destrutividade, a ira também busca reproduzir a destruição no futuro próximo, que pode acabar sendo um futuro destrutivo ou um modo de destruir o futuro em si".⁶⁵

⁶² Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 203.

⁶³ Butler, *A força da não violência*, p. 123.

⁶⁴ Butler, *A força da não violência*, p. 124.

⁶⁵ Butler, *A força da não violência*, p. 124.

A fúria nostálgica, nesse quadro, não apenas destrói o presente em nome de um passado idealizado, mas compromete qualquer possibilidade de um porvir que não seja marcado pela ruína contínua. Essa dinâmica é intensificada quando Butler, retomando Freud, associa essa fúria àquilo que o psicanalista chamou de “fúria cega”, figura herdada da tragédia grega, e que antecipa sua formulação da pulsão de morte. “A ideia de ‘fúria cega’ que Freud empresta da tragédia grega prenuncia o que somente cinco anos depois ele viria a chamar de ‘pulsão de morte’.”⁶⁶

Tal fúria, que já não mais reconhece nem o outro nem a si mesma como passíveis de luto ou cuidado, entrega-se à compulsão de repetição e à destruição pura. Ela rompe com a política porque elimina a coabitação, destrói o dissenso, suprime o comum. A política, enquanto arte do vínculo e da negociação do conflito, exige freios, escuta e reconhecimento, tudo aquilo que a fúria nostálgica e cega recusa em nome de uma pureza que nunca existiu e de um passado que só pode ser ressuscitado pela exclusão violenta. A fúria nostálgica aparece como uma operação necropolítica: invoca a perda para legitimar o ódio, instrumentaliza o luto não vivido para justificar a destruição e transforma o ressentimento em ideologia.

É uma fúria que nega a possibilidade de transformação, pois está fixada em ideais melancólicos que não se realizam mais ou nunca se realizaram plenamente e que, ao serem perseguidos, conduzem à negação da alteridade. Ao buscar restaurar um passado que já era excludente, ela destrói o presente e inviabiliza o futuro. Nesse sentido, a pulsão de morte que Freud identificou e que Butler reinterpreta não se apresenta como destino individual, mas como uma política coletiva orientada pela recusa da perda e pela vontade de vingança.

Portanto, a fúria nostálgica não é apenas um afeto reacionário: é um dispositivo psíquico-social que desativa a política enquanto espaço de negociação e abertura. Ao operar como fúria cega, ela bloqueia a possibilidade de luto transformador, rejeita a pluralidade e interrompe o tempo; só há passado a ser restaurado, nunca um futuro a ser inventado. É por isso que pensar a fúria, como faz Butler, exige também pensar as formas de reinscrevê-la politicamente, deslocando-a da pulsão de morte à potência crítica, da nostalgia conservadora à luta por um mundo mais justo.

A fúria nostálgica nasce da incapacidade de lidar com a perda — não apenas de pessoas ou vínculos afetivos, mas, como já indicava Freud, da perda de ideais, fantasias e projeções de poder. Judith Butler retoma essa noção ao afirmar: “considerando a melancolia, importa o que se perde; pode ser uma pessoa ou o amor dessa pessoa, mas Freud deixa claro que também pode ser um ideal, uma fantasia de quem essa pessoa deveria ter sido, ou mesmo um ideal de nação”.⁶⁷ Nesse sentido, a perda não é apenas factual, mas simbólica: trata-se do colapso de uma imagem idealizada, construída para sustentar formas de dominação. Quando essa fantasia se desfaz, como ocorre diante do avanço de políticas de igualdade ou da reorganização demográfica, não há luto, mas reação violenta. A fúria nostálgica surge, assim, como recusa em aceitar que o que se perde nunca deveria ter sido um ideal a ser mantido — é uma defesa melancólica contra a desestabilização de privilégios que já eram insustentáveis.

⁶⁶ Butler, *A força da não violência*, p. 124.

⁶⁷ Butler, *Que mundo é este?*, p. 136.

