



Revista Comunicação Midiática

ISSN: 2236-8000

v.17, n.2, p.10-27, jul-dez 2022

**Do ódio político à não violência como força: uma reflexão a partir de
Judith Butler**

**Del odio político a la no violencia como fuerza: una reflexión a partir de
Judith Butler**

**From political hatred to non-violence as a force: a reflection based on
Judith Butler's thinking**

Ângela Cristina Salgueiro Marques

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil)

Doutora em Comunicação Social pela UFMG. Autora de *Apelos solidários* (2017), com Angie Biondi; *Diálogos e Dissidências: Foucault e Rancière* (2018), com Marco Prado; *Ética, Mídia e Comunicação* (2018), com Luís Mauro Sá Martino. Organizou *Vulnerabilidades, justiça e resistências nas interações comunicativas* (2018). Tradutora de *O método da cena* (2021), de Jacques Rancière.
angelasalgueiro@gmail.com

Luís Mauro Sá Martino

Faculdade Cásper Líbero (São Paulo, Brasil)

Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. Pesquisador bolsista do CNPq. Autor de *Métodos de Pesquisa em Comunicação* (2018), *Teoria da Comunicação* (2009), *Comunicação e Identidade* (2010) e *The Mediatization of Religion* (2016). Publicou, em coautoria com Ângela Marques, *Ética, Mídia e Comunicação* (2018) e *No caos da convivência* (2020).
lmsmartino@gmail.com

RESUMO

Qual a força da não violência diante do ódio político? A crescente onda de manifestações contra a democracia e ataques a grupos vulnerabilizados indicam a necessidade de discutir as premissas desses fenômenos como condição para lidar com eles. Este texto delinea alguns aspectos das relações entre o ódio como política e as potencialidades de sua neutralização a partir da não violência, tomando como referência o pensamento de Judith Butler, em diálogo com outras autoras e autores. O argumento se desdobra em três partes: (1) a emergência do ódio como categoria política, materializada em discursos nas redes sociais e na agressão se sustenta sobre (2) uma concepção distorcida de alteridade, formada pela invisibilidade do rosto do outro (3) recuperado pela performatividade organizada de uma não violência ativa.

Palavras-chave: Ódio político; Não violência; Judith Butler; Mídia

RESUMEN

¿Cuál es la fuerza de la no violencia frente al odio político? La creciente ola de manifestaciones contra la democracia y ataques a grupos vulnerables indican la necesidad de discutir las premisas de estos fenómenos como condición para enfrentarlos. Este texto esboza algunos aspectos de la relación entre el odio como política y las potencialidades para su neutralización a partir de la no violencia, tomando como referencia el pensamiento de Judith Butler, en diálogo con otros autores. El argumento se desarrolla en tres partes: (1) la emergencia del odio como categoría política, materializada en los discursos de las redes sociales y la agresión se fundamenta en (2) una concepción distorsionada de la alteridad, formada por la invisibilidad del rostro del otro (3) recuperada por la performatividad organizada de una no violencia activa.

Palabras clave: Odio político; N violencia; Judith Butler; Medios de comunicación

ABSTRACT

What is the strength of non-violence in the face of political hatred? The growing wave of demonstrations against democracy and attacks on vulnerable groups indicate the need to discuss the premises of these phenomena as a condition for dealing with them. This text outlines some aspects of the relationship between hate as a policy and the potential for its neutralization based on non-violence, taking Judith Butler's thought as a reference, in dialogue with other authors. The argument unfolds in three parts: (1) the emergence of hate as a political category, materialized in discourses on social networks and aggression is based on (2) a distorted conception of otherness, formed by the invisibility of the face of the other (3) recovered by the organized performativity of an active non-violence.

Keywords: Political hatred; No violence; Judith Butler; Media

Introdução

Entre 2004 e 2009, Judith Butler elabora uma intensa reflexão sobre vulnerabilidade, guiando-se pelos acontecimentos que se seguiram ao atentado do 11 de setembro de 2001. O principal argumento por ela sustentado é o de que nossa exposição ao outro não configura apenas uma vulnerabilidade ontológica, mas também uma vulnerabilidade social, que abrange a interdependência criada em uma infraestrutura complexa de bens materiais e relações sociais capazes de assegurar uma vida vivível (que não se descola das imposições e controles exercidos pela biopolítica neoliberal, enfrentando-a e resistindo a ela). Assim, em *Vida precária* ([2004] 2019); *Relatar a si mesmo* ([2005] 2015) e *Quadros de Guerra* ([2009] 2015), *Caminhos divergentes* ([2012] 2017) e *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018), a autora destaca os diferentes modos como a alteridade se faz presente em nós, nos despossui de nós mesmos, exerce sobre nós uma interpelação, um chamado ético à responsabilidade, demandando uma ética da não violência enquanto afirmação e prática, isto é, distante de qualquer passividade.

A alteridade radical não se reduz, segundo Butler (2017; 2021), à apreensão pelo conceito e pela representação: ela se avizinha de nós, nos endereça seu sofrimento e aguarda uma resposta, mas sem jamais se deixar capturar. Transparece nesses escritos de Butler uma busca por construir uma reflexão ética que tensiona a necessidade de normas e regras que regulam a vida coletiva, e a preemência de considerarmos as singularidades, vulnerabilidades e afetos que caracterizam o contato radical com a alteridade. Ela afirma que a não violência não se confunde com um princípio universal, mas é uma reivindicação, um apelo que reconhece a existência de vínculos sociais e que precisa de condições para ser ouvido, sentido e respondido com justiça. Ao mesmo tempo, ela nos apresenta a necessidade de transformarmos o conjunto de normas que nos orienta, alterando os contextos nos quais os sujeitos podem ser interpelados.

A reivindicação da não violência, de consideração do valor e da dignidade de cada forma de vida, é formulada hoje em condições de extrema desigualdade e do enraizamento de afetos aniquiladores da diferença. Segundo Butler (2015), a maneira como vamos apreender e responder esse apelo ético depende de como ele é formulado e enquadrado, de quais afetos são mobilizados na produção e na receptividade de quadros de sentido. E esses enquadramentos estão pautados por um ódio político que assume a forma de uma política do ódio¹. É assim que a força da não violência está também voltada para como “descobrir e apoiar modos de representação e aparência que permitam que a reivindicação de vida seja feita e ouvida (nessa perspectiva, mídia e sobrevivência estão relacionadas)” (Butler, 2021, p.254).

