

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

GREGORY RIAL

**ODIAI-VOS UNS AOS OUTROS:
CENAS DO DISCURSO DE ÓDIO RELIGIOSO NO INSTAGRAM**

Belo Horizonte
2024

GREGORY RIAL

**ODIAI-VOS UNS AOS OUTROS:
CENAS DO DISCURSO DE ÓDIO RELIGIOSO NO INSTAGRAM**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação Social.

Orientador: Dr. Carlos Magno Camargos Mendonça

Belo Horizonte
2024

301.16 A663o 2024	<p data-bbox="542 1321 861 1355">Araújo, Gregory Pablo Rial.</p> <p data-bbox="542 1355 1224 1444">Odiai-vos uns aos outros [manuscrito] : cenas do discurso de ódio religioso no Instagram / Gregory Pablo Rial Araújo. - 2024.</p> <p data-bbox="574 1456 654 1489">285 f.</p> <p data-bbox="574 1500 1117 1534">Orientador: Carlos Magno Camargos Mendonça.</p> <p data-bbox="542 1579 1224 1646">Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p data-bbox="574 1646 798 1680">Inclui bibliografia.</p> <p data-bbox="542 1724 1224 1870">1.Comunicação - Teses. 2.Discurso de ódio - Teses. 3.Instagram (Rede social on-line) - Teses. 4.Religião - Teses. I. Mendonça, Carlos Magno Camargos. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------------------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

FOLHA DE APROVAÇÃO

"ODIAI-VOS UNS AOS OUTROS: cenas do discurso de ódio religioso no Instagram."

GREGORY PABLO RIAL ARAÚJO

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia vinte e oito de junho de dois mil e vinte e quatro, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

Prof. Carlos Magno Camargos Mendonça - Orientador
DCS/FAFICH/UFMG

Prof. Ettore Stefani de Medeiros
PUC Minas

Profª Joana Ziller de Araújo Josephson
DCS/FAFICH/UFMG

Prof. Felipe Viero Kolinski Machado Mendonça
UFMG

Prof. Marco Aurelio Maximo Prado
PSI/FAFICH/UFMG

Prof. Marco Antonio Torres
UFOP

Profª Geane Carvalho Alzamora
DCS/FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, 28 de junho de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Marco Antônio Torres, Usuário Externo**, em 01/07/2024, às 10:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Felipe Viero Kolinski Machado Mendonça, Usuário Externo**, em 01/07/2024, às 16:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ettore Stefani de Medeiros, Usuário Externo**, em 01/07/2024, às 16:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marco Aurelio Maximo Prado, Professor do Magistério Superior**, em 08/07/2024, às 15:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Geane Carvalho Alzamora, Professora do Magistério Superior**, em 08/07/2024, às 15:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana Ziller de Araujo Josephson, Professora do Magistério Superior**, em 08/07/2024, às 15:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Magno Camargos Mendonça, Professor do Magistério Superior**, em 13/08/2024, às 14:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3299775** e o código CRC **BF9E4273**.

A todas as pessoas LGBTQIA+ que foram ou são vítimas de violência em suas Igrejas e famílias, especialmente àquelas que, como mártires, morreram vítimas do desamor e do ódio no Brasil.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus amoroso e misericordioso, que em Jesus Cristo mostrou-nos que toda criatura é boa e digna de ser amada.

Ao professor Carlos Mendonça, pela amizade e orientação ao longo dessa jornada.

À Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) por ter sido casa, mesmo durante a pandemia, e a Universidade de Brasília (UnB) por ter me abrigado dias e noites a fio enquanto escrevia este trabalho.

Aos meus pais, Nivaldo e Tânia, e à minha irmã Lauren, pelo apoio incondicional neste período, e aos demais familiares, tios e primos por acreditarem neste projeto e torcerem por mim.

Ao Luiz Alexandre, por ser luz em minha vida ao me mostrar de modo muito concreto o quanto sou amado.

Ao Milo, a Amora e ao Enzo, companheiros peludos cuja presença, carinho e travessuras diárias trouxeram alegria e leveza aos dias de intenso trabalho.

Ao Túlio, parceiro de tantas horas, pelo apoio e carinho.

Ao Bruno, meu psicoterapeuta, pelo acompanhamento semanal e pelas palavras de coragem e ânimo.

Aos amigos de Minas Gerais – Charles, Natália, Joyce, Rafael N., Guilherme, Jonathan, Sandson, Pedro Henrique, Jacqueline, Sandro, Hélia, Leonardo, aos colegas do CNSD e tantos que marcaram esta trajetória.

Aos amigos e família de Brasília – Natália, Fabiana, Anna Catarina, Cristóvão, Thays, Francisco, Alexandre e Carla Cristina, Luiz Filipe e Luiz Antônio. Aos colegas da ANEC, pela parceria, apoio e compreensão em tantos momentos de ausência, distância e estresse.

Aos professores que marcaram minha trajetória acadêmica – Nilo, Rafael Basso, Lúcio Álvaro, Edmar José, Edvaldo, Joana Ziller, Carlos Alberto, Bruno Leal, Geane Alzamora e aos colegas dos grupos de pesquisa Levinas e Alteridades (Unicap) e Neepec (UFMG) pela inspiração e incentivo.

Aos colegas de Doutorado – Ettore, Gracila, Philippe, Fausto, Talita, Prussiana, Emmanuelle, William e Ennio – por me acolherem e ajudarem a dar passos significativos nesta pesquisa.

Aos professores Marco Antônio Torres, Marco Aurélio Prado Máximo e Felipe Viero Kolinski Mendonça, que compuseram minha banca, pela leitura atenta, dedicada e generosa ao meu trabalho.

Ao Alexandre e sua equipe, pela cuidadosa revisão.

Aquele que diz estar na luz, mas odeia seu irmão, ainda está nas trevas
(1 Jo 2, 9)

Deus é amor: quem permanece no amor, permanece em Deus, e Deus
permanece nele (1 Jo 4, 16b).

RESUMO

O discurso de ódio contra pessoas LGBTQIA+ no Brasil tem aumentado com o passar do tempo e, geralmente, tem motivações religiosas. O cruzamento de diversos fatores sociais e culturais, tais como o intenso processo de mídiatização e plataformização das relações humanas, a onda neoconservadora na política, a capitulação do discurso religioso cristão cada vez mais violento e moralmente rígido por correntes políticas de extrema direita e a presença cada vez mais intensiva e qualificada destas correntes religiosas e políticas na internet nos faz crer que a proliferação do ódio LGBTfóbico de cunho religioso é um fenômeno importante na dinâmica social brasileira e que as redes sociais digitais não são marginais neste processo. Assim, busca-se investigar de que maneiras o discurso de ódio LGBTfóbico de fundamentação religiosa cristã se engendra textualmente no Instagram, considerando os regimes de visibilidade e as especificidades da plataforma. O objetivo é compreender como as matrizes do discurso de ódio se materializam semioticamente nas textualidades do Instagram evocando signos e significados distintos que permitem comunicar o ódio e a repulsa às vidas LGBTQIA+ produzindo e reproduzindo violências a partir de uma base religiosa cristã. Para isso, no primeiro capítulo, busca-se uma compreensão jurídica, comunicacional e textual do discurso de ódio, abordando também questões relacionadas ao processo de mídiatização, tecnologização e plataformização do cotidiano. No segundo capítulo, faz-se a identificação das matrizes do discurso de ódio a partir de um exercício teórico e hermenêutico de autores de diferentes áreas, como Carlin Emcke, Kolnai, Levinas, Adorno, Foucault, Butler, Freud dentre outros. Assim, elaboram-se três matrizes do discurso de ódio: afetivo-sentimental; epistemológico-metafísica; e sociopolítica. No terceiro capítulo, explicita-se a metodologia da pesquisa empírica que consiste num arranjo de três gestos metodológicos: a teoria dos afetos na pesquisa a partir de Moriceau, Marques, Martino e Mendonça como guia para a deambulação na plataforma e monitoramento dos perfis; o método da cena proposto por Rancière, como modo de organizar as textualidades qualitativamente; e a análise de textualidades visuais de Gonzalo Abril, a partir das categorias de visualidade – olhar – imaginário. No quarto, quinto e sexto capítulos, desenvolvem-se as três cenas textuais do discurso de ódio com a análise do *corpus* textual levantado para a tese composto de 50 postagens. Nessas cenas, são abordadas questões como o uso seletivo de signos que associam pessoas LGBTQIA+ ao mal e ao demônio, o uso de uma linguagem que alimenta pânico moral, a construção teórica da “ideologia de gênero”, as técnicas de exclusão e violência simbólica das pessoas LGBTQIA+ nas igrejas e o direcionamento da política e da conquista dos direitos civis para o viés religioso conservador. Por fim, concluímos que no Instagram o discurso de ódio se conforma a partir de um regime de visibilidade que valoriza a sutileza dos signos, o que não o torna menos violento, e demonstramos que a LGBTfobia de base cristã opera de diferentes formas na hostilização e violência contra aqueles que não se enquadram em sua forma de ver o mundo.

Palavras-chave: discurso de ódio; Instagram; LGBTQIA+; LGBTfobia; religião; cristianismo; “ideologia de gênero”.

ABSTRACT

Hate speech against LGBTQIA+ individuals in Brazil has been increasing over time, often motivated by religious reasons. The convergence of various social and cultural factors, such as the intense process of mediatization and the platformization of human relations, the neoconservative wave in politics, the capitulation of increasingly violent and morally rigid Christian religious discourse by far-right political currents, and the increasingly intensive and qualified presence of these religious and political currents on the internet lead us to believe that the proliferation of religiously motivated anti-LGBTQIA+ hate speech is a significant phenomenon in the Brazilian social dynamics, with digital social networks playing a non-marginal role in this process. Therefore, this study aims to investigate how anti-LGBTQIA+ hate speech rooted in Christian religious beliefs is textually manifested on Instagram, considering visibility regimes and platform-specific features. The goal is to understand how the frameworks of hate speech are semiotically materialized in Instagram textuality, evoking signs and meanings that communicate hate and repulsion towards LGBTQIA+ lives, thus producing and reproducing violence from a Christian religious base. To this end, the first chapter aims to understand the legal, communicative, and textual aspects of hate speech, also addressing issues related to the processes of mediatization, technologization, and platformization of everyday life. The second chapter identifies the frameworks of hate speech through a theoretical and hermeneutic exercise of authors from various fields such as Carlin Emcke, Kolnai, Levinas, Adorno, Foucault, Butler, Freud, among others. Thus, three frameworks of hate speech are developed: affective-emotional; epistemological-metaphysical; and sociopolitical. The third chapter outlines the methodology of the empirical research, which consists of a three-pronged methodological approach: the theory of affects in research, guided by Moriceau, Marques, Martino, and Mendonça for navigating the platform and monitoring profiles; the method of the scene proposed by Rancière, as a way of organizing textuality qualitatively; and the analysis of visual textuality by Gonzalo Abril, based on the categories of visuality—gaze—imaginary. In the fourth, fifth, and sixth chapters, three textual scenes of hate speech are developed with an analysis of the textual corpus gathered for the thesis, consisting of 50 posts. These scenes address issues such as the selective use of signs that associate LGBTQIA+ individuals with evil and the devil, the use of language that fuels moral panic, the theoretical construction of gender ideology, techniques of exclusion and symbolic violence against LGBTQIA+ individuals in churches, and the steering of politics and the acquisition of civil rights towards a conservative religious bias. Finally, we conclude that on Instagram, hate speech conforms to a visibility regime that values the subtlety of signs, which does not make it less violent, and demonstrate that Christian-based homophobia operates in various forms in the hostility and violence against those who do not fit into its worldview.

Keywords: hate speech; Instagram; LGBTQIA+; LGBTphobia; religion; christianity; gender ideology.

RESUMÉ

Le discours de haine contre les personnes LGBTQIA+ au Brésil a augmenté avec le temps et est souvent motivé par des raisons religieuses. La convergence de divers facteurs sociaux et culturels, tels que l'intense processus de médiatisation et de plateformes des relations humaines, la vague néo-conservatrice en politique, la capitulation du discours religieux chrétien de plus en plus violent et moralement rigide par les courants politiques d'extrême droite, et la présence de plus en plus intensive et qualifiée de ces courants religieux et politiques sur Internet nous amènent à croire que la prolifération de la haine anti-LGBTQIA+ à caractère religieux est un phénomène important dans la dynamique sociale brésilienne et que les réseaux sociaux numériques ne sont pas marginaux dans ce processus. Ainsi, cette étude cherche à examiner comment le discours de haine anti-LGBTQIA+ basé sur la religion chrétienne se manifeste textuellement sur Instagram, en tenant compte des régimes de visibilité et des spécificités de la plateforme. L'objectif est de comprendre comment les cadres du discours de haine se matérialisent de manière sémiotique dans les textualités d'Instagram, évoquant des signes et des significations distincts qui permettent de communiquer la haine et le dégoût envers les vies LGBTQIA+, produisant et reproduisant des violences à partir d'une base religieuse chrétienne. Pour cela, dans le premier chapitre, on cherche à comprendre les aspects juridiques, communicationnels et textuels du discours de haine, en abordant également les questions liées aux processus de médiatisation, de technologisation et de plateformes du quotidien. Dans le deuxième chapitre, on identifie les cadres du discours de haine à travers un exercice théorique et herméneutique d'auteurs de différents domaines tels que Carlin Emcke, Kolnai, Levinas, Adorno, Foucault, Butler, Freud, entre autres. Ainsi, trois cadres du discours de haine sont élaborés : affectif-sentimental ; épistémologique-métaphysique ; et sociopolitique. Dans le troisième chapitre, la méthodologie de la recherche empirique est explicitée, consistant en un arrangement de trois gestes méthodologiques : la théorie des affects dans la recherche, guidée par Moriceau, Marques, Martino et Mendonça comme guide pour la navigation sur la plateforme et le suivi des profils ; la méthode de la scène proposée par Rancièrè, comme moyen d'organiser les textualités de manière qualitative ; et l'analyse des textualités visuelles de Gonzalo Abril, à partir des catégories de visualité – regard – imaginaire. Dans les quatrième, cinquième et sixième chapitres, les trois scènes textuelles du discours de haine sont développées avec une analyse du corpus textuel recueilli pour la thèse, composé de 50 publications. Ces scènes abordent des questions telles que l'utilisation sélective de signes qui associent les personnes LGBTQIA+ au mal et au démon, l'utilisation d'un langage qui alimente la panique morale, la construction théorique de l'idéologie de genre, les techniques d'exclusion et de violence symbolique des personnes LGBTQIA+ dans les églises et l'orientation de la politique et la conquête des droits civils vers un biais religieux conservateur. Enfin, nous concluons que sur Instagram, le discours de haine se conforme à partir d'un régime de visibilité qui valorise la subtilité des signes, ce qui ne le rend pas moins violent, et nous démontrons que l'homophobie chrétienne opère de différentes manières dans l'hostilité et la violence contre ceux qui ne correspondent pas à sa vision du monde.

Mots-clés: discours de haine; Instagram; LGBTQIA+; LGBTphobie; religion; christianisme; idéologie de genre.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Linha do tempo das funcionalidades do Instagram.....	113
Figura 2 – Print do perfil do pesquisador no Instagram	123
Figura 3 – Lugar no inferno.....	143
Figura 4 – Pregador e tradutor.....	147
Figura 5 – Ele (Him): personagem <i>queer</i> diabólico do desenho <i>As meninas superpoderosas</i>	150
Figura 6 – Condenados ao inferno.....	153
Figura 7 – “Nenhum homossexual entrará no meu reino”	156
Figura 8 – Jesus cura homofobia	159
Figura 9 – Abominação	161
Figura 10 – Feed do perfil @observatorioG e os conteúdos religiosos.....	162
Figura 11 – Edir Macedo compara homossexuais a ladrões	167
Figura 12 – “Ele pode falar isso?”.....	170
Figura 13 – Eloá Rodrigues como Nossa Senhora Aparecida 1.....	173
Figura 14 – Eloá Rodrigues como Nossa Senhora Aparecida 2.....	178
Figura 15 – Bíblia como única proteção à causa LGBTQIA+	183
Figura 16 – Detalhamento do <i>outdoor</i> presente na postagem do @sitepheeno em comparação com a instalação original no Centro Islâmico Al Hedaya, no Bahrein e a imagem original extraída do X (Twitter).....	185
Figura 17 – “Ideologia de gênero” 1	197
Figura 18 – “Ideologia de gênero” 2	197
Figura 19 – Capa do livro “Ideologia de gênero”: saiba como defender sua família dessa nova ameaça	204
Figura 20 – Experimento de pesquisa no Instagram – busca das <i>hashtags</i> #sexo e #gênero.....	205
Figura 21 – Drag queens leem histórias a crianças	209
Figura 22 – Manifestantes em frente ao SESC Pompeia contra a palestra de Judith Butler ..	210
Figura 23 – Manifestantes ateam fogo em boneco de Judith Butler exorcizando-a do Brasil	211
Figura 24 – Unicórnios e arco-íris.....	214
Figura 25 – Desafio civil e religioso	219
Figura 26 – Homossexualidade entre o crime e o pecado 1	228
Figura 27 – Homossexualidade entre o crime e o pecado 2	229
Figura 28 – O que as pessoas LGBT precisam saber sobre Deus	235
Figura 29 – Imagem da carta manuscrita do papa Francisco ao padre James Martin S.J.	236
Figura 30 – Evocando a religiosidade tradicional	239
Figura 31 – Acolhida às pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo	240
Figura 32 – Papa Francisco lava os pés de uma mulher transexual durante a Semana Santa em 2015.....	241
Figura 33 – Nem gays, nem lésbicas: seres humanos.....	242
Figura 34 – Celibato compulsório	244
Figura 35 – Exemplos de cinto de castidade medieval e contemporâneo associados a fetiches sexuais	245
Figura 36 – Boicote ao cantor Gil Monteiro.....	247
Figura 37 – Boicote ao cantor Bruno Camurati.....	248
Figura 38 – Bancada evangélica x movimento LGBTI+ 1	252
Figura 39 – Bancada evangélica x movimento LGBTI+ 2.....	253

Figura 40 – Fotografia de protesto da bancada evangélica contra a parada “gay” de 2015...	255
Figura 41 – LGBT destruidores de famílias	258
Figura 42 – LGBT vão para o inferno	259

LISTA DE ESQUEMAS E TABELAS

Esquema 1 – Esquema das matrizes discursivas do ódio	96
Esquema 2 – Visualidade-imagem-olhar segundo Gonzalo Abril	108
Tabela 1 – Lista de perfis monitorados durante o período de coleta para composição do <i>corpus</i>	126
Tabela 2 – Categorias de análise das textualidades do <i>corpus</i> a partir de Abril (2013).....	140
Esquema 3 – O quiasma da verdade.....	141
Tabela 3 – Análise de engajamento nas postagens do perfil @observatoriog	163
Esquema 4 – Hierarquia visual.....	186
Esquema 5 – Centros ótico e geométrico da figura do <i>outdoor</i>	187
Esquema 6 – Diagonal sinistra no <i>outdoor</i> da Igreja Pibara	187
Tabela 4 – Legendas das postagens de @acidigital e @sitepheeno	230

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1.DISCURSO DE ÓDIO E TEXTUALIDADES MIDIÁTICAS	22
1.1. Compreensão jurídica do discurso de ódio	23
1.2. Compreensão comunicacional do discurso de ódio	26
1.3. Textualização do discurso de ódio	29
1.3.1. Miatização	31
1.3.2. Tecnologiação, digitalização e plataformação	35
1.3.3. O discurso de ódio no contexto da miatização.....	41
2. MATRIZES DO DISCURSO DE ÓDIO	46
2.1. Matriz afetivo-sentimental	47
2.1.1. Ódio e economia psíquica	51
2.1.2. Amálgama dos sentimentos hostis	53
2.2. Matriz epistemológico-metafísica	59
2.2.1. A fabulação do outro	62
2.2.2. A fabulação do <i>hater</i>	70
2.2.3. Idolatria	72
2.3. Matriz sociopolítica	77
2.3.1. Ódio <i>para</i> a política: coesão social	77
2.3.2. Ódio pela política: liberdade de expressão?	83
2.3.3. Ódio na política: formas da necropolítica	89
3. O ÓDIO (EN)CENA	97
3.1. Um ponto de partida afetivo	98
3.2. Metodologia da cena aplicada ao Instagram	103
3.3. Olho de vidro	107
3.3.1. A história do Instagram e o Instagram na história	111
3.3.2. Regimes de visibilidades no Instagram	115
3.3.3. Como o Instagram lida com o discurso de ódio	117

3.4. Pesquisar <i>no</i> Instagram: trajetos do pesquisador	120
3.4.1. Procedimentos de coleta	123
3.4.2. Composição do <i>corpus</i>	130
3.4.3. O <i>mise-en-scène</i> do ódio no Instagram.....	133
4. DIRETO PARA O INFERNO: DEMONIZAÇÃO E SATANIZAÇÃO DE PESSOAS LGBTQIA+	136
4.1. Categorias analíticas	136
4.2. O inferno.....	142
4.3. A abominação.....	158
4.4. O sacrilégio.....	172
4.5. Conclusões parciais	180
5. PÂNICO MORAL E FANTASMAGORIZAÇÃO: A “IDEOLOGIA DE GÊNERO” E A IDOLATRIA DO GÊNESIS	181
5.1. Pânico moral: protejam nossas crianças!.....	182
5.2. “Ideologia de gênero”	192
5.3. Uso idolátrico do Gênesis	216
5.4. Conclusões parciais	224
6. ÓDIO AO PECADO, AMOR AO PECADOR: TÉCNICAS DE EXCLUSÃO E INVISIBILIZAÇÃO	226
6.1. Teologia do pecado, dubiedade e marginalização	227
6.2. Portas fechadas: técnicas da exclusão.....	239
6.3. Para além dos púlpitos e dos altares	250
6.4. Conclusões parciais	266
CONCLUSÃO.....	269
REFERÊNCIAS	276

INTRODUÇÃO

“Amái-vos uns aos outros como eu vos ameí” (Jo 13, 34¹). Nessa frase Jesus Cristo resumiu toda a moral e ética esperada para seus seguidores. Ao longo de sua vida, ele viveu esse mandamento acolhendo todas as pessoas, inclusive aquelas tidas publicamente como pecadoras e que eram desprezadas pela comunidade religiosa de seu tempo: cobradores de impostos, leprosos, viúvas, prostitutas, mulheres em geral. Diferenciando do judaísmo rabínico do seu tempo, que centrava a vida religiosa nas práticas ritualísticas e enumerava um conjunto de mais de 600 leis e mandamentos religiosos, Jesus sintetizou sua visão sobre Deus e religião no mandamento do amor ao próximo, um princípio primariamente voltado às relações interpessoais. Apesar da clareza de sua mensagem, testificada pelos relatos dos Evangelho na Bíblia, os seus seguidores historicamente distanciaram-se do mandamento universal, ora subvertendo-o e interpretando-o como convém, ora manipulando-o, ora encobrando-o pelas tramas do legalismo institucional. Não é diferente agora em nosso país.