É nesse contexto que Butler observa com clareza o caso da supremacia branca nos Estados Unidos, expondo a lógica psíquica que sustenta sua resistência ao luto:

A perda da vantagem demográfica branca em vários estados dos Estados Unidos implica que os supremacistas brancos têm de perder sua fantasia de supremacia, um ideal que nunca foi possível e nunca deveria ter sequer sido cogitado. Ao protestarem contra a igualdade, recusam uma perda que agora são obrigados a enlutar. Esperamos que terminem esse processo logo.⁶⁸

A fúria que se manifesta nesses protestos não é apenas política, mas profundamente melancólica: os sujeitos não se revoltam por terem perdido algo real, mas por não conseguirem mais sustentar uma fantasia de dominação racial que estruturava sua autoimagem. A fúria nostálgica, nesse caso, opera como resistência à igualdade, como tentativa de restaurar um passado idealizado — e por isso mesmo violento — por meio de discursos de ódio, violência simbólica e repressão. Trata-se de uma recusa em habitar um presente plural, que exige o reconhecimento da perda como condição para qualquer forma de justiça futura.

4. A luta dos viventes: da precariedade queer à precarização nostálgica

A noção de precariedade em Judith Butler nos oferece uma chave crítica fundamental para pensarmos a condição contemporânea das políticas reacionárias que visam precarizar as vidas queer. Em um contexto de ascensão de regimes neoliberais e reacionários, observa-se não apenas a produção contínua de desigualdades, mas também a gestão seletiva da vida e da morte, isto é, uma necropolítica que intensifica a exposição de determinados corpos à desumanização.

Como afirma Butler, “se as normas prevalentes decidem quem conta como humano ou como sujeito de direitos, podemos ver em que medida quem permanece não reconhecido está sujeito à precariedade”.⁶⁹ A ausência de reconhecimento, portanto, não é apenas simbólica: ela tem efeitos materiais diretos na distribuição da vida e da morte, na construção da animalidade e da humanidade.

Essa precariedade, embora universal como condição existencial, não se distribui de forma igualitária. Ela é marcada por hierarquias sociais, políticas e econômicas que operam segundo eixos de raça, classe, gênero e sexualidade. Butler observa que “a distribuição diferencial das normas de reconhecimento implica diretamente na distribuição diferencial da precariedade”.⁷⁰ Os corpos queer, especialmente aqueles racializados e empobrecidos, vivem sob constante ameaça, marginalização e violência, constituindo o que poderíamos chamar de precariedade queer, uma condição de exposição permanente à injúria, ao abandono e à morte social.

Mas essa precariedade não é apenas atual; ela é também moldada por uma nostalgia política. Os regimes reacionários e ultraconservadores produzem o que

⁶⁸ Butler, *Que mundo é este?*, p. 136.

⁶⁹ Butler, *Desposseção*, pp. 116-117.

⁷⁰ Butler, *Desposseção*, p. 117.

podemos nomear como uma precarização nostálgica, um desejo de restaurar uma ordem social tradicional, baseada na exclusão e na normatividade compulsória. Essa nostalgia reacionária, como vimos, reativa dispositivos de gênero, raça e sexualidade para fixar os corpos queer em posições de não reconhecimento e subalternidade. Em resposta a isso, temos a emergência da fúria queer através de insurreições ético-políticas, insurgências contra o passado que insiste em retornar como violência institucionalizada.

Para Butler, é justamente na crítica à forma como a dependência é desautorizada que se inaugura um novo campo político:

É a crítica dessa dependência não reconhecida que estabelece o ponto de partida para uma nova política do corpo, uma que comece por um entendimento da dependência e da interdependência humanas, uma que, em outras palavras, seja capaz de explicar a relação entre a condição precária e a performatividade.⁷¹

Nesse sentido, a fúria queer não é apenas pela luta por sobrevivência individual, mas pela constituição de vínculos coletivos não violentos, que rompem com as estruturas de abandono. Essa crítica, no entanto, exige deslocamentos no modo como pensamos a própria política e a política queer.

Butler propõe que:

a concepção mais ou menos existencial da "precariedade" está, assim, ligada à noção mais especificamente política de "condição precária". E é a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade.⁷²

Há, portanto, uma dimensão performativa da precariedade queer que precisa ser politizada. Ao contrário da precariedade queer, a precarização nostálgica é violenta porque busca restaurar uma ordem social excludente, baseada na negação de direitos básicos. Essa forma de precarização não atua apenas pelo abandono, mas por uma vigilância ativa, por dispositivos que disciplinam os corpos e os obrigam a se curvar diante de um ideal passado. É uma violência que tenta apagar o porvir em nome de um passado mitificado. O que chamamos de precariedade queer "se fundamenta [n]essas obrigações sociais positivas (paradoxalmente, porque a precariedade é uma espécie de 'desfundamentação' que constitui uma condição generalizada para o animal humano), ao mesmo tempo que o propósito dessas obrigações é minimizar a precariedade e sua distribuição desigual".⁷³