A dimensão do ódio político dentro do circuito de produção da mídia é questionado por Costa (2020, p.24): “Até que ponto a escalada do ódio não está a ser puxada pela manivela dos interesses na captura da atenção e das emoções a favor de maiores lucros e dinâmicas de *clickbait*, que interessam a todo o tipo de empresas e operadoras de plataformas digitais?”

As redes sociais parecem ser onipresentes quando se fala do ódio político como estratégia de poder. Não por acaso, as plataformas mais populares parecem apresentar a maior quantidade de problemas e questões referentes a isso, sobretudo na medida em que a regulamentação se apresenta como um problema delicado em vários países. Vários autores sugerem que o discurso do ódio político encontra variadas formas de adaptação, mantendo seu conteúdo nas diversas redes – vejam-se os trabalhos de Suciú e Mocofan (2021), Al-Rawi (2021), Silva (2021), Rajan e Venkatraman (2021) ou Nizamuddin (2021), dedicados à

especificidade de cada espaço virtual, mas sublinhando o ponto comum da presença do discurso de ódio endereçado à imaginário político que atua para manter o ódio apenas em sua fixidez repetitiva e recidiva.

Em um contexto de crescente violência política, da ascensão do ódio como categoria do ato político e da exclusão como prática, visível ou velada, de governos, a reflexão sobre a intersecção entre esses elementos se afirma tanto mais premente quanto mais se nota a escalada de fenômenos nela pautados.

Neste texto, discutem-se alguns elementos acerca dessa proposta ética de Judith Butler, considerando o entrelaçamento que ela procura fazer principalmente entre vulnerabilidade, desposseção, interpelação e rosto. A referência se dirige à proliferação de discursos de ódio, às vezes respaldados ou mesmo incentivados por governos, partidos ou instituições. O fenômeno, ao que tudo indica, tem alcance mundial, e parece se constituir em um problema para além da polarização política interna deste ou daquele país, embora exemplos pontuais possam ser localizados em situações específicas.

O texto se desenvolve em três eixos principais: situa-se (1) um delineamento do ódio como categoria política, reforçado por circuitos de desinformação no âmbito das mídias digitais para trabalhar, na sequência, (2) a violência como performatividade do ódio político – e a (3) potência política da não violência como afirmação e como “luta dinâmica com e contra a agressão”, a partir de Butler (2021, p.241).

O ódio como categoria política

A definição do ódio como política é uma característica associada, sobretudo, aos Estados totalitários. Há, evidentemente, elementos desse fenômeno também nos governos autoritários, e mesmo nos estados democráticos é possível encontrar traços desse tipo, geralmente neutralizados dentro de uma perspectiva de institucionalização e reconhecimento de direitos comuns como elemento restritivo de uma exposição mais ampla de discursos pautados pelo ódio.

No entanto, os anos recentes vêm mostrando um crescimento exponencial da presença desse tipo de discurso no âmbito de regimes democráticos, bem como a dificuldade da democracia em lidar com um volume inédito de manifestações de intolerância, às vezes ligada a elementos do campo político (Kiffer; Giorgi, 2019) – paradoxalmente, eleitos mediante as práticas democráticas que criticam –, e amplificadas no ambiente das mídias digitais.

A política de ódio, ou seja, o ódio transformado em uma prática institucional e social que alimenta códigos morais de avaliação e valorização desigual das vidas (Butler, 2019), se volta, em muitos casos, contra a própria democracia, colocando-a sob suspeita, seja em termos de legitimidade de sua ação, seja, em termos mais amplos, como regime constituído (Rancière, 2014). A escalada da manifestação de discursos de ódio em regimes democráticos, seja direcionado contra grupos historicamente minorizados, seja contra a própria democracia, está longe de ser um problema isolado ou local, e parece demandar esforços do Estado, em vários países, no sentido de criar leis e regulamentações que, ampliando a responsabilização pelos discursos de ódio, procuram mantê-lo fora da esfera da política.

A questões acima mencionadas, destacadas por várias autoras e autores, como Enarsson e Lindgren (2019), Alkiviadou (2019) ou He (2020), trabalhando a partir da realidade de diversas nações, mostram a existência de um impasse comum: a definição a respeito dos limites entre liberdade de expressão, considerada como um dos pilares do sistema democrático, e a política do ódio como elemento presente nas discussões sobre assuntos de interesse público.

A fundamentação, nos dois casos, reclama para si não apenas uma proposta, mas também o direito de sua implementação pela força diante de uma derrota em termos eleitorais; o aspecto contratual de fundamentação do social é deixado de lado em prol da unilateralidade de uma disposição que se apresenta como a “verdade”, transformando o debate entre pontos de vista, fundamental para o sistema democrático, em um conflito no qual não se trabalha a partir da deliberação de validade de um conjunto de valores a partir dos quais se poderia construir algo em comum, mas à redução de todo o espectro das discussões democráticas a valores básicos, apresentados de maneira simples – quando não simplista – em termos de uma disputa entre o “bem” eo “mal”.

Observa-se uma redução da dimensão política de debates de propostas e projetos para uma valoração não ética, mas moralizante, de princípios pautados nas preferências e convicções de grupos em detrimento da procura de um bem comum. Para Galinari (2020, p.1725), a alteridade a quem se odeia é entendida como “uma espécie de ‘agente do mal’, que vai se apoderar do meu lugar de privilégio ou, até mesmo, atuar em prol da minha destruição”.

A tomada do espaço público por um conjunto de discursos de ódio despolitiza esse espaço, reduzindo sua ordem de atuação como lugar de possibilidade de construção de um comum – na medida em que os vínculos de comunidade parecem ser igualmente reduzidos – e transformando qualquer debate em uma luta na qual o fundamento é erigido e apresentado como único discurso possível, sem possibilidades de concessões, negociações e acordos com vistas a algum tipo de entendimento; a redução de qualquer debate a um princípio fundamental está ligado, de um lado, ao sentido de “polarização” (termo discutível em sua capacidade de, efetivamente, dar conta de um fenômeno multifatorial) entre dois grupos, e, de outro lado, ao sentido de atribuição de valores básicos – o “bem” eo “mal” novamente – a cada um deles.

Esse tipo de redução invalida um dos princípios fundamentais de constituição do espaço público enquanto lugar de debates, o reconhecimento do outro como adversário legítimo com quem se disputa uma posição, não como inimigo com ao qual se apresentam as opções de conversão ou eliminação. Ao caracterizar o outro como “mal”, no limite, invalida-se a possibilidade de existência de qualquer experiência de debate democrático, uma vez que um de seus fundamentos, o reconhecimento inicial de igualdade entre todas as pessoas participantes, é questionado: não há debate possível entre o “bem” e o “mal”, e a política daí decorrente assinala um direcionamento no exato sentido de diminuição de qualquer projeto em comum, substituído pela tentativa de imposição daquilo que é considerado como o “certo” – na visão, evidentemente, de seus próprios partidários.