Se observarmos os últimos anos no Brasil, é possível notar alguns fenômenos que servem de pano de fundo para a Tese que agora apresentamos ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais que tem por título “Odiai-vos uns aos outros: cenas do discurso de ódio religioso no Instagram”. O primeiro deles é uma espécie de recristianização do discurso político, em que visões religiosas e princípios teológicos dominam, de maneira sofisticada e contínua, o debate público em torno de questões do cotidiano das pessoas, de sua vida privada e dos seus direitos enquanto cidadãos. Paralelamente ao crescimento das igrejas evangélicas e ao ressurgimento de um conservadorismo católico cada vez mais popular, o Brasil avançou nas conquistas sociais em prol de minorias, como as mulheres, os pobres, os negros e as pessoas LGBTQIA+. Inaugurou-se um tensionamento ideológico, apropriado por atores políticos de extrema direita, que gerou violência simbólica e disputas narrativas, tanto na dimensão estritamente política das decisões governamentais quanto na dimensão cotidiana da vida comum, levando a uma politização da trivialidade do dia a dia.

É possível notar que o discurso de ódio se tornou um tema mais recorrente tanto no debate público quanto acadêmico. Como produto desse tensionamento ideológico, o discurso de ódio surge como uma categoria jurídica, sociológica e comunicacional que busca sintetizar

¹ Todas as citações bíblicas presentes nesta pesquisa foram extraídas da Bíblia Sagrada – Tradução da CNBB. **BÍBLIA. Bíblia Sagrada:** tradução oficial da CNBB. Tradução de Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 6 edição. Brasília: Edições CNBB, 2023.

a repulsa a determinados grupos sociais. Nesse caso, destaca-se o ódio às pessoas LGBTQIA+ em grande parte perpetrado a partir de uma visão cristã sobre a sexualidade humana.

As pessoas LGBTQIA+ têm sido, há muito tempo, vítimas do discurso de ódio religioso, sobretudo porque desafiam os parâmetros tradicionais de família, de sexualidade e de ordenamento biológico do humano defendidos pela doutrina cristã como verdade absoluta. Esses parâmetros, por sua vez, são construções discursivas, que atuam como dispositivos sobre os corpos, na intenção de exercer poder e controle sobre eles. O discurso sobre corpo, sexualidade, família e ordem social se converte em ódio à diversidade sexual e de gênero, na medida em que estes corpos “dissonantes” se afirmam socialmente – as redes sociais são muito importantes nessa afirmação – e ignoram os agenciamentos discursivos. A violência surge da tentativa de, diante da indocilidade dos corpos LGBTQIA+, excluir a diferença que eles significam no conjunto de expectativas que essa visão religiosa elabora para seus seguidores e que pretende difundir na sociedade. Isso justifica o nosso interesse em investigar a LGBTfobia a partir do seu “fundo religioso”, afinal, graças a esse discurso, pessoas gays, lésbicas, transexuais, bissexuais, intersexuais, assexuais e *queers* são constantemente atacadas com uma suposta “justa causa”. E essa visão acaba por ser transplantada para o discurso político institucional, se retroalimentando e produzindo práticas de violência simbólica e efetiva contra tais pessoas.

É importante precisar que esse contexto vem imerso nas profundas mudanças civilizacionais oportunizadas pelo intenso processo de midiatização. O desenvolvimento tecnológico, que nos permitiu produzir aparelhos inteligentes e plataformas úteis, tem um preço que, por vezes, ignoramos. É que a estrutura desses aparatos técnicos é, ao mesmo tempo, expressão e produção de uma cultura da qual os discursos de ódio se beneficiam. E como essas tecnologias tornam-se pervasivas em nosso cotidiano, estamos sempre numa posição desfavorável à crítica, já que estamos também tomados por esta midiatização. Assim, a midiatização reconfigurou muito da tessitura social, redefinindo as relações público-privadas, o pessoal e o coletivo, a participação e o engajamento político, a ludicidade e o profissionalismo e assim por diante.

De tal forma, as plataformas de redes sociais, como o Instagram, que são guiadas pela lógica algorítmica e comercial, despontam como ambiências digitais, em que parte significativa das pessoas investem seu tempo e sua energia. É possível afirmar que o Instagram, por sua presença praticamente ubíqua em nosso cotidiano, participa da formação de nossa mentalidade,

de nosso juízo de gosto, de nossa axiologia moral e dos sentidos político-sociais da nossa existência. É importante considerar que a lógica algorítmica produz um efeito-bolha e dá a falsa sensação de que a diferença não significa algo no ecossistema das relações cotidianas, afinal, somos direcionados pela programação do Instagram a ver, consumir e ter contato apenas com aquilo que sinalizamos como familiar para o algoritmo. Daí que o Instagram, assim como o Twitter, o Facebook, o Reddit e outras redes sociais se tornam um terreno fecundo para a difusão de discursos de ódio, uma vez que o fenômeno do neoconservadorismo também atravessa a plataforma e, em certa medida, constitui-se a partir dali e se propaga.

Nosso interesse pelo Instagram é justamente porque nessa plataforma, diferentemente do Twitter e do Facebook, o ódio se engendra de maneiras distintas, relacionando-se com o modelo de visualidade que a plataforma dispõe. Enquanto no Twitter e no Facebook há mais condições de expressão de ideias por meio de textos verbais, o Instagram suporta preferencialmente textualidades audioverbovisuais. Ademais, o Instagram tem demonstrado ser muito menos tolerante ao ódio, aplicando um filtro mais rigoroso às mensagens ofensivas e dando uma falsa sensação de controle da questão. Assim, o discurso de ódio se adequa a essa modalidade textual e às políticas de governança da plataforma e acaba se produzindo com estratégias diferenciadas de textualização. Olhar as textualidades do Instagram implica a busca de regimes de visualidade e como eles comportam a violência do discurso de ódio, sobretudo porque há um clima de superficialidade na estética instagramável².

Portanto, o problema que guia a nossa investigação é de que maneiras o discurso de ódio LGBTfóbico de fundamentação religiosa cristã se engendra textualmente no Instagram, considerando os regimes de visibilidade e as especificidades da plataforma. Para isso, traçamos um percurso analítico e hermenêutico com o objetivo geral de compreender como as matrizes do discurso de ódio se materializam semioticamente nas textualidades do Instagram, evocando signos e significados distintos que permitem comunicar o ódio e a repulsa às vidas LGBTQIA+, produzindo e reproduzindo violências a partir de uma motivação cristã.

A fim de alcançar essa meta, nos propomos, especificamente, a (1) caracterizar o fenômeno do discurso de ódio a partir de diferentes aportes, enfatizando os processos de

² Além disso, o interesse acadêmico pelo discurso de ódio em mídias sociais está mais concentrado em estudos sobre o X (Twitter) e Facebook. No levantamento feito em março de 2024, foram encontrados no catálogo de teses e dissertações da CAPES 240 trabalhos que relacionam discurso de ódio. A área de maior concentração é o direito, com 64 pesquisas publicadas. Em seguida vem a área de Letras com 28, as ciências humanas e sociais com 24 e a Comunicação com 20. Nesse universo de 240 trabalhos acadêmicos, apenas 41 relacionavam o discurso de ódio e as mídias sociais sendo que 21 falavam sobre o Facebook, 13 sobre o X (antigo Twitter) e somente 7 sobre o Instagram. Nenhuma das pesquisas abordava a interface entre discurso de ódio religioso e Instagram.

textualização e midiaticização; em seguida, buscamos (2) identificar e interpretar as matrizes do discurso de ódio, demarcando-as como elementos garantidores da iterabilidade do discurso odioso e, portanto, condicionantes para sua contínua produção e reprodução; almejamos (3) delinear um percurso metodológico baseado na teoria dos afetos na pesquisa e no método da cena, que seja capaz de subsidiar nossa aproximação da plataforma de maneira significativa; e, assim, (4) investigar um conjunto de textualidades extraídas do Instagram, que nos permita evidenciar as matrizes discursivas do ódio LGBTfóbico e suas configurações semióticas na plataforma.

Para isso, além do percurso filosófico-hermenêutico que oferece fundamentação teórica ao nosso estudo e se vale de uma gama de autores, como Caroline Emcke, Adorno, Foucault, Levinas, Ricardo Timm de Souza e Judith Butler, nos valem, na pesquisa empírica, de uma metodologia qualitativa composta, que entrelaça três métodos usados em Comunicação Social: a teoria dos afetos na pesquisa, o método da cena e a análise semiótica de textualidades visuais³.

Ao longo de dois anos, acompanhamos um conjunto de 28 perfis relacionados ou à produção de conteúdo LGBTQIA+, ou a organizações e grupos religiosos, ou a lideranças religiosas de expressão. Após a escolha dos perfis, recorreremos à teoria dos afetos na pesquisa para nos guiar na deambulação pelo Instagram e na coleta das textualidades. Os autores de referência foram Patricia Clough, Jean-Luc Moriceau, Luís Mauro Sá Martino, Ângela Salgueiro Marques e Carlos Magno Mendonça. No período de março de 2021 a março de 2023, foram recolhidas 2.117 postagens do Instagram, entre imagens estáticas, vídeos, fotografias e produções gráficas. Esse material foi organizado, catalogado e categorizado. Uma primeira análise revelou-nos uma frequência importante do tema religião e ódio contra LGBTQIA+, que passou a ser o recorte da pesquisa.

Em seguida, buscamos compor “cenas textuais” do discurso de ódio, embasadas no método da cena descrito por Rancière. Foram elaboradas três cenas textuais correspondentes às três matrizes discursivas do ódio que criamos. Para analisar as cenas textuais e evidenciar os regimes de visibilidade do ódio na plataforma, buscamos as categorias elaboradas por Gonzalo Abril para compreender as textualidades midiáticas – visualidade, olhar e imaginário.

³ Como se verá, a pesquisa traz uma gama de autores e obras com o objetivo de fazer uma constelação conceitual ao modo de uma “bricolagem”. Isso evidencia o caráter transdisciplinar da questão nos movendo para uma compreensão mais ampla, profunda e holística do problema do ódio.

Sendo assim, esta tese está organizada em seis capítulos, que cumprem a tarefa de sistematizar o percurso teórico e empírico da investigação.

No primeiro capítulo, caracterizamos o fenômeno do discurso de ódio de um ponto de vista jurídico e comunicacional, o que serve para situar a discussão no contexto de midiatização e plataformização da sociedade e que se relaciona, de imediato, com o processo de textualização do discurso de ódio no Instagram.

O segundo capítulo apresenta um arranjo conceitual que identifica e descreve três matrizes discursivas para o discurso de ódio, a saber, uma afetivo-sentimental, outra epistemológico-metafísica e, por fim, uma matriz sociopolítica. Ao abordar essas matrizes e construí-las a partir de teóricos de múltiplas áreas, constituímos a principal grade analítica da qual nos valeremos na parte final da tese para a investigação das textualidades coletadas. A ideia de se elencar tais matrizes vem do fato de que o discurso de ódio, como se verá, é um constructo social e, portanto, depende de estratégias de repetição e iterabilidade. Essas estratégias do discurso estão difusas em diferentes maneiras de ele se produzir textualmente e, em contextos virtuais, estão ligadas também a certos usos e signos conforme a arquitetura das plataformas.

Nossa proposta de estudo das matrizes do discurso de ódio, portanto, tem um viés filosófico na medida em que busca encadear determinados conceitos para elucidar os pontos meta-originários do ódio na sociedade contemporânea – sociedade midiatizada, em transição religiosa e em ebulição ideológica.

Já o terceiro capítulo delinea o percurso metodológico do pesquisador, que se ancora na teoria dos afetos na pesquisa, no método da cena e na análise semiótica de textualidades visuais. Nesse terceiro capítulo, também fazemos uma incursão sobre as especificidades do Instagram enquanto plataforma e sobre os procedimentos de coleta, explicitando como certos atravessamentos afetivos constituíram o percurso da pesquisa. Detalhamos as categorias de organização do *corpus* e comentamos sobre as dificuldades encontradas e os limites impostos pela própria plataforma à pesquisa.

No quarto capítulo, iniciamos a análise propriamente dita das textualidades coletadas pela composição da primeira cena textual, que vem precedida de uma retomada das categorias analíticas de Gonzalo Abril. Nessa primeira cena, que intitulamos “Direto para o inferno”, demonstramos, pela justaposição das textualidades, como a LGBTfobia exige uma construção afetiva das pessoas LGBTQIA+ como malignas e diabólicas. Assim, apresentamos alguns

signos que são reiteradamente utilizados como forma de satanizar a diversidade sexual e de gênero, colocando-as como um grande mal a ser temido e combatido. O uso de uma semiose emocional, além da exploração de sentimentos hostis e de insegurança fazem parte da estratégia discursiva de muitos religiosos, o que motiva e justifica violências contra LGBTQIA+ e revela a matriz afetivo-emocional do ódio.

No quinto capítulo, prosseguimos com nossa análise construindo a cena “Pânico moral e fantasmagorização”, em que expomos a matriz epistemológico-metafísica que sustenta e constrói o discurso cristão contra os LGBTQIA+. O pânico moral calcado na elaboração de um fantasma social é um recurso muito presente e que se une ao sintagma da “ideologia de gênero”. O peso metafísico dado a essa visão de mundo é corroborado pela sofisticada construção intelectual em torno da ameaça do gênero e da reafirmação do Gênesis bíblico em que homem e mulher – só e somente só – constituem a única possibilidade de expressão da sexualidade humana, e que a sua união esponsal é a única relação familiar possível.

Na medida em que o ódio se constrói sob uma pretensa fundamentação epistemológica válida, ele ganha forma e incorpora-se na vida social e política das pessoas, o que buscamos abordar no sexto e último capítulo da tese quando compomos a cena “Ódio ao pecado, amor ao pecador”. Ali buscamos nas textualidades elementos que confirmam a concretude do ódio pelo estabelecimento de técnicas de exclusão e marginalização, seja nas comunidades religiosas, seja no contexto político-governamental, pautadas pelos princípios religiosos. A partir de posicionamentos do Papa Francisco, mostramos como a Igreja Católica atua para coibir e constranger as pessoas LGBTQIA+, negando-lhes espaço eclesial, e concluimos expondo as artimanhas da bancada evangélica, que busca emplacar vigorosamente políticas de exclusão e restrição a essas pessoas.

A partir desse percurso investigativo, esperamos contribuir com a discussão na sociedade e na academia sobre o papel nefasto que certas posturas religiosas, especialmente cristãs católicas e evangélicas, têm tido sobre a vida das pessoas LGBTQIA+. Acreditamos que, pela montagem das cenas textuais, conseguiremos expor como as redes sociais modulam nossa percepção, dando a ver ou não certas realidades e discursividades presentes no cotidiano. Por fim nosso maior desejo é que, por meio das reflexões elaboradas nesta tese, sejamos capazes de lutar na defesa da vida de todos aqueles que se veem cerceados, ameaçados, impedidos e constrangidos. Se, de um lado, expomos como o ódio se transmuta em mandamento para certos

grupos de cristãos, por outro, buscamos restabelecer o primado do amor que supera toda cultura de morte e que anuncia vida plena para todos.

1. DISCURSO DE ÓDIO E TEXTUALIDADES MIDIÁTICAS

Nas últimas décadas, observamos que discursos de ódio no Brasil têm sido mais facilmente identificáveis, seja pela profusão das mídias sociais, seja por uma caracterização mais específica e clara do fenômeno tanto a partir da academia quanto na própria cultura. Esta consciência aparentemente nova sobre o que significa o discurso de ódio não quer dizer que seja um fato inédito. O ódio não é um afeto novo em nosso cotidiano, pois se considerarmos que o Brasil é um país construído sob a égide da escravidão, somos forçados a admitir que o ódio é o tipo mais original do nosso “jeitinho”. Contudo, apesar da sua gênese histórica, temos sido confrontados em como o avanço democrático não foi capaz de catabolizar o ódio, nem de limitar sua rota destruidora. Rota esta que se adensou com a popularização da internet e o surgimento das redes sociais digitais no começo dos anos 2000. Os primórdios da internet prometeram que o ambiente digital seria espaço igualitário de favorecimento da liberdade e transparência. No entanto, vimos as redes sociais serem transformadas em um espaço de circulação quase incontrolável de discursos preconceituosos, racistas e LGBTfóbicos, com danos irreparáveis ao tecido social e democrático.

Como plataformas de socialização inéditas, as redes sociais acabaram se tornando um laboratório em que os discursos de ódio circularam com menos reprovação moral e se difundiram nos *clusters* orientados por afinidades ideológicas. Com a algoritmização desses espaços virtuais, o combate ao discurso de ódio nas redes sociais digitais tornou-se algo mais difícil. Nesse sentido, a sociedade brasileira também se tornou mais consciente de que os discursos de ódio online têm consequências na realidade concreta dos “odiados” e produziu dispositivos legais e políticos para contê-los.

Por isso, o discurso de ódio tem sido um objeto especial do campo jurídico. Magistrados e estudiosos do direito buscam entender o alcance legal das práticas de ódio e os modos como pode ser imputável. Em geral, a discussão jurídica não se limita a definir a tipificação criminal ou cível dos casos, mas tenta analisar como o direito constitucional à liberdade de expressão torna-se manipulável diante de casos de violência ao outro.

Subsidiando o aspecto jurídico, pesquisas no campo das ciências sociais aplicadas buscam alargar a discussão sobre o ódio, tentando defini-lo e perscrutá-lo, seja pela discussão

do dano ao tecido sociopolítico, seja pela análise linguística dos conteúdos odiosos, seja pela inquirição filosófica, seja pelos aspectos psicológicos envolvidos.

O diversificado interesse acadêmico sobre o discurso de ódio revela que se trata de uma questão poliédrica e reforça a pertinência do debate na sociedade brasileira. Os muitos focos que os pesquisadores lançam sobre a questão permitem observar abordagens muito distintas: há aqueles que se especializam no endereçamento do ódio, ao enfatizar os marcadores sociais da diferença que despertam o ódio, tais como raça, orientação sexual, posicionamento político e crença religiosa; há quem estude a esfera de propagação do discurso, ou seja, se em redes digitais, grupos específicos ou comunidades religiosas; há quem busque caracterizações históricas, focadas na gênese temporal do ódio; e há quem reflita sobre a psicogênese do ódio. Nossa pesquisa, ao focalizar o discurso de ódio de cunho religioso contra pessoas LGBTQIA+ no Instagram, promove uma interseção desses focos e soma-se a outras pesquisas que buscam encontrar o elemento comunicacional do ódio na complexa rede sociotécnica das mídias sociais.

Para tanto, é necessário compreender o discurso de ódio a partir de uma definição que nos permita caracterizá-lo como fenômeno comunicacional a fim de evitar qualquer simplificação moralizante da questão. Não basta condenar frontalmente o discurso de ódio, é preciso desmontá-lo. Trata-se de um fenômeno com efeito dramático sobre os rumos da nossa democracia, pois é um afeto poderoso e de fácil captura pela política e pela religião, que tem aspectos sutis e encrustados na forma de pensar do povo brasileiro e que se vale de formas estéticas que o potencializam.

1.1. Compreensão jurídica do discurso de ódio

Embora “discurso de ódio” já seja uma expressão comum que habita nosso léxico cotidiano, as definições formais são muitas. No campo jurídico, inclusive, há diversidade de interpretações sobre o que seria a matéria criminal do discurso de ódio e qual sua tipificação no direito. As inconsistências nas definições legais sugerem que se trata de uma questão ampla demais para uma definição clara e concisa e talvez essa dificuldade constitua o próprio problema do discurso de ódio como uma questão social.

Historicamente, a preocupação em se caracterizar o discurso de ódio como uma conduta específica vem do pós-guerra. Sob o trauma do nazifascismo, nos anos 50 e 60 do século XX, a preocupação com a possibilidade de um tipo de narrativa produzir políticas de violência contra uma determinada raça ou povo, como foi o caso do antissemitismo alemão, criou um alerta

global para as propagandas raciais e discursos políticos que visavam à soberania de um povo sobre o outro. De acordo com Kübler (1998, p. 336),

o surgimento de novos estatutos [legais] e suas repetidas emendas pode ser entendido como uma resposta complexa ao capítulo mais sombrio da história alemã - admitir coletivamente que isso aconteceu, tentar estabelecer salvaguardas contra qualquer possível reincidência e proteger as emoções das novas comunidades judaicas dentro do país.

A legislação alemã oriunda do trauma do holocausto espalhou-se pelo mundo. O Canadá, um dos pioneiros a estabelecer legislação específica, criou o *Comitê Cohen*, responsável por criar as regras penais para punir o discurso de ódio, cujo relatório cita explicitamente o caso de Hitler como suficiente para se ter um conjunto de leis preventivas específicas.

Seguidamente, em 1965, a Assembleia Geral das Nações Unidas promulgou e adotou a *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial* (ICERD, do inglês *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*). O documento, que vigora desde 1969 no Brasil a partir de decreto do general Médici, é uma resposta da ONU às políticas segregacionistas na África do Sul e nos Estados Unidos, enfatiza princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e atua preventivamente ao ressurgimento de grupos nazifascistas na Europa. O texto define “discriminação racial” como uma expressão genérica de amplo significado que remete a

qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tem por objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício num mesmo plano, (em igualdade de condição), de direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político econômico, social, cultural ou em qualquer outro domínio de vida pública (Brasil, 1969, art. I).

A palavra ódio é mencionada três vezes ao longo da Convenção: no preâmbulo, relacionada às motivações que levaram a adoção da normativa; e depois no artigo IV, quando se condena “toda propaganda e todas as organizações que se inspirem em ideias ou teorias baseadas na superioridade de uma raça ou de um grupo de pessoas de uma certa cor ou de uma certa origem étnica ou que pretendem justificar ou encorajar qualquer forma de ódio” (Brasil, 1969, art. IV). Entretanto, Rosenfeld (2005) explica que, desde a origem da regulação do discurso de ódio, na segunda metade do século XX até os dias atuais, a questão se ampliou e se aprofundou, de modo que o discurso de ódio não se circunscreve apenas no âmbito racial, mas contempla uma série de formulações injuriosas que são proferidas em diferentes esferas discursivas e textuais.

Da propaganda racista nazista aos discursos de ódio online nas redes sociais digitais, encontra-se um fio condutor marcado pela hostilidade e pela negação da alteridade. Para Brugger (2010, p. 118, grifos nossos), “o discurso do ódio refere-se a palavras que tendem a *insultar, intimidar ou assediar* pessoas em virtude de sua raça, cor, etnicidade, nacionalidade, sexo ou religião, ou que têm a *capacidade de instigar violência, ódio ou discriminação* contra tais pessoas”. Os verbos nucleares escolhidos por Brugger – insultar, intimidar, assediar – são verbos transitivos que solicitam um endereçamento, ou seja, sempre são ações direcionadas a outrem. Nessa definição também está clara a força ativa do discurso de ódio em produzir situações concretas de violência e subalternização.

Nesse sentido, a definição dada por Nockleby (2000, p. 1277) na *Enciclopédia da Constituição Americana*, focaliza o aspecto da “característica de grupo”, o que faz pensar em como o discurso de ódio tem um elemento grupal marcante: “o discurso de ódio geralmente inclui comunicações de animosidade ou depreciação de um indivíduo ou um grupo por conta de uma característica de grupo como raça, cor, origem nacional, sexo, deficiência, religião ou orientação sexual”.

Essa mesma percepção é confirmada pelo *Guia de Análise de Discurso de Ódio*, publicado pela Fundação Getúlio Vargas:

Discursos de ódio são manifestações que avaliam negativamente um grupo vulnerável ou um indivíduo enquanto membro de um grupo vulnerável, a fim de estabelecerem que ele é menos digno de direitos, oportunidades ou recursos do que outros grupos ou indivíduos membros de outros grupos, e, conseqüentemente, legitimar a prática de discriminação ou violência (LUCAS; GOMES; SALVADOR, 2020, p. 4).