Diante dessa reflexão, devemos insistir que, a partir da precariedade queer, existiriam "modos de expressar e demonstrar a condição precária que engajam de maneira importante ações corpóreas e formas de liberdade expressiva que pertencem mais propriamente à assembleia pública".⁷⁴ A fúria queer que se levanta, se expõe, ocupa o espaço, faz do próprio corpo uma enunciação política contra os regimes injustos de apagamento. Esse gesto é radical porque afirma, contra a

⁷¹ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 227.

⁷² Butler, *Quadros de Guerra*, p. 16.

⁷³ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 41.

⁷⁴ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 16.

violência normativa, o direito de existir, de viver em comum, de desejar e de ser reconhecido como digno. A despossessão corporal, em Judith Butler, não indica a negação do sujeito, mas revela a condição relacional e normativa que torna possível a própria existência. Habitar normas inabitáveis transforma-se, nesse contexto, em uma forma radical de resistência e reinvenção política. Como nos explica Loizidou em *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*:

Se alguém habita um corpo despossuído, então esse corpo nunca é propriamente seu, mas também não é totalmente alheio. A existência de alguém se dá por meio de normas – normas linguísticas, sociais, históricas – e é justamente pela inabitabilidade dessas normas que se passa a residir nelas. Se isso é verdade, então ninguém pode, nem deveria, legislar ou decidir por todos os outros corpos. O potencial político dos corpos reside exatamente aí: na sua capacidade de permitir que aqueles que nos desconstroem, que resistem a nós, tenham seus anseios vividos. A resistência, portanto, acaba sendo a ressignificação da idealidade da norma, uma aspiração e uma possibilidade contínua de redigir novamente os parâmetros do que é vivível.⁷⁵

A potência política, portanto, não está fora da norma, mas em sua rearticulação pelos corpos que ela tenta excluir. A resistência emerge como uma insistência em viver e fazer viver, além dos limites do que foi previamente definido como habitável. É na interdependência, na relacionalidade ética, na despossessão, nas alianças e solidariedades forjadas a partir da partilha da precariedade que a fúria queer encontra sua força e sua direção política. Ao contrário da fúria nostálgica, que, como argumentamos, opera por meio da incessante precarização das vidas, sustentando-se em um falso moralismo, no neoliberalismo como regime de autogestão da dor e na responsabilização individual pela própria condição precária, a fúria queer não visa restaurar nenhuma ordem perdida. Ela desmantela sistemas injustos, calcados no antropocentrismo exacerbado, justamente ao insistir em uma ética do cuidado mútuo, da não-violência e da vulnerabilidade compartilhada como campo de resistência. O que está em jogo não é apenas quem vive ou morre, mas de que maneira o valor da vida é distribuído socialmente e como essa distribuição é contestada performativamente por vidas que se recusam a desaparecer em silêncio.

Como nos lembra Butler:

Assim, cada um de nós só sente culpa como um animal que pode viver e morrer; apenas para alguém cuja vida está estreitamente relacionada a outras vidas e que deve negociar o seu poder de violar, de matar ou de preservar a vida, é que a culpa se torna uma questão. Paradoxalmente, a culpa – que com tanta frequência é vista como uma emoção paradigmaticamente humana, em geral entendida como algo que requer poderes autorreflexivos, e que, portanto, estabelece uma diferença entre vida humana e vida animal – é movida menos por uma reflexão racional do que pelo medo da morte e pela vontade de viver. A culpa, portanto, contesta o antropocentrismo que com tanta frequência endossa considerações sobre os sentimentos morais, instituindo, em vez disso, o *anthropos* como um animal em busca da sobrevivência, mas cuja capacidade de sobrevivência se dá em função de uma sociabilidade frágil e negociada.⁷⁶

⁷⁵ Loizidou, *Judith Butler*, p. 155, tradução nossa.

⁷⁶ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 75.