A transformação do adversário em inimigo parece se afirmar, mesmo no âmbito mais superficial, como uma das características das disputas políticas contemporâneas, ao menos nas chamadas “democracias ocidentais” e regimes de governo dela derivados (Mouffe, 1992).

Vale, por isso mesmo, observar brevemente essas duas expressões – adversário e inimigo – em termos de sua condição nominal enquanto categorias do político.

Em sua origem, a palavra “adversário” se refere ao latim *adversus*, “junto com” (*ad*) um determinado lado (*versus*) ou, de maneira um pouco mais livre, “aquele que está do outro lado”. Note-se aqui uma perspectiva topológica: o adversário é quem está em uma posição diferente, mas não necessariamente desigual em termos de uma valoração que não se pautem no elemento espacial; estar do outro lado não implica uma relação de hierarquização, mas de posicionamento e possível disputa, mas em uma horizontalidade presumida – só se pode estar do outro lado quando se reconhece a possibilidade e a existência de mais de uma perspectiva.

Por seu turno, “inimigo” presume uma valoração consideravelmente intensa, sobretudo quando se observa sua formação como o negativo imediato de “amigo”. Embora possa ser considerada, inicialmente, uma categoria voltada ao afeto presente nas relações pessoais, é importante observar a amizade como uma categoria política, pautada sobretudo na existência de um vínculo profundo de confiança entre as pessoas amigas.

O sentido da amizade, recorda Ortega (2014), implica um elemento político de confiança, reciprocidade de ações valoradas como positivas pelas pessoas envolvidas, e o sentido desse tipo de ação deriva, em boa parte, das condições de vinculação das pessoas em relação de amizade. Em sua origem latina, a *amicitia* era um poderoso sentimento que operava no sentido de fundamentar ações pautadas em uma intensidade da ligação entre duas pessoas. Para Ortega, a amizade pode se transformar num meio de reinvenção das relações políticas, de modo que “ante uma sociedade que limita e prescreve as formas de relacionamento, a amizade seria a experimentação de novas formas de sociabilidade” (2014, p.13). A amizade exige novas imagens e metáforas para o ser-em-comunidade, redefinindo as condições agonísticas de articulação das diferenças² e transformando formas fixas de sociabilidade, principalmente aquelas que consideram os “estranhos” como inimigos, como geradores da desordem e do medo. A solidariedade que acompanha o vínculo da amizade, prepararia, dessa forma, o caminho para que formas de vida até então desprezadas encontrem espaço na comunidade.

A política definida a partir do discurso de ódio opera na contínua transformação do adversário em inimigo. Trata-se de um deslocamento de categoria do político, retirado de seu aspecto inicial enquanto tomada de posições – e sua conseqüente discussão – com vistas a algum tipo de ação resultante de um entendimento e direcionado para o terreno da intensidade das valorações éticas pautadas no afeto e na emoção: não se discute com quem se considera “mal”; busca-se a conversão, na melhor das hipóteses, ou a eliminação, na pior.

Seria ingênuo supor a inexistência de uma oposição pautada em valores e afetos no âmbito das relações entre adversários – a própria ideia de discussão no ambiente público prevê algo desse tipo de movimento de ambos os lados, com o acionamento de perspectivas valorativas e afetivas. Nesse sentido, Sy e Lopresti (2022, p.605) identificam que, no âmbito de uma política da emoção, ao se falar em medo, “a referência não é pessoal, mas, antes, o medo político, que gera um tipo de ansiedade referente a um perigo apresentado como capaz de afetar o bem-estar coletivo”. E enumeram, entre eles, a insegurança, decadência moral, o colapso de sistemas de saúde e da economia: enquanto o medo pessoal não vai além de quem o sente, o medo político é projetado ao coletivo, na relação com as outras pessoas.

Espera-se, no entanto, que o debate entre adversários se pautar também no reconhecimento mútuo desses valores, bem como do direito de expressá-los; sua complexidade e variedade se afirmam igualmente como pontos de contato, na medida em que a partir da visão do outro como um adversário dotado das mesmas qualidades, potências e limites. A diferença se faz no reconhecimento de algum terreno comum, forma de perceber a disputa como pertencente ao mesmo espaço discursivo.

Esse tipo de procedimento parece requerer, como premissa, a ignorância voluntária das características da alteridade, evitando contatos que tivessem a potência de revelar a face de um rosto³ humano presente no outro; a conflagração demanda a eliminação desse rosto enquanto potência política, substituindo-o pelo imaginado ao qual se atribui todo o tipo de elemento negativo – o outro, o abjeto, o estranho, o estigmatizado. Innocent, Taiwo e Ajiboye (2020, p.13) indicam que “os discursos de ódio também têm implicações para condicionar um viés cognitivo contra pessoas e instituições do grupo externo, levando assim a desvios da racionalidade padrão que podem iniciar e exacerbar emoções de ódio intenso, vitimização e ataques violentos em massa”.

Talvez não seja coincidência a possibilidade de estabelecer correlações entre ódio e desinformação: para odiar o desconhecido é necessário mantê-lo, ainda que de maneira inconsciente, como desconhecido. Isso não significa simplesmente não conhecer, mas aprender seletivamente sobre a alteridade, mantendo um desconhecimento voluntário.

É nesse sentido que o ódio, em termos contemporâneos, não é necessariamente fruto da ignorância, mas da desinformação; enquanto a primeira representa uma falta involuntária de conhecimento, a segunda representa uma busca voluntária pelo não-saber a partir de uma paradoxal procura por informações que reforçam convicções, eliminando de antemão qualquer ameaça às próprias perspectivas – o ódio como categoria política se transformando na performatividade da violência.

A violência como performatividade do ódio político

Pergunta Butler: quem é você e como se forma em relação ao outro? Em *Vida Precária*, convida a pensar, diante do crescimento da violência no mundo, naquele que conta como um ser humano, o que é entendido como vida, e, principalmente, quais vidas são passíveis do sentimento de luto. A necessidade de viver o luto como ponto de partida para seguir em frente é destacada por Freud (2015 [1918]) em um texto escrito diante do horror da I Guerra. Para ele, o luto é um processo psíquico necessário para vivenciar a perda, trabalhar com a experiência da dor e assumir o sentido de uma ruptura com algo que não existe mais: o trabalho do luto é um momento de encontro entre o paradoxo de seguir existindo diante daquilo que se foi, mas era parte constitutiva de si, em qualquer esfera de atuação.