Chama a atenção o verbo “avaliar” como núcleo da prática do discurso de ódio, pois justamente este caráter de juízo sobre o outro parece central na diferenciação do discurso de ódio de outras práticas de insulto e ofensa. Além disso, o Guia traz o conceito de vulnerabilidade atrelado ao julgamento de dignidade, o que evidencia como o discurso de ódio antepõe-se ao princípio constitucional da igualdade de direitos. Também enfatiza a tentativa de valer-se dessa construção discursiva pejorativa como forma de legitimar práticas de violência e discriminação.

Acerca da capacidade do discurso de incitar violências, notamos que existe uma divergência entre as abordagens jurídicas e filosóficas. A jurisprudência americana, que tenta proteger o discurso de ódio por diversas razões, não estabelece uma ligação tácita entre discurso e prática. Noutras palavras, para alguns juristas americanos, o discurso de ódio se abriga no livre mercado das ideias e seria temerário relacioná-lo automaticamente a práticas criminosas

de violência ou terrorismo⁴. Do contrário, outras jurisprudências, como a alemã e a brasileira, bem como a abordagem filosófica e sociológica, como a de Matsuda e Butler, demonstram que a performatividade do discurso de ódio permite afirmar que o discurso já constitui *per se* uma violência.

Ao analisar o uso que parlamentares brasileiros fazem de palavras agressivas, violentas e depreciativas, Schäfer, Leivas e Santos (2015, p. 147) reforçam que “o discurso de ódio está dirigido a estigmatizar, escolher e marcar um inimigo, manter ou alterar um estado de coisas, baseando-se numa segregação. Para isso, entoa uma fala articulada, sedutora para um determinado grupo, que articula meios de opressão”. Eles diferenciam o discurso de ódio “em forma” e “em substância” (*hate speech in form* e *hate speech in substance*):

O *hate speech in form* são aquelas manifestações explicitamente odiosas, ao passo que o *hate speech in substance* se refere à modalidade velada do discurso do ódio. O *hate speech in substance* pode apresentar-se disfarçado por argumentos de proteção moral e social, o que, no contexto de uma democracia em fase de consolidação, que ainda sofre com as reminiscências de uma ditadura recente, pode provocar agressões a grupos não dominantes. Ele produz violência moral, preconceito, discriminação e ódio contra grupos vulneráveis e intenciona articuladamente a sua segregação. (ibidem).

Para as finalidades desta tese, essa distinção não é acidental, mas reflete aquilo que buscaremos argumentar: de que, nas redes sociais focadas em imagens, como o Instagram, o discurso de ódio pode parecer inexistente, porque é velado e sutil sob a forma de um tipo de interação menos verbal – no dizer de Rosenfeld, seria um *hate speech in substance*.

Ressaltando o aspecto comunicacional do discurso de ódio, Silva *et al.* (2011) destacam que

o discurso de ódio compõe-se de dois elementos básicos: discriminação e externalidade. É uma manifestação segregacionista, baseada na dicotomia superior (emissor) e inferior (atingido) e, como manifestação que é, passa a existir quando é dada a conhecer por outrem que não o próprio autor.

Ou seja, a existência do discurso de ódio como matéria jurídica e imputável depende de sua externalização, porquanto, uma vez que está contida no pensamento do emissor, não pode ser objeto da justiça.

1.2. Compreensão comunicacional do discurso de ódio

Os aportes jurídicos apontam para uma preocupação dos juristas em delinear o discurso de ódio o mais objetivamente possível a fim de facilitar a aplicação da lei. Já em nossa

⁴ A primeira emenda da constituição americana é o dispositivo legal que os juristas americanos evocam para sustentar o lugar do discurso de ódio no mercado de ideias como um posicionamento possível.

preocupação com o discurso de ódio enquanto fenômeno e problema comunicacional, poderíamos partir de uma miríade de possibilidades, afinal, para a Comunicação Social, o discurso de ódio é uma questão que pode ser abordada de diferentes perspectivas: desde a análise de conteúdo, passando pela análise do discurso, como problema de narrativa, como uma questão de mídia e plataformas e mesmo como um problema de semiótica.

De maneira geral, importa-nos afirmar que o discurso de ódio faz questão à Comunicação porque, em sua complexidade, é fundamentalmente um problema de linguagem que penetra todas as dimensões da vida social e das interações humanas e que ganha contornos e matizes diferentes a depender do meio em que se propaga, da forma em que se manifesta, do contexto em que se produz e a quem se endereça.

Nesse sentido, é importante ressaltar, a partir do pensamento de Foucault, o papel constituidor que o discurso tem de construir a sociedade em várias dimensões: “o discurso constitui os objetos de conhecimento, os sujeitos e as formas sociais do ‘eu’, as relações sociais e as estruturas conceituais” (Fairclough, 2016, p. 66). Isso significa que a linguagem jamais se restringe a uma função descritiva do real, mas constitui a realidade no plano da subjetividade. Assim, aquilo que falamos, reproduzimos, transmitimos, escrevemos e postamos não é simples relato do que vemos do mundo, nem é mera representação de como vemos o mundo, mas é a constituição mesma do mundo, é nossa forma de apreendê-lo. A linguagem *expressa* a nossa visão de mundo – e *exprimir*, neste caso, significa literalmente colocar para fora, materializar aquilo que se gera no pensamento, desconstruindo as oposições ingênuas de real *versus* imaginário, palavra *versus* ação, pensamento *versus* matéria etc. Não há, nesse sentido, distinção entre pensar e dizer, dizer e fazer.

O discurso tem uma relação ativa com a realidade que a linguagem significa a realidade no sentido da construção de significados para ela, em vez de o discurso ter uma relação passiva com a realidade, com a linguagem meramente se referindo aos objetos, os quais são tidos como dados na realidade. (Fairclough, p. 68-69).

O segundo pressuposto foucaultiano que nos é útil é aquele que afirma que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (Foucault, 1999, p. 10). Assim, o discurso de ódio não é apenas a expressão de uma ideia *sobre* algo, é já uma materialização ativa da linguagem cujo efeito sobre as relações sociais é tentar um tipo de dominação. Não se pode, portanto, separar o discurso da prática do poder. Também não se pode entender o poder de forma unívoca e linear, mas como um exercício difuso e disperso que se dá na linguagem, e não simplesmente mediado por ela.

O discurso, na visão de Foucault, corresponderia, portanto, às relações entre enunciados dentro de certa formação discursiva. Tal formação implica o oferecimento de objetos dos quais se pode falar, analisar, categorizar etc. Tanto a formação discursiva quanto a formação dos objetos e a formação dos enunciados seriam, de acordo com Foucault, processos da produção do discurso orientados pela estratégia, ou seja, pela forma como esses discursos se localizam no jogo social para se garantir a vitória do enunciatário, para privar o inimigo do combate – ou seja, para dominar.

Ao realçarmos o caráter discursivo do discurso de ódio, queremos evidenciar que sua existência não é casual, mas corresponde a um modo de constituir a realidade e dela se apropriar, exercendo o poder sobre os outros – e como se verá, sobre aqueles cuja alteridade insere uma *diferença* no sistema social.

No entanto, entre as acepções jurídicas e o aporte foucaultiano sobre o que é o “discurso”, uma ressalva merece ser feita. Uma vez que nossa pesquisa vai abordar textualidades de ódio, ou seja, uma materialidade do discurso, é importante ressaltar que para Foucault (2009, p. 133) o discurso é “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições do exercício da função enunciativa”.

Nesse sentido, parece válido aplicar o princípio de que um discurso nunca está separado dos dispositivos que o perpetuam. Buscando a própria concepção de Foucault (1979, p. 144), o dispositivo é “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”. No caso de nossa pesquisa, poderíamos acrescentar que o dispositivo engloba também as possibilidades materiais, tecnológicas e midiáticas tão presentes em nossa época e que comandam a vida ordinária. A rede que se estabelece entre estes elementos seria, em suma, o dispositivo que, como asseveram Alzamora, Ziller e D’Andrea (2018, p. 61), “é um regime, não um equipamento”.

Acerca dos dispositivos midiáticos, há que considerar “a trama de relações que caracteriza a onipresença da mídia na vida cotidiana, sua materialidade técnica e sua imaterialidade simbólica” (*ibid.*, p. 66). É por isso que, ao analisarmos textualidades midiáticas que materializam o discurso de ódio, não encontramos o discurso do texto, nem propomos encontrar

o discurso atrás do texto, como uma espécie de alma ideológica dele, mas encaramos a textualidade como uma condição do próprio texto que garante a sua legibilidade, inclusive como discurso de ódio.

As matrizes do discurso de ódio que aprofundaremos mais adiante se mostrarão operadores conceituais importantes na análise das textualidades midiáticas em questão, pois, sob a ótica do dispositivo, são “matrizes que podem ser acessadas e ressignificadas em contextos específicos, o que torna a dimensão relacional um lugar possível de observação das ações comunicativas” (*ibid.*, p. 68).

1.3. Textualização do discurso de ódio

Considerando que um texto é “o fragmento perceptível de um processo comunicacional, sem o qual não é possível sua existência” (Leal, 2018, p. 20), é possível afirmar que textos nunca serão materialidades fechadas e absolutas, mas sempre abertas e permeáveis, cujo sentido nunca está pronto, mas sempre em devir ou *em produção*. Noutras palavras, textos são objetos instáveis que repercutem a instabilidade do mundo em que circulam e dos sujeitos que os produzem.

Essa característica advém, entretanto, não de um estatuto ontológico dos textos, mas da visada que lançamos sobre eles, afinal, é possível conceber que os textos são produções finalizadas. Antunes, Mafra e Jáuregui (2018, p. 41) recordam que, nos estudos pautados pela visão informacional, os textos são tomados como “estruturas cristalizadas”. Nesse caso, a concepção de texto modula a atitude do pesquisador, que acaba buscando relações internas ao próprio texto, para “extrair supostos sentidos projetados e possíveis sentidos apreendidos por outros receptores”, como se o sentido estivesse retido nessas estruturas. Ao pesquisador caberia “revelar o sentido oficial do texto”. Esta relação, contudo, não parece contemplar um aspecto fundamental na constituição dos sentidos dos textos que é o movimento textual, afinal, para compreendermos o sentido de um texto, precisamos acionar o significado de uma imensidão de signos, associá-los e “tramá-los” como fios de uma tessitura. Aliás, esta é uma das possíveis etimologias⁵ de *texto* no latim, que significa entrelaçamento, tecelagem, urdidura.

⁵ [OBJ] explica que o uso da palavra texto é metafórico e secundário. Inicialmente, *textere* referia-se ao trabalho da tecelagem dos fios – palavra herdada do grego *υφαίνει*. Apenas secundariamente aplicou-se a palavra ao trabalho de juntar palavras e dar-lhes um sentido, assim como se faz numa tessitura. A ideia de texto, assim, vem acrescida da ideia de textura (algo com relevo) e trama (algo estruturado).

É por isso que na Comunicação Social o manuseio dos textos como objetos de pesquisa se dá como *textualidade*. Leal (2018, p. 29) sugere que a textualidade é um “modo de conhecer e investigar as realidades sociais”, e não apenas uma categoria da linguística textual para determinar o que faz com que um texto seja um texto. Certamente, os princípios de textualidade elaborados por De Beaugrande e Dressler (1981) continuam valendo para salientar a textualidade como uma atividade humana crucial. Tais princípios são: coerência, coesão, intencionalidade, aceitabilidade, informatividade, situacionalidade e intertextualidade. Contudo, esses princípios não podem impor sobre os artefatos textuais uma canonicidade imobilizadora, mas devem ser observados *nos e a partir dos* processos sociais, afinal, “a textualidade faz com que os textos não sejam artefatos estáveis, mas sim amálgamas provisórios de relações em curso” (Leal, 2018, p. 22).

Retomando, portanto, a ideia de que a textualidade é um modo de conhecimento do real, devemos considerar os textos como práticas sociodiscursivas e historicamente situadas, de modo que interpretar textos nada mais é do que apreender as instabilidades que tecem tais textos, visualizar os limites fugazes que os delineiam, investigar as condições de seu aparecimento e desaparecimento e perceber a própria infinidade do processo de semiose ali desenrolado. Embora essa afirmação revele uma debilidade do texto como objeto empírico, é justamente tal debilidade um interesse pertinente para o pesquisador da Comunicação, já que “o texto é necessariamente uma emergência, ou seja, algo que surge num dado processo comunicativo” (*ibid.*, p. 24).

Dessas noções de texto e textualidade, é possível derivar uma série de consequências. A primeira delas é que a *textualização*, entendida como o processo pelo qual algo se torna um texto (Angelis, 2020), não é apenas uma atividade do sujeito que captura determinada realidade e a “transmite” por meio de uma organização coerente de signos. A textualização seria algo mais abrangente e vitalizador (Antunes; Mafra; Jáuregui, 2018) – uma forma de inscrever uma realidade no fluxo dinâmico da comunicação, concedendo uma forma compreensível, mas nunca estanque, que a insere num lugar de negociação do seu sentido.

Outra consequência derivada das noções de texto e textualidade que aqui postulamos diz respeito ao processo de textualização em mídias digitais. Nesse caso, a expressão “textualidade midiática” joga com a gramática: a princípio, *textualidade* seria um substantivo adjetivado por *midiática*. Mas uma vez que adotamos a textualidade como um modo de conhecimento da realidade, é possível inverter essa lógica: o *midiático* é adjetivado pela

textualidade, ou seja, é a qualidade do midiático, afinal, a experiência que fazemos *das e nas* mídias digitais permite-nos acessar uma incessante e infinita produção de sentidos a partir do contato que temos com os textos que lá circulam. De tal maneira, temos que textualidades midiáticas digitais confluem em mídias digitais textuais e vice-versa, realçando assim dois processos que demarcam culturalmente nossa época: textualização e midiatização.

Assim, quando nos propomos a abordar o discurso de ódio a partir das suas materialidades textuais em mídias digitais, como o Instagram, nos concentraremos na interseção desses dois processos (textualização e midiatização), buscando reconhecer como as textualidades midiáticas que abordam o discurso de ódio participam de processos sociais correlatos – violência, invisibilização, pedagogização de corpos etc.

Essa demarcação conceitual inicial de texto, textualidade, textualização e textualidade midiática já nos permite entrever um fato incontornável: na produção do sentido dessas textualidades midiáticas, há um fator de visualidade premente e condicionante relacionado à cultura visual e digital em que vivemos.

1.3.1. Midiatização

A textualização do discurso de ódio nas mídias digitais inscreve-se no fenômeno mais abrangente de midiatização, que pode ser definido genericamente como “o processo de transformação social de longo prazo decorrente de uma crescente participação da mídia na vida social” (Mintz, 2019, p. 99). O conceito de midiatização pode ser buscado longinquamente, ainda na década de 1930 (Hepp, 2014), contudo passou a ser usado nas pesquisas em Comunicação pelo menos desde meados dos anos 1990 (*ibid.*) para construir uma agenda de pesquisa específica que buscava delimitar alcances e limites da mídia e seu poder⁶.

Dessa maneira, Hjarvard (2012) defende que a midiatização é o momento em que a “lógica da mídia” impõe-se sobre as diferentes áreas da sociedade, como a política, a religião, as relações interpessoais e a cultura. Para ele, tal lógica refere-se “ao *modus operandi* institucional, estético e tecnológico dos meios [de comunicação]” (*ibid.*, p. 64), de maneira que

⁶ É a ideia desenvolvida por Hjarvard na entrevista concedida para Nicolás Linares (Linhares, 2016). O pensador defende que “a proposta da midiatização é exatamente fornecer, se não uma resposta, pelo menos uma pauta para discutir a influência entre mídia e desenvolvimentos de comunicação, de um lado, e desenvolvimento cultural e social, do outro” (*ibid.*, p. 95-96). Além disso, Hjarvard explica que “a midiatização como suporte teórico pode oferecer um quadro macrossociológico para se investigar, de várias maneiras, como a mídia, a cultura e a sociedade interagem. A teoria sugere proposições gerais sobre como ocorre essa interação” (*ibid.*, p. 96).

a mídia não apenas influencia, como, em certa medida, determina o andamento dos processos sociais. A visão de Hjarvard concebe a mídia como uma dimensão institucional que, com o passar tempo e na medida em que se desenvolve tecnologicamente, se constitui duplamente como um domínio autônomo e de forte poder penetrador nos outros domínios sociais.

Nesse sentido, Baudrillard (2014) radicaliza o papel das mídias, insinuando que os signos midiáticos, mais que direcionar nossa percepção da realidade, constituem-na a partir de uma operação de *simulacro*, produzindo uma hiper-realidade, na qual o real existe como algo produzido, e não como algo meramente dado. Nessa esteira, Brown⁷ (*apud* Hjarvard, 2012, p. 62) arremata:

Acima de tudo, a midiatização, no sentido contemporâneo, refere-se a um universo no qual o significado das divisões ontológicas está entrando em colapso: divisões entre fato e ficção, natureza e cultura, global e local, ciência e arte, tecnologia e humanidade.

Entretanto, tanto a visão de Hjarvard quanto a de Baudrillard e Brown parecem assinalar um “determinismo” tecnológico-midiático que, aparentemente, secundariza o papel dos sujeitos na midiatização. Por conseguinte, Hepp (2014, p. 51) aprimora tal conceituação ao abordar a midiatização como “conceito usado para analisar a inter-relação (de longo prazo) entre a mudança da mídia e da comunicação, por um lado, e a mudança da cultura e da sociedade, por outro, de uma maneira crítica”.. Ao fazer uma síntese entre as posições institucionalistas (Hjarvard, 2012; Baudrillard, 2014; Brown, 2017) e socioconstrutivistas (Hepp; Krotz, 2014), Hepp propõe observar a midiatização no tempo – enquanto propagação cada vez maior da comunicação midiática – e no espaço –, enquanto força de configuração das mudanças socioculturais. Para isso, vale-se do conceito de “força de modelagem da mídia”, que salienta a midiatização como um metaprocesso, que transcorre na sociedade não de maneira uniforme e distribuída, mas se dá de acordo com a especificidade de um meio: “não podemos presumir um efeito geral ou livre de contexto da mídia específica; entretanto, diferentes mídias moldam a comunicação de formas diversas” (*ibid.*).

A proposição de Hepp indica que, ao lado da institucionalização, está um acontecimento de reificação, considerando que os meios de comunicação são também um conjunto de aparatos-técnicos em uso. Inspirando-se na teoria ator-rede, Hepp ressalta que os objetos tecnológicos que nos permitem uma comunicação midiatizada participam da modelagem midiática da realidade, mas na medida em que são utilizados e ganham sentido pelos seus usuários. Dessa

⁷ BROWN, Sheila. *Crime and Law in Media Culture*. Buckingham: Open University Press. 2003

forma, não é suficiente uma abordagem diacrônica de meios de comunicação, como se houvesse linearidade e sucessão – um dia nos comunicávamos por livros e jornais impressos e hoje pelas telas dos smartphones. Esta visão pressupõe que os sujeitos apenas se valem dos meios e que não há teleologia nas mediações, reforçando a teoria do meio, já considerada insuficiente. Contudo, pensar a midiatização como metaprocessos significa observá-la como um processo cumulativo, no qual

a variedade da mídia com diferentes institucionalizações e reificações aumenta com o tempo. Como consequência, somos confrontados com o fato de que não apenas um meio molda a construção comunicativa da realidade, mas uma variedade de meios diferentes faz isto ao mesmo tempo (*ibid.* p. 53).

É justamente este aspecto transmídia da midiatização que nos faz pensar em como vivemos uma realidade saturada de mídias que Hepp e Krotz (2014) traduzem como “mundos midiatizados”, que podem ser definidos como pequenos mundos da vida estruturados e dependentes de uma articulação pela comunicação midiática. “Como tal, são marcados por certos inventários de conhecimento intersubjetivos relacionados, práticas sociais específicas e adensamentos culturais. Os mundos midiatizados são o nível no qual a midiatização se torna concreta e pode ser analisada empiricamente” (Hepp, 2014, p. 53). Tal asserção valida os esforços de pesquisa que analisam momentos singulares do processo de midiatização em abordagens qualitativas sem a presunção de totalidade objetiva, pois a constituição ontológica de mundos midiatizados é de tal maneira complexa que verificá-la concretamente só é possível em situações particulares, como é o caso desta pesquisa.

O conceito de mundos midiatizados, assim, oferece uma abordagem para investigar empiricamente a midiatização ao definir uma perspectiva de investigação – ou seja, a perspectiva do enquadramento temático de um mundo midiatizado. Ao mesmo tempo, o conceito não é tão restrito que só possa ser concebido como um microconceito de interação em certo lugar; podemos usá-lo em vários níveis ou escalas e, portanto, fazer pesquisa de midiatização neles. (*ibid.*, p. 54)

Contra a visão europeia marcadamente otimista do processo de midiatização, Lelo (2021) sugere uma abordagem crítica que atente para as contradições desses mundos midiatizados. Na sua percepção, o socioconstrutivismo de Hepp e Krotz, ao atribuir à agência humana um papel central na forma como as mídias configuram o cotidiano, crendo inclusive num possível poder “autorregulador” dos sujeitos frente às mídias, desconsidera outras lógicas – como as de mercado e consumo – implicadas de maneira sutil e que escapam ao poder dos sujeitos. Tal “idealização epistêmica da agência humana [...] acaba por interditar uma discussão crítica dos pressupostos teóricos subjacentes à abordagem socioconstrutivista” (Lelo, 2021, p. 5). Um desses pressupostos é o “darwinismo social” implícito à ideia de que a evolução das

mídias faz parte do processo evolutivo natural do próprio desenvolvimento humano, tese facilmente questionável desde o ponto de vista da exploração de trabalhadores, do caráter pervasivo dos algoritmos e do espraiamento das estratégias capitalistas de alienação. Afirma o pesquisador que

falta à perspectiva metaprocessual dos estudos em mídiatização realizar um movimento dialético que abarque as contradições intrínsecas ao fenômeno tratado quando de sua inserção nas mais diversas comunidades humanas. Rendida a uma celebração dos potenciais transformadores na mídiatização, tal literatura delinea um programa investigativo exclusivamente dedicado a descrever como este “salto evolutivo” representado pela mídiatização se manifesta in loco. (*ibid.*, p. 11).

Lelo defende, portanto, que um olhar crítico para a mídiatização permite-nos enxergar, para além dos entusiasmos e das possibilidades abertas por um mundo mediado por tecnologias e configurado pela lógica das mídias, um processo em que se acentuam desigualdades, aprofundam-se assimetrias e proliferam violências. Essa dualidade, que a mídiatização carrega, é um fato que pondera as discussões que pretendemos abrir, pois abordar o discurso de ódio é inevitavelmente encarar com certo pessimismo a realidade sociopolítica, tensionada por um misto de ignorância e cegueira alimentadas pela nossa relação complexa com as mídias digitais.

Quando falamos em tecnologização da vida e do cotidiano, nos referimos mais genericamente ao fato de que estamos num “exame” (Han, 2018) de máquinas, aparelhos digitais, telas, conexões que configuram um estado permanente de reorganização da vida a partir dos “dispositivos de mídiatização” que eles significam (Alzamora; Ziller; D’Andrea, 2018).