A fúria queer se inscreve nesse campo da negociação ético-política da vida, recusando-se a matar para viver, e buscando, ao contrário, fazer da vida comum um lugar de luta e coabitação contra a violência que a norma impõe. Por fim, essa concepção de precariedade está ancorada numa ontologia social/relacional do humano. Butler nos lembra: "Somos desfeitos uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós."⁷⁷ Reconhecer a precariedade como condição compartilhada, mas vivida de forma desigual, é o primeiro passo para uma política que enfrente não apenas as formas atuais da dominação, mas também as nostalgias perigosas que querem restaurar a exclusão como norma.

Diante disso, para Butler, é indispensável considerarmos que:

Uma ontologia social diferente teria de partir dessa condição compartilhada de precariedade para refutar aquelas operações normativas, predominantemente racistas, que decidem de antemão quem é considerado humano e quem não é. A questão não é retomar o humanismo, mas aceitar a animalidade humana e a precariedade comum. Talvez essa característica de nossas vidas possa se tornar a base para os direitos de proteção contra o genocídio premeditado e as formas fatais de negligência nacional e internacional e de abandono de populações precárias. Afinal, nossa interdependência nos constitui como mais do que seres pensantes, como seres sociais e corporalizados de fato, vulneráveis e passionais; nosso pensar não chega a lugar nenhum sem o pressuposto dessa interdependência.⁷⁸

Ao dizer que "embora possamos sentir de maneira legítima que somos vulneráveis em algumas circunstâncias e não em outras, a condição da nossa vulnerabilidade em si mesma não é mutável",⁷⁹ Butler nos convoca a não esquecer que, por mais que as circunstâncias variem, a vulnerabilidade é constitutiva da vida humana, e é nesse reconhecimento que a fúria queer encontra seu fundamento ético e político.

A precarização nostálgica não é apenas uma condição econômica ou material, mas uma dimensão profundamente relacional e normativa, na qual certas vidas são sistematicamente privadas de proteção, reconhecimento e possibilidade de florescimento. A precariedade queer, nesse sentido, é distribuída de forma desigual e sustentada por quadros que regulam o que conta como vida vivível. Assim, os corpos queer, já marcados pela morte social, vivem sob constante ameaça de despossessão, e sua resistência se dá justamente pela exposição dessa vulnerabilidade imposta como um campo de disputa política.

5. Conclusão

Em outra ocasião, argumentei que a condição de "'não enlutável' funcionaria como um marcador biopolítico da abjeção",⁸⁰ ou seja, como um dispositivo que separa vidas passíveis de serem choradas daquelas cujas perdas sequer são reconhecidas como tal. Essa formulação me colocou diante de um dilema ético-político profundo: quais formas de mobilização ético-política podem, de fato, responder à violência que estrutura esse regime de distinções?

⁷⁷ Butler, *Vida Precária*, p. 30.

⁷⁸ Butler, *Caminhos Divergentes*, p. 176.

⁷⁹ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 164.

⁸⁰ Kachenski, *Narrativas visuais do biopoder*.

A filosofia política de Judith Butler tem sido, nesse sentido, um campo fértil de elaboração crítica para as inquietações que atravessam minha pesquisa. Pensar com Butler tem me permitido vislumbrar uma reflexão sobre a existência e a persistência de corpos queer em alianças como modos de resistência à precarização normativa, resistência essa que não precisa necessariamente ser expressa por meio de estratégias que demandem uma revolução direta, mas assentada na força da não-violência como vínculo ético-político que assume nossa interdependência radical. A fúria, nesse contexto, pode ser compreendida como uma força insurgente e emancipatória, desde que articulada à expansão das possibilidades de vidas vivíveis, e não à sua negação.

Quando corpos queer em alianças acionam a fúria, não o fazem como resposta meramente reativa, mas como gesto afirmativo de pertencimento e de recusa do apagamento. Trata-se de uma fúria que constrói mundos, que exige luto, que reivindica reconhecimento e que confronta os regimes que silenciam, esquecem ou matam. Essa fúria não é um fenômeno moderno; ela tem raízes antigas, remontando à tragédia grega, onde afetos intensos frequentemente encenam a fratura entre o desejo ético e a lei da cidade. Judith Butler, em sua leitura de Antígona, identifica nessa figura trágica a encarnação inaugural da fúria queer: aquela que, diante da proibição de lamentar, insiste no luto como forma de justiça, mesmo à custa da própria vida. Antígona não apenas desafia o decreto estatal, mas subverte as categorias normativas de parentesco, gênero e humanidade. Sua fúria não é apenas desobediência, mas uma crítica encarnada às estruturas que definem quem merece ser chorado e quem deve ser esquecido.