Nesse sentido, toda perda é passível de algum luto, e a perda de uma vida se destaca pela intensidade do vínculo, pela proximidade e reiteração de uma fragilidade tanto mais reconhecida como universal quanto mais é negada e atribuída a uma alteridade. Esse processo não está, nem de longe, separado de suas condições sociais, e isso conduz à pergunta de Butler a respeito de quais vidas podem ser consideradas vulneráveis, quais alteridades podem ser definidas como frágeis e, portanto, com uma maior predisposição ao desaparecimento sem luto, posto que não são reconhecidas como dignas de tal.

A perda destituída de luto se constitui como um ato de violência: não poder chorar a perda, não poder questionar o momento da separação, tornar-se alheio à própria dor a partir de uma visão externa se apresenta como uma maneira de atravessar a formação da própria identidade de indivíduos e grupos, de violar todo um processo psíquico no qual a vivência do desaparecimento de outrem é um primeiro passo para lidar com ela.

Em um nível inicial, seria possível reconhecer indícios desse processo até em certa obrigação de ter uma atitude positiva constante, na qual o indivíduo, diante de uma situação evidente de perda, é levado a uma desconstrução semântica do luto frente a um discurso público de posituação (apenas a título de exemplo, nas redes sociais, “agradecer os aprendizados” em uma organização da qual a pessoa foi desligada, ou se mostrar motivada pelas “novas oportunidades” ao perder o emprego).

O regime político do luto, a distinção entre quais vidas são enlutáveis se define como possibilidade diante de categorias presentes e em plena circulação no âmbito do social – a partir, por exemplo, do anonimato decorrente do uso de números nas notícias sobre violência: a perda do rosto de outrem, invisibilizada a partir da repetição da quantidade, de maneira quase circular, se afirma como condição daquilo que é, em boa medida, o oposto da relação de vínculo com o outro. No fluxo ininterrupto de informações disponíveis nas redes digitais, neutraliza-se a diferença entre a *selfie* de alguém na praia, a arte de um filhote de gato brincando com um novelo de lã e a notícia sobre a morte de alguém, por mais que cada uma dessas instâncias de sentido sejam marcadas por sua própria lógica: neutralizado o aspecto da diferença, chega-se à indiferença diante da vida de outrem, ficando seu processo estético e afetivo restrito à sensibilidade do toque da tela.

Estamos vulneráveis aos outros a tal ponto que o trabalho do luto, da perda nos revela que quando perdemos alguém, não mais sabemos quem somos, nem o que faremos em seguida. Assim, o outro nos desfaz, coloca fora de nós mesmos: a tristeza, assim como a raiva e o amor nos revelam que estamos em um estado constante de desposseção e vulnerabilidade pela exposição, desafiando a noção de que temos controle autônomo sobre nós. Na desposseção, somos para o outro, graças a ele, e ao lado de nós mesmos.

A desposseção não contesta a minha autonomia, mas qualifica tal reivindicação recorrendo à sociabilidade fundamental da vida física, às maneiras pelas quais estamos, desde o começo e em virtude de sermos corpos físicos, já lançados além de nós mesmos e implicados em vidas que não são nossas (Butler, 2019, p.48)

Não por acaso uma sociedade da positividade se caracteriza exatamente por não lidar com a perda, a dor e a tristeza, mas torná-las distantes, lançadas sobre uma alteridade para quem o sofrimento se constitui como enquadramento principal nas representações midiáticas, em imagens recorrentes tornadas mais e mais diáfanos conforme sua repetição incessante, descontextualizadas e voltadas a preencher as expectativas cognitivas estereotipadas do preconceito sobre a alteridade (por exemplo, a “balsa com imigrantes ilegais no oceano”, a “violência no Oriente Médio”, a “miséria” ou “conflito étnico” na África) na qual o principal sentido que se perde é o do outro.

Como recorda Slater (2020), essa relação se reveste de uma especial importância na medida em que, de um lado, desafia uma interpretação unilateral dos fenômenos políticos, e,

de outro, reveste de uma considerável incerteza o cenário das tomadas de decisão e escolhas necessárias ao processo democrático, indicam Lyons e Sokhey (2014, p.2040-2041).

Namkoong, Fung e Scheufele (2012, p.27) recordam que o conjunto das atitudes políticas é dirigido também por fatores emocionais, com diferentes emoções acionando determinados tipos de reflexão e ação em momentos distintos, destacando as “motivações e julgamentos” de cada ocasião.

Gondwe (2020), examinando o debate político na Zâmbia, indica o quanto as manifestações de ódio e violência nas redes digitais são voltadas para “capitalizar o cinismo” na população em geral, procurando destacar tensões e conflitos como estratégia de obtenção do voto – em particular, com a manutenção da situação. Em sentido próximo, examinando discursos de ódio na Nigéria, Ayansola (2021, p.4) destaca o aspecto estratégico presente nessa elaboração política do sentimento, sobretudo na definição de vínculos de grupo. Em suas palavras (2021, p.15), “uma linguagem agressiva é usada para fortalecer a identidade de grupo às custas de quem está fora do grupo”. O outro, excluído, se torna vulnerável.

Como construir a autonomia em tais condições de vulnerabilidade?

Uma noção de autonomia não pode negar a esfera social na qual estamos vulneráveis aos outros sob o risco de negar as condições sociais de nossa constituição autônoma. Condições de sujeição formam as condições de emergência do sujeito individualizado. Há, nesse aspecto, um modo através do qual podemos lutar por autonomia e ainda considerar as demandas que são impostas por vivermos em um mundo de seres fisicamente dependentes e vulneráveis? Com essas questões, Butler parece tematizar a relacionalidade como importante dimensão a ser levada em conta na configuração normativa de nossas vidas sociais e políticas, de modo a não esquecer a interdependência.

Mas há uma violência nessa dependência da alteridade, que se manifesta na exploração do modo como estamos, como corpos, fora de nós mesmos e uns para os outros (Castillo, 2019, p.43). “Cabe refletir que a existência do ‘nós’ (povo) e ‘eles’, e, sobretudo, a atribuição da responsabilidade dos problemas sociais a um dado segmento contrário é, em sua essência, violenta, posto que carrega consigo a ideia de exclusão”, escrevem Severo, Hoefel e Silva (2022, p.77).