A ideia de *dispositivo de mídiatização* ou *dispositivo midiático* desenvolvida por Alzamora, Ziller e D’Andrea (2018) inspira-se na perspectiva foucaultiana e reconhece que o dispositivo midiático “ultrapassa a materialidade midiática para operar analiticamente em configurações comunicativas que são simultaneamente sincrônicas e diacrônicas” (*ibid.*, p. 71), configurando-se de maneira multilinear, multifacetada e flexível. Ou seja, a tecnologização é um processo em que a mídia *dispõe* a realidade para os seres humanos, não de forma passiva ou mágica, mas já como um processo que implica a agência dos sujeitos e sua subjetivação *nestes* dispositivos, revelando-os como “uma rede inscrita em estratégia de poder intrinsecamente relacionada à configuração de saber que dela emerge e ao mesmo tempo a condiciona” (*ibid.*, p. 73).

Assim, Alzamora, Ziller e D’Andrea indicam que os estudos de textualidades midiáticas devem a) considerar a mídia “como uma forma de ambiência, cuja natureza flexível e dispersa

é circunstancialmente capturável em uma forma empírica que envolve o desvelamento de dinâmicas sincrônicas e diacrônicas de configurações comunicacionais”; b) observar as relações heterogêneas e multifacetadas que estão implicadas nas características materiais da mediatização, que podem parecer dispersas, mas que imbricam o dito e o não dito nos dispositivos midiáticos; c) analisar as mídias como estando num permanente processo de constituição, o que leva a um olhar histórico para os enredamentos que as constituem no momento.

1.3.2. Tecnologização, digitalização e plataformização

Neste sentido, não se pode ignorar uma característica marcante da atual etapa do processo de mediatização que expõe exatamente os três pontos elencados: a utilização de tecnologias digitais, especialmente de dispositivos móveis, como os smartphones. De acordo com dados do Digital Global Report de 2022⁸, quase 68% da população mundial possui um aparelho celular e 62% tem algum tipo de acesso à internet. Em média, as pessoas passam 7 horas diárias navegando pela internet, mais do que o dobro do tempo frente à TV (3h20min diários) e do que lendo alguma mídia impressa (2h). 92% dos que acessam à internet o fazem por um smartphone. E 93% desses usuários gastam cerca de 2h30min diárias em redes sociais. Esses dados mostram como a tecnologia constitui o cotidiano de boa parte das pessoas e de boa parte do seu tempo e demonstram em números o que é a digitalização da vida, especialmente a partir da popularização dos smartphones.

Portanto, a inclusão das tecnologias digitais em nosso dia a dia não é um fato qualquer, mas reflete uma mudança comportamental e cultural que temos experimentado pelo menos desde o final da década de 1980. Um acontecimento decisivo foi a popularização do uso de *smartphones* que implicou a ampliação da possibilidade de acesso à internet e a câmeras digitais. Miller (2014) recorda que os *smartphones* e tablets são um dos principais pilares sobre os quais se constrói a revolução da computação personalizada, e é possível denominá-los como “a quarta tela” (*the fourth screen*), compondo a história ao lado do cinema, da televisão e dos computadores. Quando é analisada sua penetrabilidade no cotidiano, percebe-se a rapidez com a qual esses aparelhos passaram a fazer parte do nosso cotidiano: enquanto o telefone levou 50 anos para alcançar 50 milhões de usuários e a televisão 22, os smartphones levaram 12 anos

⁸ DataReportal (2022), “Digital 2022 Global Digital Overview,”. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2022-global-overview-report>. Acesso em 20 jan. 2023.

(Desjardins, 2023)⁹. Dada a proeminência do uso de smartphones, Miller (2014, p. 211) propõe abordá-los como um “objeto teórico” que auxilia na compreensão da midiatização e a desloca para uma situação cada vez mais portátil:

Hoje, o inevitável encontro das pessoas com a mídia envolve tanto a mídia pessoal e portátil quanto outras mídias que são públicas, compartilhadas, fisicamente fixas e totalmente separadas do corpo. As novas tecnologias de mídia emergentes diminuirão e até mesmo eliminarão essa distinção. Eles pressagiam um mundo social de sistemas de mídia cada vez mais ecológicos, nos quais a materialidade da mídia é substituída por funcionalidades de mídia, e estas, por sua vez, tornam-se elementos comuns do ambiente construído. A experiência da crescente midiatização pode se tornar uma adaptação mútua entre humanos e suas máquinas de mídia, com implicações para questões fundamentais como a cognição enriquecida pela colaboração com lugares inteligentes e a criação e manutenção da subjetividade.

No seu exercício futuroológico, Miller sugere que o *smartphone* seja “um passo intermediário entre o antigo e o genuinamente novo – e uma iteração particular do ciclo de vida do telefone móvel” (*ibid.*). Realmente, os smartphones não representam uma novidade em si, uma vez que seu ineditismo está na combinação de aparelhos que já existiam: telefones, câmeras fotográficas, computadores e televisões. Nessa combinação nova, que é amálgama de aparelhos já familiares, o *smartphone* acaba combinando também as lógicas dessas mídias e criando um tipo de agenciamento completamente novo. A integração sutil dos *smartphones* ao cotidiano e uma dependência cada vez maior de suas *affordances*¹⁰ em atividades corriqueiras do dia a dia, como ler, informar-se, organizar rotinas e listas de compras, pedir um táxi ou ver um vídeo, confirma que a digitalização é um adensamento da midiatização:

É especialmente a crescente invisibilidade da mídia – seu desaparecimento em interfaces de usuário naturais, o desaparecimento de usos concretos por meio da convergência e portabilidade e sua evaporação como infraestrutura das interações cotidianas que ressalta o constante desenvolvimento e naturalização da midiatização. A mídia torna-se a principal criadora de significado social, percebida como constituindo e construindo o centro da sociedade. O onipresente smartphone pode ser entendido tanto como um indicador de midiatização quanto como um dispositivo de

⁹ DESJARDINS, J. How long does it take to hit 50 million users? Disponível em: <https://www.visualcapitalist.com/how-long-does-it-take-to-hit-50-million-users/>. Acesso em: 1 mai. 2023.

¹⁰ Hjarvard (2012, p. 75) esclarece que “os modos nos quais os meios de comunicação intervêm na interação social dependem das características concretas do meio em questão, ou seja, tanto das características materiais e técnicas quanto das qualidades sociais e estéticas” “Clique ou toque aqui para inserir o texto.”, o que pode ser sintetizado no conceito de *affordance*. Inspirado na teoria de James Gibson, para o qual “nem os seres humanos nem os animais percebem passivamente o seu entorno; pelo contrário, eles abordam o mundo e os objetos existentes nele de um modo prático e orientado pela ação. Qualquer objeto físico determinado, em virtude de suas características materiais (forma, tamanho, consistência etc.), presta-se a um conjunto de usos” (*ibid.*). Tais características também dependem da relação que os animais e humanos desenvolvem com o objeto e entre si, de maneira que as *affordances* são relacionais. De tal forma, Hjarvard reconhece que os meios de comunicação, enquanto tecnologias, possuem “um conjunto de *affordances* que facilitam, limitam e estruturam a comunicação e a ação” (*ibid.*, p. 76).

comunicação cujo padrão distinto de recursos e práticas de uso muitas vezes altamente pessoais contribuem para sua intensificação. (*ibid.*, p. 212).

Uma fenomenologia dos smartphones permite-nos identificar alguns traços fundamentais:

- a) Os smartphones ampliaram e consolidaram a porosidade entre real e virtual de maneira que, atualmente, é muito difícil distinguir tais dimensões.
- b) Produz-se um *apparatgeist* – “o espírito da máquina que influencia tanto os designs da tecnologia quanto o significado subsequente atribuído a eles por usuários, não usuários e anti-usuários” (Katz; Aakhus¹¹ *apud* Miller, 2014, p. 215).
- c) Em consequência de seu formato e característica *touchscreen*, os smartphones criam uma espécie de “intimidade ambiente” baseada na proeminência da percepção sensorial tátil e audiovisual, conformando uma dimensão háptica e escópica da realidade, que atribui valor estético e epistemológico ao que se vivencia por meio desses aparelhos. Noutras palavras, são validadores da veracidade do mundo.
- d) Nesta direção, não parece trivial a existência cada vez mais aprimorada de câmeras nos smartphones, o que modifica não só o estatuto da fotografia como produção humana, mas desafia a própria subjetivação, já que as câmeras se comportam ora como olho de vidro para ver o mundo “fora de nós”, ora como espelhos – no caso das câmeras frontais – que permitem-nos ver a nós mesmos.
- e) Como produtos da complexificação do capitalismo tardio, os *smartphones* comportam-se como objetos de desejo, em certa medida fetichizados pelo uso comum – o que parece contraditório, já que o fetiche se forma na distância entre a possibilidade de ter e a de não ter. Como objetos de desejo mais acessíveis, modulam o comportamento das pessoas e afetam sua cognição, tornando-se extensões da própria consciência dos usuários.

Uma excursão aprofundando cada um desses elementos é importante para situarmos o contexto midiático em que as textualidades midiáticas relacionadas ao discurso de ódio aparecem.

A começar pela porosidade entre mundo virtual e mundo real, tem-se que a distinção dessas realidades pressupõe tacitamente que os meios de comunicação que permitem uma vida

¹¹ (Katz; Aakhus, 2002, p. 307–312)

“virtual” estão dados de maneira isonômica e autônoma, o que, como já abordamos anteriormente, não procede. Ademais, o conceito de virtualidade parece supor que a realidade virtual é artificial e ilusória, como se não existisse. Talvez, nesse caso, seja preferível distinguir entre vida online e vida offline para ressaltar o *continuum* entre estas dimensões. A experiência humana com smartphones demonstra que esses objetos e sua lógica influenciam o cotidiano offline das pessoas, mesmo daquelas que não possuem um aparelho. Como exemplo, poderíamos mencionar o acesso a programas governamentais que dificilmente se faz sem uma conexão à internet em um dispositivo móvel ou o design de interiores, que busca espaços cada vez mais “postáveis” nas redes sociais, promovendo uma estetização dos ambientes comuns, como a casa, a igreja ou os restaurantes.

Ao apropriar-se do pensamento do geógrafo Nigel Thrift, Miller (2014) sugere que há uma tendência em constituirmos o espaço sempre mais a partir das nossas relações com as mídias e com as suas funcionalidades. A ideia de “internet das coisas”, que visa a conectar os espaços numa confluência de operações acionáveis por comandos de voz e gestos, é um exemplar que confirma tal hipótese. O smartphone não permite simplesmente a transição entre um mundo interior e um mundo exterior, mas reconfigura interioridade e exterioridade a partir de suas possibilidades:

[...] os artefatos geralmente mediam entre os mundos subjetivo e objetivo, simultaneamente ferramenta prática e símbolo expressivo que atuam para naturalizar a cultura. O smartphone faz reivindicações explícitas de design eficiente, mas como objeto ele primeiro tem “uma relação particularmente próxima com emoções, sentimentos e orientações básicas para o mundo”, muitos dos quais permanecem fora da percepção consciente do usuário. Thrift (2004, p. 187) leva esse tema adiante, descrevendo “a nova inconsciência tecnológica de um mundo de infraestruturas performativas” cuja consequência é “a flexão de corpos-com-ambientes... *inputs* ativos, um substrato pré-pessoal de correlações garantidas, encontros garantidos e, portanto, antecipações não consideradas” (Thrift, 2004, p. 177) para prever que o século 21 será uma era de “máquinas habitadas”, que são “desejadas por seu estilo, pequenez, leveza e [que] demonstram uma forma física muitas vezes entrelaçada com o corpóreo. É por habitar máquinas que os humanos ganharão 'vida'.” O smartphone é um passo dramático nessa direção futura (Miller, 2014, p. 214–25).

Esta porosidade, obviamente, está atrelada aos sentidos atribuídos pelos usuários de smartphones em suas operações com tais aparelhos: representar, fabular, forjar, vigiar, expor, ostentar, capturar, memorizar. Na relação usuário-máquina, a teleologia – a causa final – não tem origem metafísica, ainda que se valha de estratégias de sutileza para impor-se – a finalidade do smartphone não está dada, mas é construída, e, nessa construção, sujeitos e aparelhos se afetam e se constituem.

Assim, é possível falar também de um *apparatgeist*, conceito elaborado por Katz e Aakhus (2002) para expressar como o surgimento das tecnologias móveis conformam um “espírito das máquinas”, que marcaria o uso de tais objetos. Trata-se de um neologismo inspirado livremente no conceito hegeliano de *Zeitgeist*, o “espírito do tempo”, para falar da consciência específica de cada época da história. “O *Geist* expressa as ‘emergências’ de uma sociedade, as lógicas que explicam sua dinâmica de mudança e os comportamentos humanos subjacentes” (Monnier, 2018). O conceito pressupõe um duplo movimento: “o da marca da sociedade colocada nos objetos técnicos da comunicação; o da marca dos objetos técnicos de comunicação deixados na sociedade” (*ibid.*). Dessa maneira, tanto o desenho do objeto quanto seu significado são influenciados pelo “espírito da máquina” o que, contudo, não implica um determinismo tecnológico, já que se refere “a este conjunto de estratégias ou princípios de raciocínio sobre a tecnologia, que se torna observável através de matrizes identificáveis e constantes da evolução do ambiente tecnológico” (*ibid.*).

No coração do conceito de Katz e Aakhus, está o ideal da comunicação pura oferecido pela possibilidade do “contato perpétuo” – uma categoria antropológica que descreve as motivações manifestas e latentes do nosso desejo de comunicação e que pode ser encontrada facilmente em nosso cotidiano.

O contato perpétuo constitui uma *lógica social* (socio-lógica), conforme definido por Paul Goodwin e Joseph Wenzel (1979¹²). Isso não se refere a um processo cognitivo, mas designa o significado social que emana do raciocínio prático e que é forjado por meio da interação humana. O desejo de conectividade, baseado em motivações racionais e irracionais, é implantado de certa forma na técnica, mas também evolui por causa desta última, o que dá sentido ao conceito de *Apparatgeist*. (MONNIER, 2018).

Falar de um *apparatgeist* do smartphone é também avaliar como as fronteiras desenhadas pelas suas condições materiais implicam a agência humana. A esse respeito, Miller (2014, p. 215) destaca a criação de uma “intimidade ambiente” que seria “uma consciência intimamente auditiva, visual, às vezes tátil, manual e visceral, um modo de incorporação que exige a coincidência ontológica de distância e proximidade, presença e telepresença, real e virtual”. Isto é, o smartphone habilita alguns órgãos sensoriais – mais especificamente o tato, por meio do deslizar a tela, a visão e a audição por meio dos conteúdos audiovisuais que o aparelho suporta – e passa a conduzir sua operação. É o que denominamos de aspecto háptico-escópico do smartphone. Com isso, está implicada uma forma de validar a percepção do mundo

¹² Goodwin P., Wenzel J., 1979. Proverbs and Practical Reasoning. A Study in Socio-logic. Quarterly Journal of Speech, 65, 3, p. 289-302.

a partir do critério do smartphone com suas determinações axiológicas do que é belo (condicionamentos estéticos) e verdadeiro (condicionamentos epistemológicos).

Mas a associação entre o aspecto háptico-escópico do smartphone e a atribuição de valor não é tão clara e evidente e está muito relacionada ao caráter transcendental (em sentido kantiano) do qual depende o *apparatgeist*. Para Kant, o “transcendental” estava relacionado às condições de possibilidade do conhecimento – isto é, a um quadro estruturante da realidade, que está intimamente constituído no sujeito e que permite o conhecimento se dar. Tais condições eram, efetivamente, o espaço e o tempo. Curiosamente, Kant se nega a ontologizar espaço e tempo fora do sujeito¹³, no sentido de lhes conferir uma existência *em si*, mas os relaciona à possibilidade do sujeito de apreender as coisas pela sensibilidade (no espaço) e racionalizá-las pelo entendimento (no tempo da consciência). Ou seja, as condições de possibilidade do conhecimento – o seu caráter *transcendental*, portanto, possível – não estava no objeto, mas no sujeito cognoscente. Essa inspiração kantiana leva-nos a refletir como a construção dos valores estéticos e epistemológicos da cultura digital estão conformados às possibilidades materiais dos aparelhos, como o *smartphone*, mas só se efetivam a partir da interpretação dos usuários.

O que gostaríamos de salientar é que a axiologia que o *apparatgeist* produz não existe de maneira supra subjetiva e, assim como espaço e tempo para Kant são condições de possibilidade presentes no sujeito, é a agência do sujeito, a partir desses aparatos técnicos, que vai coproduzir a escala de valores que condicionam a percepção da realidade. De tal forma, quando operamos, por exemplo, com a categoria de “instagramável”, não estamos nos referindo a um padrão objetivo e dado nas coisas, mas a um constructo dos usuários que modula o Instagram à medida que são também modulados pelas funcionalidades da plataforma.

Esse jogo mais ou menos recíproco significa, no contexto da tecnologização do mundo, que as tecnologias servem aos sujeitos e que, ao mesmo tempo, os sujeitos servem às tecnologias numa relação de constituição mútua que acontece no cotidiano. Talvez essa perspectiva possa equilibrar a questão da midiaticização que se mostra mais complexa como um simples controle dos sujeitos pela incorporação de lógicas da mídia: é também a construção de um mundo pelos sujeitos a partir de sua relação com a mídia e com o que ela significa. As mídias só existem na medida em que os seres humanos afirmam sua própria existência *com* e

¹³ Note-se que o desinvestimento que a filosofia moderna fez na objetividade do mundo, em contraposição ao mundo *dado* dos medievais, marca até hoje a filosofia. O subjetivismo moderno é um divisor de eras, pois a partir daí toda valoração da realidade se dá *a partir* do sujeito e não somente *por ele*.

pelas mídias, ou, ainda, na medida em que as mídias passam a ser os balizadores da significância existencial do humano.

Retornando à questão do aspecto háptico-escópico do *smartphone*, podemos dizer que sua configuração material já solicita um tipo de relação tátil e ótica, afinal a tela *touchscreen* exige a manipulação com a ponta dos dedos e exige um tipo de conformação do olhar. O tamanho da tela, os pixels e a resolução da câmera também estão implicados. E mais que isso, os aplicativos e os programas também configuram o uso, afinal estão projetados para que o usuário deslize a tela, aperte o botão curtir ou faça o *double click* sobre a postagem, aumente ou diminua o zoom e assim por diante.

Os aplicativos – e, como veremos, especialmente o Instagram – também acabam modulando o uso que fazemos da câmera do *smartphone* enquanto ferramenta de captura. Os filtros e os efeitos aplicáveis às fotos “direcionam o direcionamento”: eles conduzem a atenção do usuário simbolizada na direção para onde aponta sua câmera e determina o que é ou não capturável. Há filtros, por exemplo, que só funcionam quando colocados em um rosto, de maneira que é o *smartphone* e a sua “inteligência”, elaborada a partir das suas possibilidades de hardware e software e também das experimentações dos usuários, que passam a reconhecer uma rostidade. Quando identifica um rosto, aparece o filtro – por exemplo, a orelha de um cachorrinho. Nesse sentido, o Rosto, que no dizer de Levinas é uma “significação sem contexto”, não é apenas inserido num contexto, mas é transformado em texto e em signo, em imagem, representação e presença.

Esse é um dos exemplos de como os *smartphones* com câmeras acopladas passaram a guiar nossa maneira de *ser-no-mundo* e, portanto, de sermos humanos. Fato é que a tecnologização e a digitalização, na esteira do fenômeno maior da midiatização, nos lega uma vida imersa em tecnologias digitais que vão sendo literalmente *incorporadas* em nós. E essa incorporação significa também que os sentidos sociais que construímos e atribuímos à existência – que poderíamos livremente sintetizar como “cultura” – são desenhados a partir deste uso muito intenso e nada casual das tecnologias.

1.3.3. O discurso de ódio no contexto da midiatização

A partir do que foi exposto, podemos interrogar qual a relação existente entre a midiatização e a proliferação dos discursos de ódio. Brown (2017) sintetiza afirmando que a

natureza da comunicação online tem um efeito de encorajamento sobre as pessoas, fazendo-as agir de maneira odiosa com mais espontaneidade e com menos barreiras. Além do encorajamento, Brown (2017, p. 306) ressalta que esta modalidade “reflete uma combinação de qualidades que tornam a comunicação online especial, cada uma das quais, quando consideradas isoladamente, não faria um impacto significativo”.

Ruediger *et al.* (2021) defendem que, embora a questão do discurso de ódio seja muito anterior à internet, existem características específicas advindas do processo de mídiatização que possibilitam novas formas de produção e reprodução. Os pesquisadores observam que “até pouco tempo as práticas de discurso de ódio on-line eram consideradas uma atividade de nicho, entretanto, nos últimos anos, sua proeminência e presença em espaços *mainstream* da internet tornam esse tema cada vez mais visível” (Ruediger *et al.*, 2021, p. 19). Noutras palavras, o deslocamento do discurso de ódio dos cantos obscuros da internet – dark web, chats privados – para sítios de maior acesso e visibilidade, como as redes sociais digitais, reflete que o processo de mídiatização e a consequente plataformização encorajam, favorecem ou ainda conformam práticas de ódio.

Dentre os possíveis fatores, que tanto Ruediger *et al.* e Brown mencionam, e que contribuem para esse encorajamento, está o anonimato – ou a ilusão de anonimidade. O fato de não ser necessário expor sua identidade ou imagem pessoal, de poder esconder-se por trás de perfis *fakes*, de ser difícil lastrear o real personagem por detrás de um usuário de rede social, é um tipo de encorajamento para que se disseminem conteúdos odiosos. Brown (2017, p. 298) observa que “a internet desinibe os falantes de dizer coisas que, de outra forma, não diriam face a face”, de maneira que agredir por trás de uma tela é muito menos arriscado e mais seguro que uma ofensa na presença física do odiado. A essa desinibição atrela-se o fato de que o anonimato permite uma ilusão de impunidade, uma vez que é difícil identificar o real propagador de ódio, seja pela imensidão de usuários, seja pelas dificuldades computacionais dos departamentos de política, e considerando que não há uma exposição imediata da personalidade e é possível criar personagens falsos em perfis *fake*. Logo, a possibilidade de uma retaliação policial e mesmo judicial parecem distanciadas e pode encorajar o comportamento hostil na internet.

Mas o anonimato implica também um tipo de invisibilidade, uma distância física entre odiador e odiado, que parece fortalecer as posturas hostis, afinal “os falantes de ódio online operam sem o discurso social normal, sem as pistas psicológicas de empatia e censura que tendem a manter o comportamento prejudicial ou antissocial sob controle” (*ibid.*, p. 300). E

disso derivam dois efeitos: uma maior liberdade de ofender, já que não se vê os impactos naquele que é vítima, e uma sensação de banalidade muito conveniente, que minimiza a violência perpetrada contra uma pessoa ou grupos de pessoas. Infelizmente, essa desconsideração dos efeitos do discurso de ódio online está difundida também no senso comum e por vezes comanda decisões de policiais e magistrados, que veem como um “mal menor” o cyberbullying.