O verdadeiro risco ético, no entanto, aparece quando a fúria é capturada por forças reacionárias, quando é instrumentalizada como dispositivo de restauração violenta de normas excludentes. Aqui se evidencia o que Butler denomina fúria nostálgica: um afeto que não emerge da exclusão, mas do ressentimento e da perda simbólica de privilégios, e que se volta contra a pluralidade para reinstaurar hierarquias. Há uma melancolia que paira no ar, uma recusa em elaborar a perda do privilégio, que, como sugere Judith Butler, se converte em melancolia normativa, onde os grupos hegemônicos se fixam na dor da perda simbólica de sua centralidade, transformando-a em ressentimento e reação política violenta.

Essa forma de fúria atua diretamente na precarização das vidas já vulnerabilizadas, reinscrevendo certos corpos na condição de não enlutáveis e, portanto, reforçando sua abjeção no campo biopolítico da exclusão social. É nesse ponto que a distinção entre fúria queer e fúria nostálgica se torna crucial, sobretudo quando nos propomos a pensar alianças e resistências no campo do inumano, onde corpos são desumanizados, mas seguem lutando por existência.

A fúria queer, neste horizonte, não é destrutiva, mas produtiva: ela milita pela ampliação das condições materiais e simbólicas que sustentam vidas vivíveis. Em contraste, a fúria nostálgica atua como artifício regressivo que restringe o campo do humano, lançando certas vidas de volta à zona do indesejável, do descartável, do abjeto. É importante lembrar que o sentimento de indignação diante de contextos injustos — como guerras, fome, pobreza ou negligência política — frequentemente produz raiva e fúria. Como vimos na história da AIDS, esse sentimento foi intensamente vivido por comunidades queer, cujas vidas eram tratadas como descartáveis e, portanto, não enlutáveis. O mesmo padrão se repete em contextos onde a vida é precarizada a tal ponto que sequer se reconhece sua

perda. É precisamente aqui que reside a importância da fúria queer: uma força que busca desfazer o marcador biopolítico da abjeção, tornando visíveis e dignas de luto aquelas vidas que historicamente foram condenadas ao esquecimento. Essa diferenciação não apenas ressignifica o papel dos afetos na política, mas também me leva a reconsiderar os sentidos das lutas dos viventes. A fúria, longe de ser um afeto a ser descartado, pode ser um instrumento crítico e criador — desde que orientado por uma ética da coexistência, da não violência e da pluralidade radical.

Referências

- BERNINI, Lorenzo. *Queer Theories: an introduction*. London: Routledge, 2021.
- BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BUTLER, Judith. *A reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022c.
- BUTLER, Judith. *A Vida Psíquica do Poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022d.
- BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- 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. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: N1edições, 2019a.
- BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. São Paulo: Unesp, 2022a.
- BUTLER, Judith. *Desposseção: o performativo na política*. São Paulo: UNESP, 2024.
- BUTLER, Judith. Fury and Justice in the Humanities. *Classical Antiquity*, v. 42, n. 1, pp. 1–18, 2023.
- BUTLER, Judith. Levante. In: DIDI-HUBERMAN, G. [Org.] *Levantes*. São Paulo: SESC, 2017b.
- BUTLER, Judith. On rage and grief. [Entrevista/Vídeo]. Critical-Theory.com, 2014. Disponível em: <http://www.critical-theory.com/watch-judith-butler-on-rage-and-grief/>.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019c.
- BUTLER, Judith. *Que mundo é este?: uma fenomenologia pandêmica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022b.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CRITCHLEY, Simon. *Tragedy, the Greeks, and us*. New York: Pantheon Books, 2019.
- KACHENSKI, Iverson Custódio. Narrativas visuais do biopoder: o não-enlutável como marcador biopolítico da abjeção paranaense materializada no racismo-LGBTfobia (de 2019 a 2023). 2024. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Florianópolis, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/259969>.
- LOIZIDOU, Elena. *Judith Butler: ethics, law, politics*. London: Routledge, 2007.
- LORDE, Audre. The uses of anger: women responding to racism. In: LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: Ten Speed Press, 2007.

RODRIGUES, Carla. *O Luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

TELÒ, Mario. *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*. New York: Bloomsbury Academic, 2024.

ZAHARIJEVIC, Adriana. *Judith Butler and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.