Butler estabelece uma ética da não violência que, de saída, é desligada de qualquer noção de passividade, fraqueza ou inação. Segundo ela, “a força da não violência está nos modos de resistência à uma forma de violência que atribui valor diferenciadamente às vidas” (2021, p.201), apostando na definição e redefinição dos arranjos e alianças intersubjetivas para transformar as experiências de aparecimento e consideração públicas. Essa ética requer, primeiramente, o gesto de atentar para a vulnerabilidade dos outros (vulnerabilidade diferenciada – ontológica e social – e alocada diferentemente pelo mundo): podemos avaliar criticamente e opor as condições sob as quais certas vidas são mais vulneráveis que outras, e certas vidas humanas são mais enlutáveis que outras.

Em segundo lugar, a ética da não violência requer que nos perguntemos acerca de quais vidas merecem ser valorizáveis e enlutáveis? A resposta a essa questão está fortemente entrelaçada com a noção de enquadramento.

Em *Quadros de Guerra*, Butler (2015) ressalta que o enquadramento está ligado à formulação de normas, a modos de inteligibilidade que produzem a ideia de humano e tornam os sujeitos elegíveis ao reconhecimento, responsáveis por definir a emergência das categorias de sujeito e colocá-las no âmbito de discussões a respeito de sua legitimidade,

reconhecimento e normatividade. E, nesse sentido, deriva uma perspectiva esboçada originalmente por Goffman (1974) a respeito de alguns problemas do enquadramento: a partir deles, torna-se mais fácil compreender uma determinada situação, mas ao custo da perda de detalhes e nuances – a ideia de compreensão se inverte, como destaca Martino (2021): não se vê primeiro para interpretar em seguida; a interpretação, uma vez formulada, é projetada sobre a situação. Na interpretação de Butler, não precisamos mais entender, apenas julgar.

Um primeiro exemplo aparece através da figura do obituário: falar da morte de alguém, narrar seu desaparecimento a partir da elaboração de sua vida, torna essa uma existência digna de ser notada, preservada dentro de uma memória que, mesmo efêmera, se destaca como registro durante um tempo: é uma vida digna de reconhecimento.

Isso poderia, imediatamente, gerar uma pergunta: qual vida não é? O que é levar uma “vida normal” se não atribuir um status ontológico à redução de toda a complexidade do ser, na intensidade de suas relações sociais, a um conjunto superficial de elementos considerados “iguais” para todas as vidas? Para quem uma vida é “normal” se não no âmbito de lutas pelo uso deste ou daquele enquadramento? Por que uma vida não seria digna de reconhecimento, e seu desaparecimento passível de luto? Há, nesse discurso, um poderoso imaginário em ação a respeito do que conta como “ordinário” em relação a um “extraordinário”, mas essas categorias se desenvolvem a partir de fundamentos raramente tematizados ou explicitados – daí a necessidade de retomar esse tipo de argumento como faz Butler.

Ainda que possamos argumentar que seria impossível escrever obituários para todas essas pessoas, vale perguntar, como o obituário funciona como instrumento por meio do qual o luto é publicamente distribuído com a possibilidade de construir um ícone de auto-reconhecimento de uma nação, uma vida digna de ser notada. Isso pode ir desde a esfera da família (por quem se chora?) até as mais amplas manifestações de Estado (de quem se celebra a memória? Quais datas se preservam?) dentro de uma política da memória que, de certa maneira, não deixa de se apresentar como uma divisão entre as vidas passíveis de rememoração, recordação e reencenação e todo um conjunto de outras, como indicam, por exemplo, Jelin (2016) ou Martino (2022).

Embora, lembrem Buturoiu e Corbu (2020), não exista um consenso a respeito dos efeitos políticos do discurso de ódio e violência, há pontos em comum nos estudos a respeito, sobretudo quando referentes à percepção de quem é atingido por ele. Em um estudo sobre a disseminação do ódio político online, Lee-Won et al. (2020, p.618) assinalam a potencialização de seus efeitos negativos como decorrentes do fato desses discursos atingirem suas vítimas a partir de múltiplas fontes, dificultando sua identificação tanto quanto as possibilidades de resistência. Pesquisas realizadas em diferentes contextos por Johnson, Thomas e Kelling (2021), Arcila-Calderón (2022), Munn (2022) mostram como a reiteração do discurso de ódio e exclusão ressalta a vulnerabilidade de uma alteridade muitas vezes discriminada a partir de uma concepção imaginária, incluindo censuras estéticas e emocionais, recordam Tran (2020) ou Hosek (2021).

Isso, evidentemente, não aparece sempre em um discurso explícito, mas se constitui nas operações através das quais o discurso público é construído, definido e espalhado no ambiente das mídias, sobretudo nas mídias digitais. Nesse sentido, enquadramentos são operações de poder que podem minar ou ativar boas condições de produção de solidariedade, alianças e apoio recíproco. Não por coincidência, espaços midiáticos de

representação também se constituem os movimentos de questionamento, desafio e resistência às políticas de definição de quais vidas merecem ser lembradas e afirmadas, negando a violência pela presença de si mesmas em espaços dos quais seriam histórica e politicamente excluídas – o aspecto da não violência, tratado a seguir.

A não violência como potência e como convocação ética

Em *Quadros de Guerra* ([2009] 2015) e *Caminhos divergentes* ([2012] 2017), trabalham-se três grandes eixos articuladores de sua proposta: norma e vulnerabilidade; redefinição da noção de sujeito e a promoção de alianças proposição de uma noção de reconhecimento pautada pelo enquadramento e por um entendimento de justiça que combina regras universais com o singular apelo feito pelo “rostro”, como entende Lévinas (1980, 2007).

E a definição dessas assimetrias que constituem o mundo em que vivemos está diretamente ligada ao segundo eixo da proposição de Butler, que vincula o conceito de precariedade ao modo como determinados sujeitos e populações “sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte” (Butler, 2018, p.40). Uma proposta ética e justa de reconhecimento social dessas vidas precárias deveria levar em conta não só uma aproximação entre universalidade e especificidade, mas também a necessidade de vocabulários alternativos, fundados na convicção de que “os discursos normativos derivados do liberalismo e do multiculturalismo são inadequados para a tarefa de compreender tanto as novas formações do sujeito quanto às novas formas de antagonismo social e político” (Butler, 2015, p.209).

Butler (2018) se preocupa com uma definição de sujeito e de subjetivação que revele como a produção de alianças é uma mediação vital para a emancipação política. Se considerarmos que muitas das categorias que temos à disposição para nos definir e para definir nossas ações trabalham contra nós e nos desumanizam, seria vital rever o quadro semântico que temos à mão para nomear quem somos e o que queremos.