Ainda, se por um lado o anonimato implica a negação de uma identidade real, o processo de midiaticização algorítmica que vivemos permite a construção de comunidades de anônimos que se aproximam por afinidades ideológicas. A criação dessas “comunidades” de ódio nas redes sociais funciona como câmaras de eco que reverberam posicionamentos e, na medida que são repetidos pelo fluxo dos conteúdos digitais, fixam-se como verdade. Como observam Ruediger *et al.* (2021, p. 21):

Grupos de ódio utilizam a internet como forma sistemática de recrutamento e ampliação de colaboradores, cultivando comunidades e valores que possibilitam o reforço de identidades no contexto digital. A partir desses espaços é possível criar, alimentar o sentimento de comunidade entre os envolvidos, promovendo o estreitamento dos laços e das identidades com potencial de aumento da projeção dos grupos de ódio a partir do engajamento dos seus membros.

É possível então, a partir dessas comunidades, coordenar campanhas de ódio e fomentar ideologias excludentes. Além disso, é válido mencionar como a arquitetura das redes, especialmente pela força do algoritmo, favorecem a clusterização ao aplicar um filtro seletivo dos conteúdos de interesse de um usuário, a partir de alguns poucos dados e movimentações na rede. Como é um processo continuamente retroalimentado, a tendência é que um grupo tenha a ilusão do pensamento único e, diante daquilo que é diverso ao seu posicionamento, os usuários percam habilidades de enfrentamento sadias, como o debate, o diálogo e a argumentação, restando a ofensa como único caminho possível.

De tal forma, as fabulações odiadoras ganham forma, se organizam, são nutridas e fundamentadas pela criação de uma visão de mundo distorcida. Nessas comunidades, além da reverberação de uma mesma narrativa que conforma as posturas odiosas, há um enviesamento cognitivo que altera a percepção sobre cenários sociais, o que justifica posições polarizadas e violentas. Acrescente-se que, graças a uma ilusão de aceitabilidade grupal e uma possível recompensa (pelas curtidas e interações), os que compartilham dessa visão de mundo sentem-se encorajados a assumir uma postura de defesa do seu posicionamento pelo ataque ao diferente, afinal eles não são atores solitários. Esse é o caso narrado pela jornalista Patrícia Campos Melo

(2020) no livro *A máquina do ódio*: ela foi vítima de uma campanha de ódio online e viveu em sua vida profissional e pessoal os efeitos nefastos destes ataques.

Ainda, as bolhas sociais engendradas pelo algoritmo, cujo funcionamento é, em certa medida, opaco, geram lógicas de visibilidade, fazendo com que, muitas vezes, conteúdos odiosos tornem-se rentáveis por meio da contínua propagação e engajamento. Assim, há ainda uma lucratividade por trás de conteúdos polêmicos e ofensivos, que se fortalecem nas redes sociais por meio da agência do algoritmo, que é modulado pela agência dos usuários, e vice-versa.

Soma-se ao anonimato, à invisibilidade e ao efeito bolha da lógica algorítmica a impulsividade e a espontaneidade com que se compartilham conteúdos odiosos. Se em mídias tradicionais há um filtro institucional que é aplicado previamente à publicação de um conteúdo, nas mídias sociais digitais, a filtragem é posterior. Além disso, pela facilidade do acesso às redes a partir da popularização dos smartphones, o ímpeto de postar algo comanda o uso dessas mídias, e as redes sociais se tornam mais suscetíveis ao elemento passional e impulsivo. Brown (2017, p. 305) pondera, no entanto, que esse aspecto espontâneo não é homogêneo e não exclui formas “mais ponderadas e não espontâneas de discurso de ódio, manifestadas nos chamados sites de ódio que são cuidadosamente construídos para atrair audiências designadas, com base em ideologias compartilhadas, sentidos de queixas, crenças religiosas e assim por diante”. Aliás, há casos de perfis nas redes sociais em que se percebe uma estratégia de comunicação de conteúdos odiosos e que refletem um investimento criativo, uma curadoria muito bem conduzida e um uso pensado de certos signos e elementos visuais.

Por fim, vale destacar que a presença do discurso de ódio em redes sociais já tem criado jurisprudência¹⁴ e forçado governos e empresas a tomarem medidas de regulação. Brown observa que as empresas donas das plataformas de rede social tem mais condições técnicas que os governos para delimitar o que é ou não discurso de ódio, contudo isso cria um tipo de terceirização de responsabilidades e acaba reforçando uma cultura ruim de autorregulação, pois delega a responsabilidade da proteção dos cidadãos à iniciativa privada. Apesar disso, as empresas responsáveis pelas redes sociais digitais têm buscado investir na moderação de conteúdos.

¹⁴ Autores como Moura Dantas, Alves e Fernandes (2020) entendem que o judiciário brasileiro tem conseguido categorizar, definir e atuar na tipificação do discurso de ódio virtual com certa eficácia, o que demonstra que, desde o levantamento feito por Silva, Nichel, Martins *et al.* (Silva *et al.*, 2011), houve uma crescente preocupação em tipificar e aprofundar juridicamente o alcance civil e penal de práticas de ódio online.

Infelizmente, na maior parte das vezes, o conteúdo odioso só é retirado de circulação após ser postado e há poucos esforços no sentido de identificar previamente ou intervir antes da postagem. As empresas confiam no livre-arbítrio dos usuários e afirmam que uma intervenção ainda na edição da postagem seria uma censura à liberdade de expressão. Sendo assim, a maior parte dos conteúdos odiosos que produzem algum tipo de sanção por parte das plataformas só chega a esse nível depois de serem denunciados. Santos *et al.* (2022) destacam que a moderação de conteúdos em redes sociais acontece de duas maneiras:

- a) Moderação não humana por inteligência artificial e *machine learning*.
- b) Moderação humana por meio de “moderação comercial de conteúdo” (MCC).

Os pesquisadores apontam que a primeira pode ser uma ferramenta mais prática que resolve o problema em escala, porém dependente de certas inserções de léxico, que variam demasiadamente, incorrendo em erros. Ademais, a automatização da moderação pode sugerir que o problema é apenas de ordem tecnológica e diminui-se o componente social e ético. Santos *et al.* (2022, p. 6) observam que

[a]tualmente, a moderação de conteúdo realizada por grandes empresas de tecnologia opera no formato de moderação comercial de conteúdo (MCC), que pode ser definida como uma prática organizada de escaneamento do conteúdo gerado por usuário postados em sites na internet, mídias sociais e outros espaços online e que é realizada de forma manual.

Contudo, a MCC tem muitos limites: depende de um acionamento via denúncia, conta com trabalhadores que vivem em situações precárias, uso de mão de obra barata apenas em determinados centros – como é o caso da Índia e Filipinas – e que gera uma falta de contexto social no trabalho de moderação.

Por fim, é possível ainda trazer alguns elementos da fenomenologia do smartphone para entender as especificidades do discurso de ódio nas redes sociais. Se os smartphones testemunham inexistência de barreiras sólidas entre os mundos real e virtual, a experiência do discurso de ódio online necessita do mesmo rigor e das mesmas políticas de combate e enfrentamento do mundo offline. No que diz respeito ao *apparatgeist*, a arquitetura das redes sociais interfere decisivamente na produção e na reprodução desses discursos e, portanto, é preciso ampliar o debate sobre a responsabilidade de regulação, tendo em conta a forte influência das tecnologias em nossa maneira de pensar, agir, compreender o mundo e se relacionar intersubjetivamente.

2. MATRIZES DO DISCURSO DE ÓDIO

As definições vindas do campo jurídico, bem como as reflexões do cunho comunicacional e textual do discurso de ódio, ajudam-nos a matizar este complexo problema da sociedade brasileira. Da pluralidade de definições, é possível extrair pelo menos três características gerais convergentes:

1. o discurso de ódio tem uma característica proeminentemente hostil;
2. é endereçado a outrem – indivíduo ou grupo – em função de uma característica identificável nesse outro;
3. tem consequências de violência – comprovadamente violência social, e possivelmente violência simbólica, institucional, física e política.

A partir dessa caracterização tríplice – hostilidade, endereçamento e violência –, somos instigados a buscar matrizes discursivas que correspondam a tais elementos:

- a) uma matriz afetivo-sentimental, por considerar que a hostilidade no discurso não nasce simplesmente de uma apropriação consciente do mundo, mas de um tipo de afecção emocional que comanda o sujeito a partir de outro registro subjetivante que não é a consciência e a razão;
- b) uma matriz epistemológico-metafísica, por entender que o endereçamento não é algo inato, mas construído a partir de um encadeamento mais ou menos evidente de crenças, narrativas, juízos, avaliações com atuação sobre a subjetivação tanto dos emissários quanto dos emissores do discurso de ódio;
- c) uma matriz sociopolítica, porque, como vimos, a força de ação do discurso de ódio produz um efeito social que o constitui como algo nocivo e prejudicial à ordem comunitária e democrática.

Ao explorar tais matrizes, não estamos apontando para uma simples gênese do discurso de ódio, entendida ao modo de um ponto originário, fosse ela psíquica, histórica, cultural ou mesmo comunicacional. O objetivo em se aprofundar nas matrizes do discurso de ódio é oferecer um operador analítico capaz de identificar as forças que, uma vez entrelaçadas, produzem esse tipo de discursividade.

Observar o ódio e a violência a partir das estruturas que os tornam possíveis significa também tornar visível o contexto das justificativas antecedentes e dos consentimentos subsequentes, sem os quais o ódio e a violência não poderiam germinar. Observar as

diferentes fontes das quais se alimentam o ódio ou a violência serve para refutar o mito bem conhecido de que o ódio seria algo natural, algo que nos seria dado. [...] Mas ódio não vem do nada. É algo fabricado. A violência também não surge do nada. Ela é preparada. Qual a direção tomada pelo ódio e pela violência, contra quais pessoas eles são direcionados, quais os limiares e obstáculos que precisam ser demolidos – tudo isso não é aleatório nem algo dado sem mais nem menos, mas, sim, canalizados. Se, pelo contrário, não condenarmos apenas o ódio e a violência, mas observarmos seus modos de funcionamento, estaremos demonstrando sempre algo *diferente* poderia ter sido feito, que *outra* decisão poderia ter sido tomada, que alguém poderia ter *intervisto*, que alguém poderia ter *desistido*. Descrever o ódio e a violência em seu decurso preciso sempre envolve a possibilidade de mostrar como ambos podem ser interrompidos e enfraquecidos (Emcke, 2020, p. 20-21).

A noção de matriz remete ao trabalho arqueológico de Foucault (2009, p. 132), que busca definir o discurso como um “conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva”. O olhar que vamos dirigir para as matrizes do discurso de ódio visa a encontrar as formações discursivas e suas complexidades que se aliam na sua produção. Posteriormente, essas matrizes serão buscadas na composição das cenas textuais das postagens do Instagram que compõe o *corpus* desta investigação.

2.1. Matriz afetivo-sentimental

O senso comum trata o ódio como um tipo de sentimento: “sinto ódio de você”. Esse uso quase que naturalizado do *sentir* ódio ao mesmo tempo convive com outra formulação igualmente comum: “*tenho* ódio de quem faz isso”. Sentir e ter são dois verbos que se alternam na linguagem cotidiana quando usamos a palavra “ódio”, ainda que aparentemente tenham sentidos muito distintos. “Sentir” traz, sem dúvidas, uma carga mais profunda do ódio, como algo que nasce das entranhas, de uma convicção ferida, como erupção de algo que se trama internamente. Já o “ter” parece algo da ordem da possessão, como se o ódio já fosse parte do “patrimônio sentimental” do indivíduo. A relação que talvez poderíamos estabelecer simbolicamente entre essas duas formas seria a de que o ódio *nos tem* na medida em que o *sentimos*.

Se definirmos o ódio simplesmente como um sentimento, seríamos capazes de alcançar toda sua força? Quando experimentamos o ódio contra alguém que, por exemplo, nos traiu, não estamos falando apenas de algo que sentimos, mas de uma força que nos mobiliza *contra* esse traidor. Não é fortuito que muitos casos de traição terminem em morte: o ódio é um tipo de desestabilizador de nosso controle emocional, de modo que, quando odiamos, queremos destruir.

Talvez, situações dramáticas em que o ódio chega “às vias de fato” e se cumpre como ação violenta demonstrem sua força emotiva. Na Filosofia¹⁵, a emoção aparece em geral como um movimento da alma que provoca uma percepção de valor da realidade e que, por sua vez, produz uma reação imediata, condensada na tonalidade que se dá ao que se sente, seja negativo ou positivo. Nesses termos, o ódio como sentimento ou emoção significa que, por meio dele, somos capazes de avaliar situações, pessoas, grupos a partir daquilo que tais exterioridades nos causam.

Entretanto, o ódio não se circunscreve a algo que ocorra somente internamente em nós. Diferentemente de outras emoções negativas, como a cólera, a raiva e a ira, que, segundo a definição aristotélica¹⁶, têm origem na ebulição do sangue e são o desejo de retribuir uma dor causada pelo outro, o ódio não parece ter origem apenas no desejo individual do sujeito odiador, mas necessita de um circuito sentimental maior que escapa o indivíduo e o atravessa. A tradição filosófica também se deu conta de que as paixões transbordam a alma, elas anulam a separação entre corpo e espírito, cruzam a fronteira do indivíduo com a sociedade e orientam a costura do tecido social. Logo, se o ódio *pode* fazer algo, se ele tem em si essa força produtiva, ele é também um afeto.

A mais célebre definição filosófica de *afeto*, que modelará os usos que a modernidade e a pós-modernidade farão do conceito, vem de Espinosa (2010, p. 163): “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Tal definição, como se vê, interliga o afeto a um aspecto do corpo, capaz de interferir na sua capacidade de ação (potência de ação), e não se limita apenas na afecção em si, mas expande também para a *ideia da afecção*.

Cabem ressaltar, na definição espinosista, dois pontos importantes: primeiramente que a ligação entre afeto e corpo, embora estivesse presente na filosofia de Aristóteles¹⁷, é de certa forma inédita, considerando o contexto filosófico de Espinosa de uma Europa imersa no

¹⁵ Abbagnano (2007, p. 363) ressalta que, desde as primeiras filosofias das emoções, como em Platão, no *Filebo*, e em Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, parece haver um consenso de que a emoção “é toda afeição da alma, acompanhada pelo prazer ou pela dor, sendo o prazer e a dor a percepção do valor que o fato ou a situação a que se refere a afeição tem para a vida. Desse modo, as emoções podem ser consideradas reações imediatas do ser vivo a uma situação favorável ou desfavorável: imediata, porque condensada e, por assim dizer, resumida no tom (agradável ou doloroso) do sentimento, que basta pôr o ser vivo em estado de alarme e para dispô-lo a enfrentar a situação com os meios que tem”.

¹⁶ Aristóteles, *De anima*, 403a 29

¹⁷ Aristóteles em *De Anima* (403a 16) insiste que todas as *afecções da alma* “ocorrem com um corpo [...] pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas”, e vai sustentar esse argumento afirmando a inseparabilidade de tais afecções da dimensão fisiológica, corporal e material (cf. 403b 16).

racionalismo cartesiano de um lado, e de outro refém da supervalorização da alma sobre o corpo pelo discurso cristão. Em segundo lugar, a insinuação de Espinosa de que os afetos não dependem apenas daquilo que se faz materialmente com o corpo, mas também das “ideias das afecções”¹⁸ e sua capacidade de comandar as reações tanto do corpo (afeto) quanto da alma (paixões)¹⁹. Dessa forma, vê-se que em Espinosa a distinção corpo e alma não se sustenta metafisicamente e ultrapassa de alguma maneira a abordagem hilemórfica aristotélica, que ainda garantia à forma (alma) a precedência de *informar* a matéria (corpo), já que não apenas a alma *move* o corpo, como o *corpo* move a alma por meio do afeto.

Paralelamente, poderíamos apropriar de Espinosa para afirmar que não existe separação entre ordem discursiva e ordem política, entre virtualidade e realidade, entre imaginário e cotidiano, uma vez que todas essas dimensões são ordenadas pelo afeto e, assim, atravessadas por ele. Seria o afeto o ponto de unidade, cruzamento e fusão das dimensões que didaticamente insistimos em separar? Nesse sentido, o ódio não é apenas um sentimento individual que se gera nos recônditos da alma, mas é um tipo de afeto que exacerba a potência do corpo – potência esta que foi admitida pela filosofia contemporânea a partir de Husserl e que delineou o pensamento político das últimas décadas.

Logo, falar do ódio como um afeto e tentar encontrar a matriz afetivo-sentimental do ódio não significa encontrar uma gênese psíquica, como se *sentir ódio* refletisse apenas o mundo interno do indivíduo. Aliás, a superação do psicologismo tanto pela fenomenologia quanto pela psicanálise permite-nos compreender “a forma como indivíduos produzem crenças, desejos e interesses a partir de certos circuitos de afetos” (Safatle, 2015, p. 38). Tal circuito aponta para o fato de que nossa vida psíquica é o produto de uma dinâmica imbricação de alterações mútuas entre o sujeito, a sociedade e a estrutura social. No dizer de Safatle (*ibid.*):

[Afeto é a noção] base para a compreensão tanto das formas de *instauração sensível da vida psíquica* quanto da natureza social de tal instauração. Fato que nos mostra como, desde a origem: “o *socius* está presente no Eu”. Ser afetado é instaurar a vida psíquica através da forma mais elementar de sociabilidade, essa sociabilidade que passa pela *aiesthesis* e que, em sua dimensão mais importante, constrói vínculos inconscientes. [...] O que nos leva a dizer que a política é, em sua determinação essencial, um modo de produção de circuito de afetos [...].

¹⁸ Numa definição geral de afeto, que aparece ao fim da terceira parte da *Ética*, Espinosa (2010, p. 257) reitera essa capacidade de o afeto entrecruzar corpo e mente e enfatiza como a ideia do afeto tem poder de determinar não só o corpo, mas também o pensamento: “o afeto, que se diz *pathema* (paixão) do ânimo, é uma ideia confusa pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez da outra” (Espinosa, 2010, p. 257).

¹⁹ A distinção afeto/paixão aparece na *Ética*, na explicação da definição de afeto (cf. Espinosa, 2010, p. 163).

Ao postularmos que o ódio é um afeto, podemos retomar Espinosa (2010, p. 181) quando afirma que “o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior”. O conceito espinosista do afeto do ódio alicerça-se sobre uma distinção mais geral dos afetos em alegria e tristeza. A alegria, cujo afeto correlato é o amor, seria uma paixão que conduz a uma perfeição maior da mente, enquanto a tristeza, correlata ao ódio, teria efeito contrário, pois produziria dor e melancolia.

A dor, nesse caso, refere-se a uma mobilização parcial do ser humano, e a melancolia, seria algo mais abrangente, “quando todas as suas partes são igualmente afetadas” (*ibid.*, p. 179). É interessante como Espinosa (*ibid.*, p. 185) admite que alegria e tristeza, amor e ódio, coexistem em nós como uma “flutuação de ânimo”, algo que a psicanálise irá desvendar futuramente quando se fala, por exemplo, de projeção: “um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos”.

Existe, entretanto, um aspecto curioso na forma como Espinosa articula o ódio. Se o afeto tem a capacidade de estimular ou refrear, aumentar ou diminuir a potência de ação do indivíduo, o ódio, como afeto negativo, seria um tipo de bloqueio à potencialidade do sujeito. É por isso que “aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia” (*ibid.*, p. 181). Logo, a simples imaginação que sonha com a destruição do objeto odiado é capaz de produzir alegria no odiador:

A mente esforça-se por imaginar aquilo que exclui a existência das coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, isto é, esforça-se por imaginar aquilo que exclui a existência das coisas que odeia. Portanto, a imagem daquilo que exclui a existência da coisa que a mente odeia estimula esse esforço da mente, isto é, afeta-a de alegria. Quem, portanto, imagina que aquilo que odeia é destruído se alegrará. (*ibid.*, p. 189).

Esse raciocínio se desdobra, então, em algumas outras proposições²⁰: imaginar que o odiado é afetado por um mal causa alegria em quem odeia; se alguém faz um bem ao que é odiado, este também passa a sê-lo; o ódio é um tipo de inveja, porquanto é a alegria pelo mal que o odiado sofreu; quem odeia se esforça por negar a existência do odiado.

As definições de Espinosa para o ódio permitem-nos tirar algumas conclusões do caráter afetivo-sentimental do ódio. Em primeiro lugar, que o ódio é um tipo de afeto que não necessita

²⁰ Na *Ética*, trata-se das proposições 12 a 26 (Espinosa, 2010, p. 179-193). Também a questão é retomada nas *Affectum definitiones* (Definições dos Afetos, *ibid.*, p. 237-259) ao fim da terceira parte. Ele retoma o ódio como tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior e ainda faz derivar da tristeza e do ódio outros afetos, a saber: o escárnio (alegria de imaginar que há algo de desprezível no odiado), a indignação (ódio por alguém que fez mal ao outro), a desconsideração (ter uma opinião sobre o odiado abaixo da justa medida), a inveja (tristeza pela felicidade do outro e alegria pela desgraça alheia), a ira (desejo de fazer mal a quem odiamos), a vingança (desejo de fazer mal a alguém que nos causou dano).

da presença física do que é odiado diante do sujeito, como fica evidente na primeira formulação: “tristeza acompanhada *da ideia de uma causa exterior*”. Noutras palavras, a ideia do objeto odiado é suficiente para que o afeto seja instalado – e mais, possivelmente a ausência do objeto odiado é uma condição para que o ódio se instale como discurso²¹. Outro aspecto é a exterioridade da causa do ódio, o que reforça aquilo que ensaiamos anteriormente sobre o endereçamento como elemento diferenciador do ódio de outros tipos de sentimentos, ou seja, que a alteridade não é secundária para o ódio. Nota-se que o ódio mobiliza todo o ser da pessoa *contra* o que é odiado, capacitando e legitimando um agir que, em última análise, intenciona a destruição do odiado.

2.1.1. Ódio e economia psíquica

Mas existe uma lacuna na definição de Espinosa, pois se o ódio nada mais é do que uma modalidade da tristeza, como localizar essa tristeza na economia subjetiva? Freud (2010) analisou o ódio em *Pulsões e seus destinos*, obra de 1915, e buscou delimitar uma origem muito próxima do amor.

Ele afirma que “o ódio, como relação com um objeto, é mais antigo que o amor; ele brota do repúdio primordial do Eu narcísico perante o mundo externo portador de estímulos” (Freud, 2010, p. 79). Isso quer dizer que o ódio é um tipo de reação às interrupções que o mundo exterior, isto é, o outro, produz no gozo original do Eu. No entanto, a organização civilizacional depende dessa interrupção – nada é mais inimigo do gozo pulsional sem limites do que a civilização. As constantes interrupções do exterior/outro não só limitam o gozo, mas obrigam o indivíduo a subjetivar-se, ou seja, a dizer de si mesmo perante os demais. Logo, o ódio estaria

²¹ Este argumento será desenvolvido mais adiante quando falarmos da fabulação do outro. Adiantamos que a ausência objetiva do odiado é parte estratégica do discurso de ódio, pois só se sustenta o ódio quando se tem uma percepção clara e objetiva do outro. A questão é que esta percepção clara é falível quando se toma indivíduos concretos. Talvez por isso o ódio sempre tenha um caráter grupal. Os contornos do odiado são mais claros quanto maior é o grupo – à medida que se singulariza o odiado numa pessoa e quanto mais próxima ela estiver, por exemplo, fisicamente, mais difícil será destilar o ódio ou mais energia será dispendida para justificar tal ódio. Dois exemplos ilustram essa hipótese: é mais fácil uma pessoa odiar a causa LGBTQIA+ do que um indivíduo específico; por exemplo, é menos constrangedor dizer “transexuais são uma aberração” no púlpito de uma igreja para uma assembleia diversa do que expressar “você é uma aberração” para uma pessoa trans que busque aconselhamento do líder religioso em particular. O segundo exemplo está relacionado ao discurso de ódio online, objeto desta pesquisa. Nesse caso, a ausência do Rosto-carne do Outro, garantida pela virtualidade e pela possibilidade parcial do anonimato, facilitam a vociferação. Em ambos os casos, dizer que é mais fácil não significa que seja impossível destilar o ódio no face a face. O que pretendemos localizar, inspirando em Levinas, é o interdito do Rosto que diante do algoz interpela: “não matarás”. O mandamento torna-se mais audível quanto maior é a proximidade; especificamente aqui, proximidade física.

relacionado primeiramente à linguagem, pois falar é uma forma de colocar o outro não só *perante a si*, mas *em si*.

Tudo se passa como se algo em nós tivesse guardado um vestígio de que o outro pôde se impor a nós, nos forçar, mesmo que fosse uma única vez, em todo caso, fazer com que tivéssemos que contar com ele. O ódio é, portanto, também o vestígio de que o outro nos atingiu pelo menos uma vez. (Le Brun, 2008, p. 14).

Le Brun (*ibid.*) destaca que o ódio é constitutivo de cada pessoa, uma condição existencial: porque falamos, odiamos, já que “falar exige uma renúncia, um desiderato, falar obriga a um desvio forçado, à perda do imediato” (*ibid.*, p. 16). E falar consiste em esvaziar-se. A linguagem, na visão da psicanálise, é um momento negativo no processo de subjetivação, pois brota do esvaziamento do desejo narcísico, é um tipo de concessão que fazemos ao outro para que sobrevivamos. E esse vazio coloca-nos diante da impossibilidade de sermos completos. Daí entende-se o que Freud quer dizer que o ódio é o ponto de partida do humano, já que só nos tornamos humanos de fato a partir do momento em que nos constituímos falantes. Cada vez que somos obrigados a nos dirigir ao outro estamos pactuando com a comunidade humana e escancarando para nós mesmos o vazio que nos habita.

O ódio emerge cada vez que não reconhecemos que o outro é somente outro como nós – ele também recheado por toda parte, com apenas uma aparência de consistência e de solidez -, e que isso não nos impede de ter a dizer, mas que nosso dizer é senão uma metade de dizer, um *mi-dire* como dizia Lacan, um dizer que aceita que ele não diz tudo, nem completamente (*ibid.*, p. 22).

O vazio, por sua vez, tem uma dupla finalidade. Ele revela nossa incompletude, por um lado, mas também a inevitável relação que temos com a alteridade. No coração do ser de cada um está o vazio causado pelo Outro, aquilo que Levinas caracterizou como a *entrada do Outro no Mesmo*. Não existe, de fato, um regime de gozo total, de coincidência absoluta do sujeito consigo mesmo. Desde o princípio já somos fissurados pela entrada do Outro. Contudo, ainda assim fantasiemos essa plenitude original. O ódio seria, nessa ótica, uma tentativa sempre fracassada de retorno a esta plenitude fantasiosa, um tipo de mascaramento do sentimento de desamparo que o vazio produz em nós.

Safatle (2015, p. 52), observa que o desamparo nos obriga a um exercício constante de renúncia ao futuro, como se estivéssemos imersos o tempo todo no presente. Por isso, conjecturamos o medo, damos azo ao ódio, porque seria uma forma de garantir ainda um tipo de esperança:

Medo e esperança são, a sua maneira, dois afetos complementares, pois estão vinculados em sua dependência mútua em relação à temporalidade da expectativa, temporalidade do acontecimento por vir, seja ele positivo ou negativo. É tal

temporalidade que o desamparo elimina, inaugurando outra temporalidade, desprovida da expectativa, que se expressa em um caráter fundamental de indeterminação (*ibid.*, p. 52).

A insegurança ontológica, causada pelo desamparo e pelo vazio originados pela chegada do Outro, traz consigo um efeito de busca de segurança que, socialmente, poderíamos denominar como necessidade de autoridade. Freud enxerga nessa demanda um tipo de justificativa para como os humanos se constituíram ao longo do tempo como seres dependentes de relações verticais de poder. Essas relações, por sua vez, dependem de figuras autoritárias, que vão desde a mais elementar – o pai – até figuras mais complexas, como líderes religiosos e agentes políticos.

A despossessão do sujeito causada pelo Outro e os consequentes desamparo e vazio justificam a presença essencial do ódio. No entanto, como destaca Le Brun (2008, p. 29), “não é o ódio como tal que deve ser proibido, dado que, de qualquer maneira, é impossível erradicá-lo, mas o que é necessário renunciar é o gozar de seu ódio. É manter-se no gozo do ódio que é proibido”. Portanto, o discurso de ódio seria um tipo de “gozo do ódio”, que realiza, de alguma forma, essa irritação natural que nos constitui diante da frustração causada pela entrada do outro. Seria, então, o discurso de ódio uma estratégia aceitável? É preciso diferenciar que a origem inconsciente do ódio em nós não nos autoriza sustentá-lo como nosso modo privilegiado de subjetivação, justamente porque, como argumentaremos, o discurso de ódio implica uma renúncia da linguagem, o que, em última análise, acarreta nossa desumanização.

Assim sendo, a psicogênese do ódio segundo a psicanálise nos oferece alguns elementos importantes para entender a matriz afetivo-sentimental do ódio: embora seja um afeto inevitável em nós e, em alguma medida, importante em nosso processo de desenvolvimento psíquico, o gozo do ódio teria efeito contrário e deletério, porque seria a admissão do vazio. Noutras palavras, aceitar que o ódio é elemento intrínseco a nossa humanidade não é o mesmo que validá-lo como prática social, porque para sua efetivação é necessária a negação do Outro que, de modo claro, significa violência e aniquilação.

2.1.2. Amálgama dos sentimentos hostis

Nesse sentido, continuamos a explorar a matriz afetivo-sentimental do ódio partindo para uma visada fenomenológica. Na Filosofia, a fenomenologia significou um método de “ir às coisas mesmas”, inspiração de Husserl que visava a combater a cisão que sustentava o

pensamento metafísico entre sujeito e objeto, homem e mundo. Embora muitas críticas possam ser feitas à Fenomenologia, especialmente ao seu começo em Husserl e Heidegger, há algo de muito valioso em seu procedimento: ao invés de sugerirmos como as coisas devem ser, por que não as olhamos como efetivamente são?

Esse é o esforço empenhado por Aurel Kolnai quando escreve sua “fenomenologia dos sentimentos hostis²²”. Baseando-se na compreensão comum de “emoções” da fenomenologia de primeira geração, especialmente em Husserl, Scheler e Pfänder, Kolnai deixa transparecer em seus escritos três aspectos centrais do que entende por sentimento/emoção (aqui tomados como sinônimos):

Em primeiro lugar, as emoções são *atos dependentes das* cognições que têm por base. O conceito de cognição é entendido de um modo amplo, abarcando tanto juízos como percepções, fantasias ou suposições. Em segundo lugar, as *emoções se dirigem intencionalmente a qualidades axiológicas ou valores* – daí sua importância para a ética, já que vêm a indicar aquilo que tem um valor. Finalmente, as emoções *são sentidas corporalmente* (Ferran, 2013, p. 14, grifos nossos).

Para Kolnai, medo, asco, soberba e ódio são sentimentos diferentes, mas não divergentes. Os três denotam uma relação de repulsa ao Outro que vai gradativamente se adensando no sujeito. “São respostas negativas de defesa ou de rechaço frente ao entorno, nas quais se manifesta a possibilidade do ser humano de romper os laços positivos que os unem ao mundo” (Ferran, 2013, p. 18). A compreensão de que a alteridade é algo a ser evitado é comum a esses quatro sentimentos, e Kolnai demonstra como eles denotam um tipo de posicionamento frente àquilo que é considerado ameaçador. Por exemplo, o medo é uma reação que visa a proteger a própria sobrevivência. Nesse caso, o sujeito com medo necessita estar “profundamente consciente de seu objeto” (Kolnai, 1998, p. 585), ainda que o objeto intencional não coincida com o objeto real – o medo pode ser de algo inexistente, como fantasmas. Mesmo assim, a clareza que o sujeito tem lhe permite traçar uma rota de fuga, porque o temível do objeto é justamente a ameaça que ele incorpora. No entanto, o medo teria uma intencionalidade “puramente circunstancial e unidimensional” (*ibid.*, p. 585), não ocupando um aspecto existencial central. Isso faz com que o medo seja mais suscetível de ser “desatado”, a partir do momento em que se apresenta ao medroso um argumento convincente ou uma descoberta cognitiva.

²² Aqui nos referimos ao conjunto de quatro textos do autor. Três foram escritos entre o final dos anos 1920 e a metade dos anos 1930 e estão compilados na versão castelhana “Asco, soberbia y ódio: fenomenología de los sentimientos hostiles” (Kolnai, 2013). O quarto texto, publicado em inglês na Revista *Mind*, em 1998, foi escrito em 1970 para uma conferência no departamento de Filosofia da *Bedford College* em Londres e está intitulado: “The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred”.

Já o asco (ou nojo – *disgust*) seria um tipo de mecanismo de defesa relacionado sempre a algo orgânico e é disparado imediatamente. Em contraste com o medo, carrega “a natureza sensata e perceptível das coisas, tão distinta de sua eficiência causal e impacto” (*ibid.*, p. 585). Nesse caso, é menos intencional que o ódio, pois é uma ativação exagerada da sensibilidade, porque “depende mais da impressão e menos da percepção da situação objetiva” (Kolnai, 2013, p. 35). Diferente da angústia, o asco é um sentimento periférico, que atinge o sujeito “em sua superfície, em seu tegumento, em seu sensorio” (*ibid.*, p. 46). Daí que uma das reações somáticas mais imediatas do asco seja o vômito, a vontade de ejeção materializada nos espasmos estomacais.

Outra característica importante do asco seria a proximidade excessiva do objeto asqueroso ao sujeito, provocando-o constantemente e produzindo um efeito paradoxal: mesmo querendo ejetá-lo, o asco “esquadrinha, investiga o objeto em toda sua essencialidade” (*ibid.*, p. 47) para assim afastar-se da perturbação do objeto por meio de algum gesto de limpeza ou purificação, o que Kolnai define como uma “possibilidade de apreensão positiva do objeto” (*ibid.*, p. 49).

Definindo os objetos *asquerosos*, Kolnai distingue a asquerosidade física da moral. A primeira gira em torno da putrefação, da excreção, da secreção, da sujeira, da animalidade, da alimentação, do corpo humano, da doença e da deformidade física. Já a asquerosidade moral relaciona-se à saciedade (fastio), ao erotismo inadequado, à sexualidade desordenada, à mentira, à falsidade, à infidelidade, à corrupção, à tibieza moral. Note-se que, embora o esforço de Kolnai seja de desenhar os sentimentos hostis por um viés fenomenológico que preze pela objetividade da manifestação desses sentimentos, há uma influência epocal e religiosa em suas colocações. É válido situar que Kolnai aproximou-se do pensamento católico, publicando em 1930 o livro *Ética sexual: sentido e fundamentos da moral sexual*, no qual analisa a sexualidade humana do ponto de vista do catolicismo.

Apesar desse aspecto em certa medida anacrônico, o pensamento de Kolnai sobre o asco ajuda a pensar em como a asquerosidade compõe o sentimento de ódio. De certa forma, o asco sugere um menosprezo pelo objeto asqueroso e cumpre uma função cognitiva ao indicar um juízo ético higienista: o que é sujo precisa ser limpo, o que é desordenado precisa ser controlado, o que está podre precisa ser eliminado e assim por diante. Embora o asco seja diferente do ódio, porque não *exige* a destruição do objeto, e exista a objetividade da asquerosidade no objeto, há uma relação asco-ódio muito consistente. Não é raro, por exemplo, escutar que alguém sente

“nojo” ao ver um casal gay se beijando. Esse enojamento, que possivelmente pertence a um pensamento-ação homofóbico, explicita bem a repugnância à homossexualidade e que impele a limpá-la ou a manter o ambiente limpo: “nada contra os gays, mas não precisa ficar ‘se exibindo’”. A exibição, a aparência, o ver que suscita o nojo é o sentimento do asco em ação e exige que seja eliminado da visão o asqueroso.

Na mesma linha, Kolnai aciona a soberba como “atitude exclusiva e quase automática que valoriza a própria situação, se trate de pertencimento social ou de um determinado método ou maneira de pensar” (*ibid.*, p. 108). Ele a diferencia do orgulho, que estaria mais voltado para valores objetivos – tem-se orgulho *de algo* –, enquanto a soberba “não se caracteriza por uma acentuação do valor pessoal, mas por um peculiar *apriorismo* do sentimento do valor de si mesmo. ‘Minha’ pessoa, minha comunidade, meu ponto de vista objetivo é, como tal, como ‘meu’, único em seu valor” (*ibid.*, p. 109). Pode-se conjecturar que o destaque dado ao *apriorismo de si mesmo*, no caso da soberba, revela-se parte da estratégia do Eu que, como mencionamos anteriormente, na psicanálise, busca suprir sua fantasia de segurança. A questão é que a soberba direciona essa busca ao próprio *ego*, dando-lhe garantias de que ele basta a si próprio.

Na soberba se dá um “a priori” do si mesmo: não no sentido de uma crença, incondicional e normativa, em um “valor” experimentado, escolhido ou percebido como “adequado ao objeto”, mas um a priori que faz referência a uma eterna e inquebrantável atitude de valor sobre si mesmo por parte do si mesmo que valora [...]. No ato mesmo de soberba o sujeito começa por valorizar “seu” próprio ser concreto, pessoal e objetivamente determinável de modo que o soberbo está propriamente “orgulhoso” é de sua soberba mesma: de sua superioridade de significado e valor, que não necessita ser reconhecida por ninguém, que não está nem fundada, nem sequer “evidente”, pois está mais além da evidência intuitivo-objetiva (*ibid.*, p. 109-110).

Kolnai (*ibid.*) reforça que essa superioridade moral do soberbo não suporta relativização, ou seja, não existe outra realidade que possa ser considerada fora do raio de valoração do sujeito e que, portanto, traz consigo um caráter “satânico” pois “quer ser seu próprio Deus”. Este giro em torno de si mesmo é altamente destrutivo, pois a soberba depende de uma comparação com o outro, ou seja, ela se mantém como supervalorização do si mesmo às custas da desvalorização do outro, da sua subestimação e subalternização.

Assim, são identificadas as formas da soberba por Kolnai: o isolamento, que nega a existência e o direito de existir do mundo circundante; o desprezo geral pelos seres humanos, que atribui aos outros a função de sustentar o valor do sujeito pela sua depreciação; pretensão de domínio, própria dos tiranos, que enxerga o outro apenas como algo a ser dominado;

supremacia de classe, raça ou povo²³; panteísmo, como intenção de ser deus de si mesmo (divinização); segurança, que revela uma insegurança, pois o soberbo cria uma imagem forte de si e de suas convicções para sobrepujar qualquer ameaça interna que atinja seu frágil sustentáculo. Destaca-se a respeito desta última forma – a da falsa segurança – que nela se concentra o *leitmotiv* de todos os tipos de soberba: a inatacabilidade do homem interior. Por causa dessa suposta segurança, toda intencionalidade do sujeito ao exterior (entenda-se aos outros) é marcada por um “desinteresse de princípio”, um empobrecimento do mundo, uma divisão em “o que importa” e “o que não importa”. E o que não importa precisa ser aniquilado, justamente porque desestabiliza essa certeza tão evidente para o soberbo de que o “si mesmo” é a única realidade digna de existir²⁴.

A soberba se relaciona com o ódio, como uma condição de possibilidade, como sugeriu Emcke (2020, p. 13) ao comentar que práticas de ódio só existem a partir de um tipo de certeza indubitável: “como podem ser tão seguros! Pois isso aqueles que odeiam têm de ser: seguros. Caso contrário, não fariam ou agrediriam ou matariam dessa forma. Caso contrário, não poderiam menosprezar, humilhar, atacar os outros assim. Eles têm de estar seguros. Sem dúvida alguma” – e arremata: “não se pode odiar duvidando”.

Kolnai (2013, p. 143) escreve que “a tonalidade fundamental do ódio é a hostilidade, a confrontação, o rechaço e a atitude afetiva de índole negativa. Nisto, o ódio está relacionado com a antipatia, a ira, o asco, o desprezo e a guerra”. Diferentemente do medo e do asco, que são uma reação governada pela disponibilidade – real ou imaginária – do objeto exterior, o ódio é um sentimento no qual “é necessariamente peculiar uma entrada em ação da própria pessoa – que faz referência a seu ser ‘inteiro’ [...], possui simultaneamente profundidade e centralidade” (Kolnai, 2013, p. 145). Dominando todo o ser da pessoa, o ódio não está na ordem apenas da emoção, mas é um sentimento que leva consigo uma atitude, ou seja, o ódio é um sentir fazendo e um fazer sentindo.

Posso, perfeitamente, odiar pessoas que, na realidade, jamais cruzaram meu caminho, nunca me colocaram entraves a uma aspiração pessoal importante, mas que se me

²³ Kolnai (2013, p. 29), que vive a ebulição do nazifascismo na Europa, destaca que a soberba, quando exteriorizada como desejo de domínio e êxito, pode ser um afeto coletivo. “A importância real do corpo coletivo ou da superioridade do grupo em questão favorece nestes casos a impressão do isolamento e da atitude de auto-enaltecimento. Dado que a soberba está vinculada ao sujeito, mas não à pessoa concreta com toda sua significação, o indivíduo coletivamente soberbo é, por assim dizer, soberbo ‘em nome’ de seu grupo, sem deixar de divinizar seu eu que aqui, em geral, aparece como ‘um eu’ do ‘ser-nobre’, do ‘ser-isto-e-o-outro’ etc.”.

²⁴ É inevitável pensar em como a soberba se relaciona, neste ponto, com a ideia de “vida” de Judith Butler. Para a autora, a vida é aquilo que é reconhecível como tal e as políticas de reconhecimento estão sempre alicerçadas em padrões estéticos e morais que expressam a soberba incrustrada no tecido social (Butler, 2015).

apresentam como *personificação de uma forma de vida repulsiva* e que, contudo – ainda que seja de um modo um tanto periférico, sem nenhuma “ameaça” para mim mesmo – me parecem ter poder (*ibid.*, p. 145, grifos nossos).

Nesta formulação, fica explícita a consideração de Kolnai de que o ódio é uma construção que excede a subjetividade e se enraíza em um aspecto histórico da própria humanidade, como se as definições que historicamente repousam como camadas sobre a figura do *outro* subsidiassem o ódio que sentimos e praticamos contra ele.

Por diversas vezes, Kolnai (2013) ressaltou o aspecto destrutivo do ódio como seu diferencial frente a outros sentimentos hostis, afirmando que seu *télos*, isto é, sua finalidade última, seria a aniquilação do odiado, um tipo de “vontade homicida”, uma exigência de execução daquele que é odiado. Mas por que alguém teria motivos para ser extirpado com tanta voracidade? Kolnai explica que tal motivação depende de uma apreensão completa do objeto, algo que poderíamos descrever, com o auxílio de Levinas, como um “movimento de totalização” do Outro. Portanto, o motivo do ódio não está no odiado em si, mas na fabulação que o sujeito odiador constrói para si mesmo. No entanto, poder-se-ia argumentar que basta uma desconstrução bem argumentada, que desmistifique a alteridade, para o ódio se dissipar, e é aí que as coisas ficam complexas.

A necessidade de ser hostil contra uma ameaça pressupõe que o valor de prejuízo embutido na ameaça valha a pena a ruptura com a civilização. Exemplificando este ponto de vista, pensemos no caso de todo o aparato discursivo que envolve a “*ideologia de gênero*” e o “perigo” que ela representa para as crianças. Em nome da defesa dos indefesos, nesse caso, a infância, pode-se destruir qualquer um que esteja tentando corromper os inocentes. O que pesa, portanto, na motivação do ódio, é o nível de ligação passional a certa comunidade, de modo que quanto mais estamos convencidos da proteção dessa comunidade mais teremos que lutar para destruir aqueles que a perturbam ou a neguem:

O que o ódio requer e promete é uma espécie de decisão sobre o destino do mundo. [...] O oponente odiado não é si só oponente do sujeito que odeia, mas aparece como um fator que por si mesmo merece ser combatido, como “mal”, como alguém que não só “deveria” ser desbancado, mas que ademais “deveria” ser “aniquilado”; por outro lado, não só como um “mal” que tem que ser reconhecido e sentenciado ou, inclusive, também castigado como tal, mas como “esta força malvada antagonista aqui”, como a cara oposta mal dada de modo concreta, contra a qual se combate pela posse de um fragmento representativo do mundo que, portanto, se estende mais além de si mesmo e representa o mundo em geral como objeto de combate (Kolnai, 2013, p. 183).

Chegamos assim às seguintes conclusões relacionadas à matriz sentimental-afetiva do discurso de ódio:

- a) O ódio é mais que uma emoção e um sentimento, ele é um afeto. Isso significa que sua potencialidade ultrapassa a interioridade do sujeito e sua origem é mais complexa, dependendo dos atravessamentos históricos, sociais e culturais que extrapolam os limites do indivíduo.
- b) O ódio é constitutivo do ser humano, pois é uma reação diante do vazio causado pela inevitável entrada do outro, que nos arranca de nosso gozo original e nos obriga a renunciá-lo em nome da linguagem. No entanto, o ódio essencial distingue-se do gozo do ódio, que seria um momento em que negamos a nossa subjetivação para gozar na destruição do outro.
- c) O gozo do ódio é um tipo de recurso a si mesmo diante da insegurança ontológica produzida pelo outro, ou seja, é uma maneira de perseguir a fantasia da plenitude do ego a despeito da despossessão do sujeito causada pelo outro.
- d) O ódio é um amálgama de medo e asco diante da possível ameaça do outro, que se sustenta por um sentimento de inveja e soberba – modos de cumprir a inferiorização do outro.
- e) O ódio é um afeto cujo traço principal é a hostilidade – o desejo de destruir o outro.
- f) O ódio é um afeto que mobiliza a pessoa inteira, pois sustenta um tipo de certeza metafísica, da qual também se alimenta.

2.2. Matriz epistemológico-metafísica

Kolnai (2013, p. 183) assegura que “em todo ódio ressoa uma vivência metafísica”. Isso nos faz pensar em como o ódio, enquanto prática discursiva, depende do acionamento de uma série de crenças, certezas, juízos, imagens, usos da linguagem e práticas rituais para se estruturar e perseverar no tecido social. É o que poderíamos caracterizar como matriz epistemológico-metafísica do discurso de ódio: o momento em que o ódio garante a si mesmo a partir de um

construto em certa medida lógico – pois traz justificativas “plausíveis” dentro de certa cosmovisão – e metafísico – pois implica uma apropriação do real, ainda que enviesada.