Ela propõe pensar o sujeito como aquele que produz a si mesmo e ao outro a partir da reiteração de normas, mas que, nesse processo, produz desvios e rupturas. Assim, a mesma fórmula que reproduz as relações de dominação se expõe ao fracasso cada vez que requer ser repetida, pois é na reiteração da norma que se configura a possibilidade de efeitos não previstos. Sob esse aspecto, tanto as normas de gênero quanto às regras jurídicas e institucionais precisam ser revistas à luz do atual processo de subjetivação política, no qual a experimentação de outras formas de “estar juntos”, dão origem a performatividades nas quais “nos vemos fazendo outra coisa, fazendo a nós mesmos de uma maneira que não era exatamente o que tinha sido imaginado para nós” (Butler, 2018, p.38). Não se trata de abolir as normas, mas de flexibilizá-las a ponto de incorporar as singularidades das experiências e manifestações assimétricas da precariedade que torna as vidas desigualmente valorizáveis.

A performatividade cria situações nas quais “o sujeito é menos uma substância distinta do que um conjunto ativo e transitivo de inter-relações” (2015, p.210). Os sujeitos se apresentam, sob esse prisma, a partir da noção de articulações ou coligações (inspiração vinda das reflexões de Laclau e Mouffe, 2015), visto que produzem sentido para suas

existências a partir do que consideram como elementos balizadores de um comum definido a partir da identificação de precariedades e vulnerabilidades partilhadas.

Butler (2015, 2018) destaca que as alianças não se constituem entre sujeitos já formados e não dependem da negociação de reivindicações identitárias, uma vez que podem ser instigadas, por exemplo, por críticas comuns à violência arbitrária, à invisibilidade e cerceamento da participação na esfera pública, à instrumentalização de direitos e às relações de poder coercitivas que dificultam a emancipação e o reconhecimento de sujeitos e grupos.

Isso nos leva ao terceiro eixo que sustenta a reflexão ética de Butler, que se refere à elaboração de uma teoria do reconhecimento social pautada pela crítica às formas de apreensão sensível que tornam certos corpos e certas vidas ilegíveis. Sua concepção de reconhecimento questiona o “enquadramento que silencia a pergunta referente a quem conta como ‘quem’, ou seja, a ação compulsória da norma, ao circunscrever uma vida passível de luto” (Butler, 2015, p.230). Ela afirma que as formas de aparecimento social são reguladas por normas de reconhecimento que definem que apenas alguns tipos de seres podem ser apreendidos como dignos de alcançarem o estatuto de “humanos”.

A preocupação com o aparecimento dos sujeitos está ligada ao modo de sua regulação: um sujeito ou grupo “aparecem” no espaço público quando atendem a normas de reconhecimento hierárquicas e excludentes. Aparecem, portanto, depois de ter atuado sobre eles as imposições biopolíticas que anseiam por apagar as inconsistências e desencaixes que não combinem com o que foi definido e naturalizado como uma “vida vivível”.

Entretanto, Butler argumenta que “modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência têm a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento” (2018, p.50). E o modo como Butler estabelece essa relação é através dos atos de fala, na perspectiva originalmente formulada por Austin (2008).

Quando afirmamos que uma pessoa é vulnerável, nosso proferimento coloca em ação o reconhecimento da vulnerabilidade. Performamos o reconhecimento quando fazemos a demanda. A vulnerabilidade ganha outro sentido quando reconhecida e o reconhecimento tem o poder de reconstituir a vulnerabilidade. Isso não se refere apenas ao que é dito, mas também ao uso estratégico do ódio como fomento de ações políticas, como apontado por Ikeanyibe et al. (2018).

A noção de interpelação em Butler possui dois sentidos distintos, mas intimamente ligados: em *Discurso de ódio* (2021), Butler usa a teoria dos atos de fala de Austin de modo a evidenciar que ela aceita a premissa de que somos constituídos pela interpelação de um outro que está em posição de criar o que nomeia. Quando essa interpelação toma a forma de um discurso de ódio, por exemplo, o sujeito se encontra constituído na designação que o lança em uma posição subordinada.

Interpelar é, portanto, um gesto, um ritual social que, por meio de exclusão e violência, define as condições linguísticas da existência de sujeitos e vidas tidos como dignos ou indignos de valorização e reconhecimento. A interpelação age através de quadros morais que definem e julgam quem é o outro e quem eu sou. Assim, a performatividade de uma interpelação refere-se a uma série de atos (e não de atores) que produz realidades, que possuem o poder de fazer acontecer o que descrevem e/ou interpelam. Como recorda Galinari (2020, p.1717), não faz sentido falarmos em discursos de ódio quando não há um efeito retórico (possível) de exclusão social de algum grupo identitário em situação de vulnerabilidade psicossocial e/ou econômica, ou que atue persuasivamente nessa direção.

Sob esse aspecto, Butler afirma que uma dimensão de nossa vulnerabilidade tem a ver com a exposição à nomeação e às categorias discursivas que nos associam a tipos. Um tipo é uma representação construída por meio do efeito de um discurso (conjunto estável de ideais) sobre nossas ações e auto-entendimento. A performatividade relaciona-se, segundo Butler (1996) ao modo como a linguagem age sobre nós (ser interpelado, chamado de certo nome) e as condições e possibilidades para o agir. Todos somos chamados por nomes, em atos de fala que tecem relações de poder. Muitas vezes um ato de fala atua sobre nós antes mesmo de falarmos e, se assim for, nem sempre podemos falar por nós mesmos.

Sob essa perspectiva, a resistência em uma cena de interpelação não é uma luta entre duas consciências, mas o produto da própria estrutura, uma vez que as normas que tomam forma através de sua reiteração constante passam a proliferar de uma maneira desordenada, surpreendente. Contudo, é passível de crítica a interpretação segundo a qual o momento crítico e subversivo não resultaria de uma ação e uma intencionalidade, mas de alterações do próprio funcionamento da estrutura. Essa abordagem exclui a agência dos sujeitos políticos e de seus gestos criativos, fazendo com que Butler reveja muitas de suas reflexões.