Observar as construções epistemológicas e metafísicas do discurso de ódio significa reconhecer que o ódio

[...] não é nem individual nem fortuito. Não é apenas um sentimento vago que se descarrega de repente, de maneira acidental ou por uma suposta necessidade. Esse ódio é formado coletiva e ideologicamente. O ódio requer *moldes pré-fabricados nos quais possa ser derramado*. Os termos empregados para humilhar; as cadeias de associações e imagens que permitem conceber e classificar; os enquadramentos da percepção usados para categorizar e fazer julgamentos – tudo isso deve ser pré-formado. O ódio não brota repentinamente do nada, ele é cultivado (Emcke, 2020, p. 17-18, grifos nossos).

Essa não casualidade do ódio que o situa em contextos plasmados histórica, social e culturalmente aponta para moldes “pré-fabricados” presentes no racismo, nas homofobias, transfobias, misoginias, xenofobias: todos têm moldes específicos, mas partilham de uma modulação geral em torno da *fabulação do outro*. Embora um olhar mais profundo sobre cada um desses tipos de discurso de ódio necessite de uma apropriação histórica muito mais densa, ao modo de uma arqueologia, podemos delinear filosoficamente como essa epistemologia ideológica do ódio se constitui.

Não se trata de um exercício intelectual apenas: Goebbels não teve sucesso na Alemanha nazista somente pela qualidade persuasiva da mídia que fez circular, mas porque encontrou um tipo de ressonância profunda nos alemães ressentidos, como Adorno (2019) bem contemporizou nos Estudos sobre a Personalidade Autoritária. Embora não seja nosso objetivo analisar os caminhos subjetivos do ódio²⁵, vale considerar que a criação de um *hater* é um processo lento de assentamento de convicções, como disse Emcke (2020): o ódio é cultivado – e a esse cultivo chamamos de matriz epistemológico-metafísica ou simplesmente “metafísica do ódio²⁶”.

Acerca desse apoderamento que a metafísica do ódio tem sobre o sujeito, vale a recordação de Romano (2009, p. 15) de que “na *República*, Platão mostra a forma de impor

²⁵ De alguma maneira, toda epistemologia consiste numa certa visão de sujeito e subjetividade, bem como em toda ética está consignada certa antropologia. Ainda que nosso objetivo não seja descrever o sistema de crenças que produz um *hater*, não é possível ignorar a relação entre a metafísica do ódio e aqueles que a reproduzem. Nenhuma ideia sobrevive por si mesma: só existem ideias encarnadas.

²⁶ Optamos por aglutinar a expressão “matriz epistemológico-metafísica do discurso de ódio” na formulação mais concisa de “metafísica do ódio”. Optamos por metafísica ao invés de epistemologia nesta abreviação para fazer referência tanto à ideia de Kolnai, que abre a seção, quanto para deixar claro que a epistemologia – enquanto teoria do conhecimento, princípios em certa medida lógico-rationais que compõem uma determinada abordagem – está a serviço de uma metafísica – entendida como explicação da realidade.

atitudes mentais aos protetores da cidade. A obediência será infalível se eles tiverem nas almas ‘sobre as coisas a temer... uma opinião indelével’”. Buscando na imagem platônica da metáfora da tintura sobre a lã²⁷, que faz a analogia sobre como certos princípios se incrustam na mente humana e a direcionam, Romano (*ibid.*, p. 16) afirma que “doutrinas ideológicas aplicadas com perícia técnica na alma das pessoas são indeláveis e se tornam ‘preconceito’ ou ‘ética’”.

Ao mencionar o termo “ética”, Romano nos remete àquela concepção de *ethos* consagrada por Heidegger em *Ser e tempo* como “morada do Ser”. Não é à toa que Levinas tanto insistiu em uma nova semântica para a Ética, que não fosse remetida ao Ser. Quando doutrinas ideológicas se tornam éticas, ou seja, lugares existenciais onde se desenvolve a subjetividade, a Ética se converte numa simples defesa de si – obra do Ser, autoafirmação soberba, defesa irrestrita do *conatus essendi* que Levinas (2011) denomina, criticamente, como interessamento. Sob essa perspectiva, a metafísica do ódio é um tipo de *inter-esse* que sobrepõe uma determinada ontologia sobre a humanidade expressa no outro.

Todo discurso de ódio é um discurso *sobre* o outro. A preposição *sobre*, aqui, indica uma série de processos e efeitos do discurso de ódio: o de *sobrepôr*, o de *encobrir*, o de *delimitar* e o de *pretender saber*. Enquanto tematização acerca daquilo que, para Levinas (2015), nunca é tematizável, o discurso de ódio revela-se como movimento de totalização – afirmação sobre aquilo que, por si só, já é negativo, afinal, o outro é o não-eu, o *infinito*, a despossessão da autoridade do sujeito.

A metafísica do ódio é o momento em que o preconceito ganha uma inteligibilidade e uma validação epistemológica e, por conseguinte, uma passabilidade (*passing*) social. O ódio torna-se “aceitável” quando é justificado e toda metafísica do ódio é uma forma de justificação a partir da definição de que o outro é o mal. Mas não se trata de uma definição *de autoridade*, e sim de uma engenhosa construção que alia raciocínios e captura emocional, reforço de imagens estritas e de modelos bem consolidados de pessoa, família, sexualidade, moralidade e assim por diante.

Emcke (2020, p. 36-39) assinala que, atualmente, um dos escudos discursivos que garante o ódio como prática aceitável é o conceito de “cidadão preocupado”, formulação alemã daquilo que, no Brasil, chamamos de “cidadão de bem”. Cidadão preocupado ou de bem – seja qual for, a expressão resguarda uma série de pressupostos. Em primeiro lugar, a soberba moral e o ar de superioridade, já que a preocupação é justificada por um “nojo projetivo”, conceito de

²⁷ Ver PLATÃO, *República*, 429 d-e.

Nussbaum (2015, p. 33) que significa a simples rejeição de certas pessoas sob o pretexto de se proteger delas. Em segundo, a noção de uma cidadania não como direito da pessoa humana, mas como conquista meritória, já que “o cidadão de bem é aquele que merece a cidadania, a política pública, o tratamento educado do policial, o que tem o direito de participar” (Bueno²⁸ *apud* Costa, 2021, p. 3). E, por fim, o cidadão preocupado é aquele que está engajado socialmente de alguma forma, lutando pelo *bem* de seu país, patriótico e combativo: por que ele estaria errado? Fato é que tal cidadania “dos intocáveis” não é apenas anti-cidadã, mas encobridora da violência:

[...] a preocupação funciona como um sentimento encobridor. Ela encobre a xenofobia que, às vezes, lhe é inerente e, portanto, protege de qualquer crítica. Dessa maneira, o tabu é cumprido e ao mesmo tempo minado. [...] Porque apresentar como preocupação o que, todavia, esconde um sentimento de nojo, ressentimento e desprezo faz com que o limiar do aceitável seja deslocado (Emcke, 2020, p. 37).

Percebemos o ódio encoberto pela preocupação em situações muito recorrentes no cotidiano autoritário brasileiro: os discursos religiosos e políticos contra a “ideologia de gênero” e a educação sexual nas escolas como preocupação pela proteção da inocência das crianças; a luta por “escolas sem partido” e a defesa aguerrida do ensino domiciliar como preocupação pela doutrinação ideológica das crianças e jovens; a marginalização dos usuários de drogas como proteção das crianças e jovens da drogadição etc.

Ao observar a matriz epistemológico-metafísica do discurso de ódio, intencionamos abordar pelo menos três aspectos que consideramos mais gerais (sabendo que há uma infinidade de outras abordagens possíveis): a) a fabulação do *outro*; b) o anonimato; e c) a idolatria.

2.2.1. A fabulação do outro

“Fabulação” relaciona-se à fábula, que comumente define o gênero literário que alia narrativas a elementos fantásticos com uma finalidade moralizante. Diferente do conceito positivo de “fabulação” em Deleuze²⁹, que enxerga na fábula uma modalidade intensa dos devires capazes de irromper no real, quando falamos de “fabulação do outro”, nos aproximamos

²⁸ Bueno, S., Lima, R. S., & Teixeira, M. A. C. (2016). Sujeito ou demandante? Reflexões sobre o caráter da participação nos conselhos comunitários de segurança de São Paulo. *Sociologias*, 18(42), 328-355. doi: 10.1590/15174522018004214

²⁹ Deleuze (2013, p. 183) assim define a fabulação: “O que se opõe à ficção não é o real, não é a verdade que é sempre a dos dominantes ou dos colonizadores, é a função fabuladora dos pobres, na medida em que dá ao falso a potência que faz deste uma memória, uma lenda, um monstro”.

mais do tom pessimista de Bergson (1978, p. 89-94). Para ele, a “função fabuladora³⁰” é uma exigência da mente de construir “fantasmas de fatos” como forma de garantir, contra a ausência da experiência da realidade, uma “contrafação [fragmento] de experiência”. Referimo-nos à fabulação do outro como o processo em que engendramos discursos e percepções para produzir a narrativa da alteridade como ameaça.

Emcke (2020, p. 15) afirma que “o ‘outro’ é fabulado como um poder supostamente perigoso ou como algo supostamente inferior; e assim, os maus-tratos e o desejo de erradicação subsequente do outro não são reivindicados apenas como medidas desculpáveis, mas necessárias”. Mas seria a fabulação apenas uma narrativa *sobre* o outro, um conjunto de mentiras que, repetidas, produziriam o efeito da verdade? Teria ela capacidade de conduzir, para além da persuasão, mentes, modos de pensar e mesmo ações?

Primeiramente, temos que considerar o tipo de trauma que a alteridade significa no universo do sujeito e como esse trauma se estende, por conseguinte, ao aspecto comunitário. Como dissemos anteriormente, a psicanálise explorou suficientemente o papel do outro na despossessão do sujeito, a ponto de Lacan afirmar que somos constituídos pelo outro *na sua falta*. Buscamos agora uma arguição filosófica para compreender como o trauma *significa* não só para o psiquismo, mas para todas as dimensões da vida.

A esse respeito, encontramos em Levinas uma tese elucidativa. Há que se considerar que, para ele, a questão do outro se sobrepõe a qualquer discurso filosófico ou engendramento causal, pois consiste numa situação *anárquica* da humanidade, ou seja, *sem arké*. O ponto de partida crítico da filosofia levinasiana é o de que a ontologia e toda pretensão de saber que a humanidade produziu enquanto filosofia, teologia, ciência, moral, antropologia etc. é um tipo de movimento de totalização que nega ao outro sua absoluta *outridade* e tenta fazê-lo ingressar no “esquema” do pensamento.

Sua crítica é endereçada especialmente à ontologia existencial de Heidegger, na qual enxerga uma construção filosófica com potencial de justificar os horrores do nazifascismo. O problema de Heidegger, na verdade, é considerar que o homem, enquanto *ente* ou Dasein (aí-Ser), estaria necessariamente referido ao Ser – e o Ser, heideggerianamente falando, não é algo ou alguém, mas o fato da existência anônima e impessoal. A crítica levinasiana, portanto, é a

³⁰ É interessante notar como a função fabuladora aparece no contexto geral de *As duas fontes da moral e da religião*, como um mecanismo necessário para controlar a abertura ao outro que a Religião possibilita ao ser humano.

essa pretensa neutralidade do Ser, que seria capaz de abarcar a tudo e a todos. Pretensa, pois não é neutra verdadeiramente: todo o discurso da razão – e aqui poderíamos incluir o sentido foucaultiano do discurso – é, no fundo, a versão dos vencedores³¹, uma maneira de dominação que não elimina apenas a singularidade do *ente* que afirma “Eu”, mas que precisa da eliminação de qualquer outro. Levinas, ao questionar-se se a ontologia é fundamental, busca desfazer um feitiço intelectual que recai sobre todo o existencialismo contemporâneo, que insiste num tipo de afirmação da identidade *às custas* do outro.

Por essa razão, Levinas desenvolve seu pensamento como um projeto de evasão do Ser, perseguindo aquilo que não é capturável pela tematização. Ele não nega a razão e a ontologia, mas discute a primazia que é dada a elas pela tradição ocidental. Recorda, então, que as guerras, especialmente a Segunda Guerra Mundial, compõe a “gesta do Ser”, ou seja, a epopeia, a narrativa dos feitos do Ser, em que guerras, violências, tragédias e falências da humanidade, tais como o nazismo, são contadas como simples acontecimentos (*événemt*) da história, do Ser *no Tempo*.

Vale lembrar que Levinas inspira-se na matriz de Rozensweig³² para pensar os destinos da história que, ao invés do pensamento cíclico da dialética hegeliana, formula uma hipótese “estelar”, em que a relação entre Deus, o homem e o mundo não se refere a uma dialética, mas implica um movimento relacional de criação, revelação e redenção. Diferentemente da visão hegeliana de história, na qual o outro é apenas um momento antitético da afirmação do Eu, a visão levinasiana, inspirada no pensamento judaico, é a de que o Outro não só está incluso no sistema, mas sua participação no sistema é justamente como uma “recusa à sistematização”. Noutras palavras, Levinas não apenas inclui o outro, mas insiste que a entrada do Outro nunca pode ser compreendida como um saber, é sempre uma demanda relacional que nos toca em pontos anteriores à razão – sensibilidade, corpo, emoção, paixão... Com efeito, a alteridade não é uma questão de ontologia, mas de ética.

³¹ Atribui-se a George Orwell a frase: “a história é sempre escrita pelos vencedores”. A esse respeito, escreve Benjamin (2007, p. 245): “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável”.

³² A posição de Franz Rozensweig (2021) desenvolvida em *Estrela da Redenção* é a de confronto com a teoria do absoluto de Hegel. Assim, o filósofo judeu, que inspirou diretamente Levinas, aborda o tempo como algo aberto e infinito, longe dos determinismos objetivantes da razão hegeliana.

Três textos levinasianos são paradigmáticos para esta compreensão. *Totalité et Infini* (Levinas, 2015), escrito na década de 1950 ainda sob o impacto da guerra, lança a ideia da Ética como filosofia primeira³³, como maneira de se opor a qualquer metafísica violenta cujo compromisso seja a preservação do Ser e da razão. A obra tem por premissa que o desejo metafísico do outro, mais desiderativo que qualquer concepção psicanalítica de desejo, não corresponde à busca de completude, mas é um escavar permanente da subjetividade pelo outro. Com isso, Levinas enseja uma ruptura com a tradição filosófica moderna, que constitui uma ideia de sujeito solipsista e autossuficiente. Mesmo a abordagem fenomenológica de Husserl ou a ontológica de Heidegger ainda conservam, apesar de seu esforço, a soberania do sujeito ou pela consciência de si (apercepção transcendental) ou pelo gozo (*juissance*) da própria interioridade.

Nesta obra, Levinas apresenta o Outro como Rosto, como alguém que se manifesta ao sujeito (Mesmo) interrompendo-o em sua fruição. A categoria filosófica do Rosto evoca uma série de referências do pensamento levinasiano: acima de tudo a crença judaica de que seja impossível ver o Rosto de Deus: “Não podes ver o meu Rosto, porque nenhum ser humano pode ver a minha face e viver” (Ex 33, 20). Nesse sentido, Rosto não é a plasticidade da face, mas um tipo de interdição contida na capacidade de dissimular, de esconder e de confundir que todo Rosto tem. É interessante como a impossibilidade de ver o Rosto não significa sua invisibilidade, mas o fato de que ao vê-lo, o sujeito morre. É uma maneira de dizer que o encontro com o outro, o face a face, implica a negação da soberania do Eu. Em *Totalité et Infini*, a negatividade da alteridade não é pejorativa ou prejudicial, mas uma constatação de que qualquer tentativa de ver (e aqui entenda-se o sentido grego de ver relacionado à teorização, ao *logos*) é malsucedida, afinal, o outro é da ordem do *infinito*.

Esse aspecto positivo da negatividade, que a alteridade contém, foi bem expressa por Chul-Han (2022, p. 7) quando, criticando a sociedade hiperconectada, constata que “o tempo no qual havia o *outro* passou. Desaparece o outro como mistério, o outro como sedução, o outro como Eros, o outro como desejo, o outro como inferno, o outro como dor. A negatividade do

³³ Para Aristóteles, a Filosofia Primeira era a Metafísica, pois a partir dela poderia se estudar a Filosofia Segunda, que seria a Física. A proposição de Levinas na Ética como Filosofia Primeira não é metafórica: o autor defende que o pensamento não começa numa dobra sobre si próprio, mas a partir do encontro com o outro – um evento exterior à consciência/ razão é o fundador da consciência/razão. Como Levinas vale-se da tradição judaica, seu entendimento da Ética supera aquele convencional de um conjunto de normas e regras ou mesmo a compreensão onto-fenomenológica de *ethos* como morada do Ser. A Ética ganha nova semântica em Levinas e significa o encontro face a face do eu diante de outrem de maneira irrecusável e inevitável – um encontro que nos arranca de nossa posição soberana e nos coloca como vulneráveis perante a alteridade.

outro dá lugar, hoje, à positividade do igual”. Para ele, a vida digital consiste numa extenuante repetição do mesmo, que anula qualquer diferença sob a vigência de um tipo de padrão estético e comportamental. A sociedade da transparência cansa, porque desmistifica o mundo: “sobre-proximidade e sobre-exposição, como o efeito imagético geral do pornô, destroem toda aura, que também constitui o erótico” (*ibid.*, p. 17).

O segundo texto paradigmático de Levinas (2011) é *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, em que a abordagem de *Totalité et Infini* é radicalizada: a entrada do Outro-nomesmo é uma ferida no sujeito que o expõe, o torna vulnerável. Essa subjetividade ferida vê-se interpelada de tal forma que não consegue retornar a si mesma para gozar de sua fruição ou mesmo para proteger-se. Exposta a uma passividade, mais passiva que qualquer passividade, sem possibilidade de dizer “Eu sou”, só consegue pronunciar um sussurrado “Eis-me”.

Mas engana-se quem pensa que Levinas fala de algum tipo de altruísmo edificante. Sua argumentação visa a hiperbolizar a não-condição da subjetividade. Por isso, nós nos encantamos com o Ser, nós cremos com tanta firmeza no amor-próprio, no Dito³⁴ da razão e do pensamento lógico que nos garantiria uma ilusão de controle.

Levinas caracteriza o Outro como “o próximo”. Ele salienta que a proximidade não é uma categoria espacial, mas um tipo de situação na qual o sujeito se encontra. A proximidade garante uma separação entre Eu e Outro, mas elimina ao mesmo tempo qualquer polarização entre ambos, já que não há distância suficiente para o Eu passar inalterado diante do próximo. Ademais, a relação com o Outro é sempre assimétrica, sempre há uma proeminência da alteridade – enigmática, erótica e aurática – sobre o sujeito. Essa proximidade é descrita como patológica e obsessiva. Ela não apazigua as relações sociais, num tipo original de solidariedade ou fraternidade, mas nos torna responsáveis de uma forma que qualquer movimento do sujeito já se torna uma resposta ao outro. Com isso, todos nós somos adoecidos do outro, e esse adoecimento é um tipo de condição da subjetividade, ou, na escrita levinasiana, a in-condição do sujeito.

³⁴ Levinas joga com a anfibologia de Dizer e Dito presente em Heidegger para diferenciar a linguagem que vem do *páthos* – isto é, aquela comunicação oriunda da sensibilidade afetada pela proximidade do outro – daquela linguagem forjada como *logos*. Embora haja uma contraposição do Dizer e do Dito, especialmente em relação às formas e estruturas que assumem na existência (como Nietzsche opôs apolíneo e dionisíaco, ou Schopenhauer, vontade e representação), Levinas entende que não há exclusão mútua, mas uma intriga – ou seja, há uma aproximação e um distanciamento sem que haja efetivamente umnexo entre Dizer e Dito. A solução levinasiana, portanto, é a de fazer com que o Dito seja inspirado pelo Dizer, e que o Dizer, ainda que traíndo-se no Dito, se expresse nos termos da inteligibilidade da razão.

Mas a responsabilidade irrecusável que temos pelo próximo não significa que iremos necessariamente nos responsabilizar concretamente. Não há ingenuidade no pensamento levinasiano. Rapidamente, o filósofo recorda que o dualismo absurdo da relação ética, que chega a constranger o sujeito, tamanho é seu compromisso pelo outro, é intermediado pelo terceiro, isto é, pela justiça. A intrincada argumentação de Levinas não visa senão a apontar para alguns fatos: o primeiro é de que somos constituídos como sujeitos numa relação de proximidade e só por isso já nos encontramos numa situação em que somos obrigados a dar uma resposta ao outro, ainda que violenta e negativa; o segundo é de que a origem da responsabilidade coincide com a origem do sujeito, não dependendo de nenhum código de conduta pré-estabelecido que possamos abraçar, logo, a vontade do sujeito é invertida numa espécie de obediência; o terceiro, de que esta obediência não é nem positiva nem negativa em si, da mesma forma que não é nem ética nem antiética, já que a resposta dada a outrem não depende do sujeito, mas das condições sociais que lhe possibilitam fazer justiça.

Com esses dois textos, chegamos a uma conclusão a partir de Levinas: o outro é um intruso, e a fabulação do outro é um tipo de reação alérgica à alteridade. Diríamos mais: a fabulação do outro é uma tentativa de reforçar sistemas ontológicos pela emissão de um Dito sobre aquilo que escapa ao próprio Dito. O outro, sendo da ordem do Infinito, é um Dizer, um rastro cuja perseguição não nos leva a nenhum lugar com absoluta certeza. Se levarmos em consideração aquilo que Kolnai (2013, p. 146) afirmava, de que “o ódio pressupõe uma ‘completa apreensão’ do objeto”, temos que o movimento de totalização que subjaz o discurso de ódio é falido e não apenas falível. Como o outro nunca pode ser objeto da Totalidade, já que ele é da ordem do Infinito, já que nunca se pode dizer algo com certeza factual sobre o outro, já que a luz da razão não consegue iluminar a alteridade por completo, há um ressentimento que envolve o seu desconhecimento. E esse ressentimento não é marginal.

O terceiro texto de Levinas nos oferece um demonstrativo de como a ontologia opera como um tipo de ressentimento que poderíamos identificar como sendo a “fabulação do outro”. Trata-se de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (Levinas, 1996), considerado o primeiro texto publicado pelo autor, ainda em 1934, às vésperas da ascensão de Adolf Hitler. O jovem Levinas sagazmente percebeu a novidade do nazismo: um tipo de apropriação rebelde da consanguinidade, de ressentimento tosco contra tudo aquilo que seja da ordem do *espírito humano*, uma forma de apego ao corpo e ao fenótipo como caminhos de libertação humana que o opunha a toda tradição judaico-cristã e liberal que marcou a modernidade europeia.

Agamben (1996, p.7), ao comentar o texto de Levinas na introdução da tradução italiana, destaca que esta talvez tenha sido “a única tentativa bem sucedida da filosofia do século XX de dar conta do evento político do século: o nazismo”, isso porque Levinas posiciona o hitlerismo como um tipo de filosofia primária, em que são borradas as distinções históricas entre corpo e espírito, patrimônio natural e patrimônio cultural, indivíduo e sociedade, *oikos* e *pólis* – distinções estas que marcaram o compasso do humanismo europeu e moldaram a própria finalidade dos estados-nação. De tal forma, o nazismo conduz a uma despolitização das sociedades humanas ao favorecer a *oikonomia* – a lei da casa –, a despeito da lei da cidade, o particularismo triunfando sobre o pluralismo.