Por exemplo, em *Relatar a si mesmo* (2015, p.70), Butler afirma que a interpelação é o que define o relato que se faz de si mesmo, definindo uma espécie de cena ética, pois “ao fazer um relato si mesmo, o sujeito estabelece ou não uma relação com aquele a quem se dirige seu relato, e as duas partes da interlocução se sustentam e se alteram pela cena de interpelação”. Segundo ela, existe um quadro de referências moral que se dirige ao sujeito (e ele só conhece tal quadro se interpelado), age sobre ele por meio da interpelação e pelo questionamento do outro. Um relato é uma resposta à demanda feita por outro, e ela só se torna concreta quando elaborada a partir da despossessão, ou seja, da expropriação do “domínio protegido” da subjetividade. Esse segundo sentido do conceito de interpelação se entrelaça com a ideia levinasiana de que o rosto é uma espécie de interpelação ética a nós: o rosto fala e somos intimados a uma resposta, ao acolhimento e escuta de outrem, totalmente distinto de mim; somos chamados à responsabilidade, não somente sobre o que fazemos, mas também diante do mal que lhe venham infligir.

Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro. (Butler, 2019, p.174)

A dignidade do ser humano é construída por meio de um olhar que escuta o rosto. Contemplar o rosto que nos alcança através de uma imagem ou representação midiática significa estabelecer com ela uma relação de implicação, de afetação e de interpelação que nos torna disponíveis à escuta e à reciprocidade, instaurando uma via de acolhida do outro, sem reduzi-lo a si mesmo. Mas a violência do ódio político opera na produção do rosto que nos alcança via enquadramentos midiáticos: rostos produzidos a serviço da guerra, silenciados em seu luto ou em suas perdas, rostos prontos para identificação ou desidentificação, despotencializados em sua capacidade de demandar uma resposta não violenta. “Nesse caso não podemos escutar o rosto através do rosto, pois ele mascara os sons

do sofrimento humano e a proximidade que poderíamos ter com a precariedade da vida” (Butler, 2015, p.27).

Enquadramentos midiáticos direcionados pelo ódio político revelam como “esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem o que será ou não será humano, o que será uma vida digna de ser vivida, o que será uma morte dolorosa” (Butler, 2019, p.177). Ao mesmo tempo, tais esquemas podem não oferecer imagens, nomes ou narrativas, apagando e tornando inaudíveis qualquer existência ou forma de vida e seus apelos.

Nesse sentido, a exposição e o aparecer do corpo e do rosto são capazes de tensionar enunciados e modos/cenas de enunciação, nos revelando uma potencialidade política de desidentificação e ruptura. Práticas de resistência e transformação associadas à força da não violência visam “estabelecer maneiras públicas de ver e ouvir que possam responder ao grito do humano dentro da esfera da aparência” (Butler, 2019, p.178). As rupturas são várias, ocorrem em diferentes escalas, mas todas produzem questionamentos diante das formas gerenciais e biopolíticas que emudecem o rosto e invisibilizam as vozes que demandam escuta.

Considerações finais

Na proposta de Judith Butler, a não violência atua como força e não como princípio ou norma universal a ser aplicada em nome da preservação da ordem em situações nas quais formas de ódio político atuam. O apelo ético produzido pela reivindicação de não violência requer que pensemos acerca das condições nas quais podemos, de fato, escutá-lo e nos tornar receptivos à experiência da diferença a ponto de respondê-lo com justiça. Vimos que nossa escuta e nossa resposta estão diretamente ligadas aos enquadramentos morais de avaliação e validação das formas de vida. Contudo, não se trata de substituir enquadramentos desvalorizantes por outros que valorizam as vidas de maneira pretensamente igual. Para Butler, a prática da não violência precisa ser realizada em uma cena de aparecimento na qual não está em questão as condições violentas de produção de alguém, mas a forma como cada um tem de assumir a responsabilidade de viver uma vida interdependente e capaz de contestar os poderes e normas que interferem nessa elaboração.

A cena de aparecimento envolve a compreensão de como sujeitos em situação de vulnerabilidade enunciam suas demandas, expondo e endereçando demandas de apoio, mas não no sentido de “eliminar” o que a ordem hierárquica aponta negativamente como “precariedade”. O aparecimento político em espaços públicos não apenas coloca as próprias normas sociais em xeque, mas também a própria significação socialmente compartilhada das representações da vulnerabilidade.

Esse processo do aparecer diante do outro leva em conta a exposição dos corpos individuais e coletivos e a expectativa de uma resposta que reafirme a constituição relacional e dependente de alianças que podem ser estabelecidas entre sujeitos plurais. “O aparecimento não é um momento necessariamente morfológico, quando o corpo se arrisca a aparecer não apenas para falar e para agir, mas também para sofrer e comover, para engajar outros corpos, para negociar um ambiente do qual se depende” (Butler, 2018, p.175). Sob esse aspecto, deter a política do ódio requer investimento em reformas institucionais, econômicas, sociais, éticas e morais; mas também envolve a afirmação de condições de interdependência e valorização

da vulnerabilidade compartilhada como diretriz por meio da qual nos tornarmos sensíveis à escuta dos rostos diante dos quais a não violência deveria surgir como resposta apropriada.

Recebido em: 9 fev. 2023

Aceito em: 20 mar. 2023

1. Kiffer e Giorgi (2019, p.71) argumentam que há afecções políticas necessárias à luta contra o aniquilamento, a necropolítica e a destruição das vidas consideradas descartáveis. Para eles, os vínculos relacionais que sustentam o comum não se restringem a um imaginário pacificado, que apresenta a empatia e a busca de uma perspectiva generalizada para o julgamento moral como soluções isentas de afetos ligados à violência. Assim, de um lado, existem ódios políticos importantes para a luta por justiça, pois eles agem “como recusa ou não aceitação; como modo de questionar as unificações que nunca nos contemplam”. Neste artigo, assumimos que o ódio político em Butler (2021, p.256) se aproxima de uma política do ódio, de uma forma de violência institucional e social que será enfrentada pela força da não violência: “uma luta social e política para tornar a raiva articulada e efetiva”. Informações adicionais sobre a agressão ao adolescente: Disponível em: <<https://capricho.abril.com.br/comportamento/video-do-assassino-de-george-floyd-espandando-menino-negro-e-encontrado>>. Acesso em: 18 abr 2022.

2. “Somente essa dinâmica, esse agonismo (desafio e incitação recíproca), essa disposição a nos deixarmos questionar em nossas crenças e ideais, a modificarmos nossas opiniões através do relacionamento com o amigo, constituem a base de uma amizade para além da reciprocidade, do parentesco, da incorporação do outro” (Ortega, 2014, p.81).

3. O conceito de rosto em Lévinas não se confunde com a face humana e é descrito como forma de “aparência”, exposição íntegra, sem defesa, abrindo-se para a perspectiva da transcendência, sem deixar-se confundir com aquele que está além. Lévinas aposta na definição do rosto como expressão da vulnerabilidade do existente (como demanda ética endereçada ao outro), descrevendo sua manifestação como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. Assim, o rosto não se configura só como o que nos é ofertado à visão, mas é, sobretudo, uma voz, um clamor que permanece em devir no parecer incapturável do outro que se dirige a nós. (Martino; Marques, 2019)

Referências

- AL-RAWI, Ahmed. Telegramming Hate: Far-Right Themes on Dark Social Media. **Canadian Journal of Communication**, v.46, n.4, 2021, p.821–51.
- ALKIVIADOU, Natalie. Hate speech on social media networks: towards a regulatory framework? **Information and Communication Technology Law**, v.28, n.1, 2019, p.19-35.
- ARCILA-CALDERÓN, Carlos et al. Hate speech and social acceptance of migrants in Europe. **Comunicar**, no. 71, Vol. 30, 2022, p.1-15.
- AYANSOLA, Abayomi. Hate speech and Stereotypes as Products of Social Cognition in Nigeria. **Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines**, v.13, n.2, 2021, p.1-17.
- BUTLER, Judith. **A força da não violência**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, J. **Caminhos Divergentes**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BUTLER, Judith. **Discurso de Ódio**. São Paulo: Unesp, 2021.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. **Vida Precária**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BUTUROIU, Dana R.; CORBU, Nicoleta. Exposure to Hate Speech in the Digital Age. Effects on Stereotypes About Roma People. **Journal of Media Research**, v.13, n.2, 2020, p.5-26.
- CASTILLO, Alejandra. **Asamblea de los cuerpos**. Santiago: Sangria, 2019.
- COSTA, Pedro R. Uma cartografia do ódio no facebook. **Comunicação Pública**, v.15, n.29, 2020, p.1-30.
- ENARSSON, Therese; LINDGREN, Simon. Free speech or hate speech?. **Information & Communications Technology**, v.28, n.1, 2019, p.1-18.
- GALINARI, Melliandro M. Identificando os “discursos de ódio”: um olhar retórico-discursivo. **Revista Estudos Linguísticos**, v.28, n.4, 2020, p.1697-746.
- GOFFMAN, Erving. **Frame analysis**. Londres: Penguin, 1974.

GONDWE, Gregory. Online incivility, hate speech and political violence in Zambia: Examining the role of online political campaigns. **Journal of African Media Studies**, v.13, n.1, 2020, p.35-51.

HE, Danya. Governing Hate Content Online: How the Rechtsstaat Shaped the Policy Discourse on the NetzDG. **International Journal of Communication**, v.14, n.1, 2020, p.3746-768.

HOSEK, Angela M et al. Exploring the Type and Impact of Memorable Hate Messages and Identity Salience on Self-Esteem, Relational Outcomes, and Intergroup Biases. **Intercultural Communication Research**, v.50, n.2, 2021, p.103-21.

IKEANYIBE, Okey et al. Political campaign and democratisation. **Journal of Language and Politics**, v.17, n.1, 2018, p.92-117.

INNOCENT, Chilwa; TAIWO, Rotimi; AJIBOYE, Esther. Hate speech and political media discourse in Nigeria. **International Journal of media & cultural politics**, v.16, n.2, 2020, p.1-15.

JELIN, Elizabeth. **La lucha por el pasado**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

JOHNSON, Brett; THOMAS, Ryan; KELLING, Kimberly. Boundaries of Hate. **Journal of Media Ethics**, v.36, n.1, 2021, p.20-35.

LEE-WON, Roselyn et al. Source magnification of cyberhate. **Media Psychology**, v.23, n.5, 2020, p.603-24.

KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. **Ódios políticos e política do ódio**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e Estratégia Socialista**. São Paulo: Intermeios, 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LYONS, Jeffrey; SOKHEY, Anand. Emotion, motivation, and social information seeking about politics. **Political Communication**, v.31, n.1, 2014, p.237-58.

MARTINO, Luís M.S.; MARQUES, Ângela. **A comunicação como ética da alteridade: pensando o conceito com Lévinas**. *Intercom*, v.42, 2019, p.21-40.

MARTINO, Luís M. S. **10 lições sobre Goffman**. Petrópolis: Vozes, 2021.

MARTINO, Luís M. S. **Sem tempo para nada**. Petrópolis: Vozes, 2022.

MOUFFE, Chantal. **Dimensions of Radical Democracy**. Nova Iorque: Verso, 1992.

MUNN, Luke. Sustainable hate. **Canadian Journal of Communication**, v.47, n.1, 2022, p.219-40.

NAMKOONG, Kang; FUNG, Timothy; SCHEUFELE, Dietram A. **The Politics of Emotion. Mass Communication and Society**, v.15, n.1, 2012, p.25-45.

NIZAMUDDIN, Fatima. WhatsApp Groups Within the Hindutva Ecosystem of Hate and Narratives of “CoronaJihad”. **International Journal of Communication**, v.15, n.1, 2021, p.1102-19.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2014.

RAJAN, Benson; VENKATRAMAN, Shreya. Insta-hate: an exploration of islamophobia and right-wing nationalism on Instagram. **Journal of Arab and Muslim Media Research**, v.14, n.1, 2021, p.71-91.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014.

SEVERO, Denise O.; HOEFEL, Maria G. L.; SILVA, José J. N. Movimentos de extrema-direita e violência contra minorias no contexto do Brasil. **Relações Internacionais**, v.1, n.73, mar. 2022, p.67-84.

SILVA, Welton P. Argumentação em discursos de ódio no Facebook. **Revista Estudos Linguísticos**, v.29, n.4, 2021, p.2367-95.

SLATER, Lisa. A politics of uncertainty: good white people, emotions & political responsibility. **Continuum: Journal of media and cultural studies**, v.34, n.6, 2020, p.816-27.

SUCIU, Lavinia; MOCOFAN, Muguras. Approaches to hate speech in cyberspace. **Professional communication and translation studies**, v.1, n.14, 2021, p.13-23.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

SY, Anahi; LOPRESTI, Exequiel. Between hate speech and fear: throwing evil across the border. **Ciência & Saúde Coletiva**, v.27, n.2, 2022, p.603-8.

TRAN, Tony. Imagining the Perfect Asian Woman Through Hate: Michelle Phan, Anti-Phandom, and Asian Diasporic Beauty Cultures. **Communication, Culture and Critique**, v.1, n.13, 2020, p.349-66.