O racismo nazista seria, na visão de Levinas, um discurso de ódio que não agrega simplesmente argumentos lógicos, já que “o hitlerismo é um despertar de sentimentos elementares” que depende de uma negação do espírito e da razão. A aversão dos arianos aos judeus fundamenta-se num tipo de juízo universalizante do corpo, que traz consigo um paradoxo: os nazistas afirmam que os *outros* são inimigos a partir de uma afirmação de uma particularidade corporal, na qual eles mesmos se afirmam, ou seja, eles fabulam o outro a partir de si próprios.

No discurso nazifascista, cabe apenas o fato realizado, uma presentificação sem igual, na qual não há espaço para o desenrolar de outras temporalidades, como o devir das minorias e dos grupos marginalizados. O abismo entre homem e mundo, espaço em que a socialidade se desenvolve pela cultura e pelas relações, não existe mais: o homem é seu mundo e pronto. Mais do que um materialismo radical, que ainda seria um tipo de atribuição de valor à vida material, o nazismo depende do engendramento da identidade nacional calcada no corpo como valor: branco, loiro e de olhos azuis. Negação do espírito, negação do social: a adesão incondicional do Eu ao corpo é a negação do ceticismo, porque é, no fundo, a afirmação de uma *verdade* essencial. E tal verdade, assim como em Heidegger e o conceito de *aletheia*, é anônima e supra-humana.

Essa análise de Levinas exemplifica alguns pontos da matriz epistemológico-metafísica que estamos construindo: autoafirmação e identidade como exercícios de Totalidade; visão de mundo baseada numa decisão axiológica; e completa apreensão do outro. Como se vê, a questão da alteridade está no cerne da matriz e, ao que tudo indica, consiste numa forma de suspeição da diferença, de desconfiança sobre o perigo que o Outro significa e a crença nisso. A suspeita corresponde, de acordo com Giorgi (2019, p. 100), às “operações de demarcação da não pessoa

e sua exibição como fato político”. O ódio seria um “demarcador do propriamente humano a partir da segregação potencialmente infinita de ‘outros’” (*ibid.*, p. 100). O que autorizaria o ódio é o fato de ele operar com aquilo que é não humano e não vivo – daí que se possa imaginar porque o nazismo foi se enraizando na mentalidade dos alemães de forma naturalizada: o judeu, o cigano, o deficiente, o homossexual e todas as raças degeneradas não são simples *inimigos ou rivais* – eles não são humanos. O mesmo seria aplicável ao racismo e à escravidão no Brasil, ao *apartheid* na África do Sul, à misoginia dos Talibãs, à xenofobia dos europeus, à LGBTfobia dos conservadores e assim por diante: nessas situações, negros, mulheres e estrangeiros não são sequer humanos, não são pessoas.

O poder demarcador do ódio é fundamental para definir seu endereçamento, pois é o coração da fabulação do outro. Judith Butler (2015, p. 13) destaca que “se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras”. Butler (2015, p. 14) considera que a pergunta “o que é uma vida?” versa sobre um problema ontológico de princípio para a vida social de forma que “o ser da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse ‘ser’ fora das operações de poder”.

Ora, a apreensão da vida está diretamente relacionada à *inteligibilidade*, aqui entendida como esquema que permite conhecer e reconhecer algo. “Uma vida tem que ser inteligível como uma vida, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível” (*ibid.*, p. 21). De tal forma, a fabulação do outro como inimigo em potencial tem duplo efeito – o de afirmar o que é a vida e o que é a não-vida, o que é a pessoa e o que é a não-pessoa. Tanto o efeito afirmativo quanto o negativo não dizem respeito apenas a concepções ideológicas ou abstratas, mas refletem uma série de práticas sociais de exclusão, de negação de direitos, de permissão ou não da vida, do estabelecimento de zonas de precariedade e morte:

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzível e mantenedoras [...]. A questão não é saber se determinando ser é vivo ou não, nem se ele tem o estatuto de pessoa; trata-se de saber, na verdade, se as condições sociais de sobrevivência e prosperidade são ou não possíveis (Butler, 2015, p. 38).

Butler recorda que toda vida é assinalada por uma vulnerabilidade desde o início, o que ela denomina de “precariedade”. No entanto, apesar da universalidade da precariedade, há vidas mais precárias que outras, porque são continuamente *precarizadas*. Esse é o *modus operandi* que sustenta e direciona o discurso de ódio para além de uma versão meramente irascível.

Essas populações são “perdíveis” ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção (*ibid.*, p. 53).

Sem compreender que esta fabulação implica uma forma de *enquadramento*, ou seja, uma moldura pela qual se entende o que é digno ou não de viver, ficaríamos com a impressão de que o discurso de ódio é uma coisa irracional. Nosso intuito é exatamente o oposto: demonstrar que há uma racionalidade operando por trás do discurso de ódio e que somente quando essa racionalidade for desmontada será possível combater efetivamente tais violências.

O ódio é uma clareza sobre o outro – justamente sobre aquilo que é impossível ter clareza –, uma forma de constituí-lo discursivamente como alguém que precisa ser eliminado – sem nenhum pudor ou receio moral, pois o outro é monstruoso, não vivo, não humano. O ódio é uma reação alérgica diante da estranheza causada pela alteridade. Estranheza que é construída, ensinada e aprendida a partir da consolidação de uma visão de si mesmo e da exterioridade. O discurso de ódio implica uma tentativa já fracassada de totalizar, de manter a fantasia de onipotência do sujeito e que, apesar do fracasso e do aspecto fantasioso, não cessa de atuar.

2.2.2. A fabulação do *hater*

Além da fabulação do outro, poderíamos incluir na matriz epistemológico-metafísica do discurso de ódio uma fabulação do odiador cujo principal processo é o anonimato. Vale destacar que, na maioria das práticas de ódio virtual, os *haters*, como são chamados os propagadores dessas violências, são perfis anônimos ou com poucas informações de identificação, que fazem uso desse anonimato para disseminar discursos explícitos de discriminação, como racismo, homofobia e cyberbullying.

A questão do anonimato não significa apenas a tentativa de ocultar a autoria ou de esconder-se das punições cabíveis. Aliás, a questão da autoria, embora relevante para a judicialização do discurso de ódio, é uma questão complicada na qualificação do discurso de ódio, como bem lembrou Butler (2021, p. 64): “o sujeito que profere um discurso de ódio é claramente responsável por esse discurso, mas raramente é seu originador”. Mais do que olhar para o *hater* como origem do discurso, importa analisar seu interesse pelo anonimato como parte do processo de construção epistemológico-metafísica do ódio.

Em primeiro lugar, a ausência de um rosto para o *hater* revela a impossibilidade de este ser respondido. Não há possibilidade de interlocução com um *hater* anônimo, pois mesmo que ele revide um comentário questionador, mesmo que se trave algum tipo de disputa nos

comentários de uma postagem, por exemplo, não há garantias de que ali exista um sujeito. E sem subjetividade, não existe diálogo, mas apenas um monólogo.

O efeito dessubjetivador do discurso de ódio sobre os *haters* não é uma consequência, mas uma condição para sua perpetuação. Mais do que a sensação protetiva do anonimato, o desejo de anonimato representa um caráter autorizativo do discurso de ódio. Levinas (2000), em *De l'existence a l'existant*, descreve o anonimato como uma característica do Ser, da totalidade ontológica – do Há –, cuja suspensão da realidade implica um horror para o sujeito, porque dizer “há” ou “existe” não é o mesmo que dizer “existo”. A impessoalidade da existência horroriza, pois diante dela existe apenas a morte e a impossibilidade de que uma existência singular tenha valor ou signifique qualquer coisa. Nesse caso, o anonimato seria uma forma de autorizar qualquer mal, porque, naturalmente, é impossível imputá-lo desde um ponto de vista legal e sobretudo ético. Levinas quer evidenciar que não existe responsabilidade no anonimato e, por conseguinte, não existe humanidade. Dessa forma, o anonimato do *hater* o autoriza a matar, se for o caso, porque nesse registro ontológico não existe um *alguém* para ser responsabilizado. Ademais, o anonimato, enquanto correlato ao Ser, não é somente a impossibilidade da existência do outro, mas do próprio eu – ou seja, a destruição do outro implica uma destruição prévia da identidade.

“Há” em geral, não importa o que haja, sem que um substantivo esteja ligado a esse termo. “Existe” é uma forma impessoal, como “chove” ou “está quente”. Anonimato essencial. O espírito não se depara com um exterior apreendido. O exterior - se ainda não temos esse termo - permanece sem qualquer correlação com um interior. Já não está dado. Não é mais mundo. O que é chamado de eu é, por sua vez, submerso na noite, invadido, despersonalizado, afogado por ela. O desaparecimento de tudo e o desaparecimento de si referem-se ao que não pode desaparecer, ao próprio fato de ser do qual se participa, queiramos ou não, sem ter tomado a iniciativa, anonimamente. O ser permanece como um campo de força, como um ambiente pesado que não pertence a ninguém, mas permanece universal, retornando ao próprio coração da negação que o separa, e em todos os graus dessa negação. (Levinas, 2000, p. 78).

O paradoxo do anonimato no discurso de ódio consiste no fato de que os *haters* propagam mensagens odiosas na tentativa de reafirmarem sua identidade, mas o fazem às custas de sua singularidade. A dessubjetivação nesse caso é a absorção do Eu no esquema totalizante do outro. Categorias generalizantes, como “cidadão de bem”, ou ainda “cristão”, “conservador”, “patriota”, muito presentes nas descrições dos perfis dos *haters*, implicam que a necessidade de pertencimento a um grupo tem seu preço: não se pode mostrar o Rosto, há que se utilizar ou uma figura, ou a imagem do líder, ou a bandeira do país. Não se pode postar ou comentar para além daquilo que é o alvo, não existe vida para além do *serviço ao Ser*, à ideologia, à causa.

2.2.3. Idolatria

Um conceito que aglutina bem tanto a fabulação do outro quanto a fabulação do *hater* é “idolatria”, no sentido que o filósofo brasileiro Ricardo Timm de Souza apropriou de Flusser: “Idolatria: capacidade de decifrar os significados da ideia, não obstante a capacidade de lê-la, portanto, adoração da imagem” (Flusser³⁵ *apud* Timm de Souza, 2020, p. 11). Timm de Souza defende que a idolatria, a adoração idolátrica e a consequente construção de uma inteligibilidade para o mundo a partir deste registro seja “uma forma geral de funcionamento das sociedades contemporâneas, em todas as dimensões e níveis da vida social, e com consequências ainda intangíveis, porém indubitavelmente com potencial destrutivo” (*ibid.*, p. 11).

Para ele, a política de morte que direciona os rumos da sociedade brasileira e do mundo como um todo está ordenada a partir de um sofisticado processo que articula a razão vulgar – pensamento raso, irrefletido, senso comum sacralizado, homogeneização intelectual – e a razão artilosa – sustento da violência e da vulgaridade por argumentos distorcidos, razão astuta e estratégica. Embora seja um termo teológico, a idolatria é pensada a partir de Flusser como um conceito filosófico e apropriado pelo pensador brasileiro como uma categoria que descreve filosófica e sociologicamente certos fenômenos do nosso cotidiano autoritário.

Buscando a origem bíblica da idolatria, Timm de Souza destaca que tal comportamento, que, em suma, consistia para os hebreus na adoração de falsos deuses, tem grandes problemas no sistema hebraico: os falsos deuses eram fabricados “por mão humana”, ou seja, eram um tipo de espelhamento narcísico do próprio homem; eram feitos de ouro e prata, ou seja, por trás de sua feitura, havia um apelo de riqueza e dinheiro; a crença nesses deuses baseava-se num tipo fetichismo e de fé mágica, atribuindo-lhes poderes falsos, o que naturalmente era um engodo para o povo; líderes políticos e religiosos exploravam financeiramente o povo em nome dos ídolos, exigindo sacrifícios materiais e mesmo humanos.

É paradigmática a ira de Moisés ao descer do monte Sinai, após ter recebido as tábuas da Lei e encontrar o povo em adoração ao bezerro de ouro. De acordo com a narrativa do Êxodo, enquanto Moisés sobe ao Monte Sinai para receber a lei de Deus, o povo, cansado de esperar, funde um bezerro – entregam suas joias e seus pertences, são despojados e ficam vulneráveis aos povos inimigos. A ira de Moisés não se fundamenta apenas numa prova clara de infidelidade

³⁵ *Filosofia da caixa preta*, 2009, p. 18.

do povo a Deus, não se trata de questão meramente religiosa ou teológica, mas cosmológica. É que o êxtase religioso tomara conta do povo no deserto e esse êxtase fez o povo ficar cego a ponto de darem o que tinham de mais singular e precioso para fazer algo vazio de sentido. Um povo, já bastante sofrido e empobrecido, em constante caminhada por um deserto inóspito, anula-se a si próprio e se deixa cair na enganação de um deus “que tem olhos, mas não vê; tem boca, mas não fala”. Além disso, o feitiço produzido pelo objeto idolatrado impôs novas prioridades ao povo: a lei de Deus priorizava o cuidado com o próximo, mas o *baal* impõe que primeiro ele seja servido num culto repleto de insanidades. O sagrado se impõe à Ética, o culto sobrepõe-se ao dever moral: eis a grande ira de Moisés.

Esse excursus bíblico traz uma alegoria daquilo que é a idolatria no sentido sociopolítico que visamos a dar: a idolatria consiste na forma epistemológica da idiotia, isto é, do fechamento ao outro – raiz e motor do discurso de ódio. Entrecruzando as ideias de Adorno, Umberto Eco, Freud, Hannah Arendt e Emmanuel Levinas, Timm de Souza (2020) sugere que a razão idolátrica tem por características:

1. *O adoecimento da linguagem*: a partir de uma visão do mundo calcada em “etiquetamentos da realidade”, a linguagem se embrutece e perde sua capacidade comunicativa. Dessa forma, há uma pobreza na percepção da realidade e a morte da imaginação. Tomando como exemplo o caso do general nazista Eichmann, conforme o testemunho de Hannah Arendt, que acompanhou seu julgamento, o empedramento da linguagem no lugar comum, no clichê, reflete uma maquinização extrema do discurso. É a formação da *linguagem idiota*, “que não pretende nada senão ser si mesma” (Souza, 2020, p. 37).
2. *Maquinização do intelecto e paralisia do pensamento*: a pobreza linguística acaba gerando uma atrofia do pensamento, que se recusa a abrir-se para qualquer coisa que lhe seja estranha ou venha a confrontar sua expectativa de realidade. Dessa forma, cria-se um terreno fértil para lideranças autoritárias, que propugnam o horror ao pensamento crítico sob o pretexto de que as críticas poderiam ferir a coesão social. O intelecto, amparado pela reificação da linguagem, vê-se manipulável a ponto de que não há mais espaço para argumentação, apenas para crenças e tautologias.
3. *Totalidade e devoração do outro*: busca-se uma imagem de mundo em que não haja vestígios da diferença e constroem-se argumentos capazes de eliminar qualquer alteridade que traga desconforto ao esquema mental.

4. *Perversão da liberdade*: numa visão totalizante do real, tudo se torna permitido desde que corrobore e fortaleça a Totalidade, e a liberdade significa i-limitação. “O homem pode dominar, matar ou aniquilar, pois percebeu ser ele quem ‘encarna’ o sentido, [...] pois a razão está nele e ela é o critério único de seu próprio valor” (*ibid.*, p. 77).
5. *Indigência emocional*: o fim da singularidade humana, a completa massificação dos sujeitos, produz uma falta de arcabouço existencial para lidar com os naturais desafios intersubjetivos, de modo que, num deserto emocional e perceptivo, só resta dar vazão aos impulsos de morte que estão à flor da pele.
6. *Necroética e necropolítica*: dessa forma, a idolatria sempre tem como finalidade a morte – o culto perfeito ao ídolo exige um tipo de sacrifício humano. A cegueira idolátrica baliza comportamentos que aniquilam a si e ao outro (necroética) e orienta práticas políticas e sociais em que o controle sobre a vida e a morte torna-se necessário (necropolítica).

Como dissemos anteriormente, a fabulação do outro não se produz apenas de uma série de suposições, mas está ancorada numa avaliação da realidade. A idolatria faz essa avaliação a partir de um conjunto de imagens sobre o mundo, as pessoas e as relações humanas. Não são meramente conceitos ou “ideias sobre”, trata-se de uma formação mais poderosa. Para Flusser (1998, p. 27), as imagens são “superfícies que pretendem representar algo” a partir da abstração de duas das quatro dimensões da realidade e, embora esteja se referindo às imagens técnicas, especialmente à fotografia, poderíamos fazer uma transposição do conceito para as imagens mentais ou narrativas que cumprem a *totalização*, especialmente quando argumenta que:

Imagens são mediações entre homem e mundo. O homem “existe”, isto é, o mundo não lhe é acessível imediatamente. Imagens têm o propósito de representar o mundo. Mas, ao fazê-lo, entropõem-se entre mundo e homem. Seu propósito é serem mapas do mundo, mas passam a ser biombos. O homem, ao invés de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o idólatra – o homem que vive magicamente –, a realidade reflete imagens. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a *magicização* da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função *imaginística* e *remagicizam* a vida.

A idolatria entendida como adoração da imagem, como única representação válida do real, está relacionada ao discurso de ódio, pois a cada vez que se ataca um grupo por uma característica específica – cor da pele, orientação sexual, gênero, nacionalidade – faz-se, por

meio desse ataque, um tipo de afirmação da imagem tida como “ideal”, enquanto se opera a negação iconoclasta das imagens dissidentes. Por exemplo, no caso do discurso LGBTfóbico, há uma negação do direito das pessoas LGBTQIA+ existirem que se baseia numa imagem de sexualidade, construída e levada a cabo como discurso, crença, argumento e violência. Por isso, a destruição das pessoas LGBTQIA+ com mensagens odiosas, preconceituosas, ameaçadoras ou mesmo com atos de violência física brutais, como aquele que encerrou a vida de Dandara, visa a uma destruição da sua imagem – tanto no sentido de reputação quanto no sentido plástico daquilo que seus corpos potencialmente representam.

Se, como afirmamos anteriormente, o Outro é da ordem do Infinito, daquilo que escapa à Totalidade, o efeito totalizador das imagens é sempre fissurado por esta presença estranha. Mais do que um conflito entre imagens, por exemplo, de sexualidades, o que provoca o áudio é o poder refratário da imagem, a sua insuficiência representacional, seu aspecto sempre aberto que, embora o discurso de ódio queira negar, ainda permanece. Noutras palavras, as imagens que subsidiam a *certeza sobre o outro* que subjaz o discurso de ódio são elas mesmas demasiadamente frágeis, como toda imagem o é. Quando se ataca uma família LGBTQIA+ dizendo tratar-se de “aberração”, o peso injuriador da palavra é lançado como forma de disfarçar as fissuras que a imagem de “família tradicional” tem em si mesma. O comportamento idolátrico, portanto, é, em si, odioso, porque é uma repetição des-figurativa de imagens que não suportam qualquer coisa que não sejam elas mesmas.

Timm de Souza (2020) afirma que a idolatria é a tentação ancestral, pois desde os primórdios a idolatria mostrou-se um caminho menos exigente que o pensamento e, naturalmente, há aqueles que, percebendo essa brecha de manipulação, usarão do comportamento idolátrico para fazer o jogo do poder. A razão idolátrica forja-se na incapacidade de *compreender a ideia*, apesar da capacidade de lê-la a um preço razoável: a morte. Enquanto necropolítica e necroética, o desejo de totalidade, aquilo que outrora mencionamos como sendo a fantasia do Ego de um gozo pleno ininterrupto, a imersão simplista no real – tudo isso tem como consequência a morte, de si e do outro, ou o que o filósofo brasileiro denomina “tentação de *tânatos*”:

A tentação ancestral da Totalidade, a tentação de Tânatos, leva o ser humano a entregar-se ao que supõe ser seu desejo, uma magia autorreferente; fixado na *imagem da ideia*, não a compreende, não compreende nem imagem, nem ideia; mergulhado na angústia do real da existência, tenta substituí-la por algo amis suportável, um *absoluto privado*; constrói as condições para esse absoluto, o qual engendra por atos e gestos de fantasia que configuram uma muralha de proteção contra o mundo; compraz-se com os resultados, retroalimentados pela ilusão; sonha com o Total;

plastifica seus medos expelindo de seu universo o tempo, a verbalização e a linguagem; encontra seu todo nas tentações que alimenta e que adoecem pela endogenia, adoecendo quem as possui; transforma sua reação ao horror da realidade, transformando esse horror em lei universal; cria uma vida paralela, não perigosa, nem vida; resseca tudo o que toca e atira-se ao abismo de Tântatos; já não consegue viver sem morrer. Idiotifica-se e projeta no outro a causa de todas as suas misérias, sem perceber que apenas existe porque veio de Outros [...]. Idolatrando um mundo destilado por sua insanidade, idolatra a si mesmo, ou seja, idolatra a Totalidade impossível. Pensa que vive. Conjura um *modus operandi* que transforma a violência e a morte na finalidade última – “viva la muerte”! Cria a necroética. Atira-se ao abismo de seus horrores (Timm de Souza, 2020, p. 145).

Chegamos, portanto, às seguintes conclusões acerca da matriz epistemológico-metafísica do discurso de ódio:

- a) O discurso de ódio se garante somente com a fabulação do outro como inimigo, ou seja, sua sobrevivência depende de uma certa ideia ou narrativa sobre aqueles que são considerados e intrusos a uma determinada visão de mundo;
- b) A fabulação do outro compõe, em nível mais amplo, uma visão de mundo e alimenta imaginários³⁶, o que justifica a ideia de que o discurso de ódio se baseia num apelo metafísico.
- c) A alteridade que é atacada e odiada não pode ser conhecida, uma vez que o Outro é sempre da ordem do infinito. Por isso, o discurso de ódio sempre tem um certo ar de ressentimento, já que o Outro frustra a fantasia totalizante do ego de conhecimento e apreensão.
- d) O anonimato é uma estratégia importante do discurso de ódio, que se estabelece pela anulação das singularidades tanto do Outro quanto do próprio sujeito odiador ou *hater*, sem essa absorção do sujeito no sistema.
- e) A razão que comanda o discurso de ódio é idolátrica, ou seja, as justificativas do discurso de ódio dependem de um estado de paralisia do pensamento, de obnubilação intelectual.

³⁶ “O imaginário é uma forma de apreensão do mundo que nasce na mecânica das representações sociais, a qual, conforme dito, constrói a significação sobre os objetos do mundo, os fenômenos que se produzem, os seres humanos e seus comportamentos, transformando a realidade em real significante. Ele resulta de um processo de simbolização do mundo de ordem afetivo-racional através da intersubjetividade das relações humanas, e se deposita na memória coletiva. Assim, o imaginário possui uma dupla função de criação de valores e de justificação da ação.” (Charadeau, 2017, p. 578)

- f) A idolatria produz uma necroética e necessariamente uma necropolítica, já que a interpretação idolátrica da realidade vale-se de uma fixidez do imaginário a partir da qual tudo é avaliado – e aquilo que é julgado contrário deve ser eliminado.

2.3. Matriz sociopolítica

Como salientamos anteriormente e por diversas vezes, o discurso de ódio nunca é um fenômeno subjetivo e isolado, fruto da reverberação de um indivíduo irascível. Quando afirmamos que o ódio é um afeto e não apenas uma emoção ou sentimento e quando analisamos a necessidade de se ter uma epistemologia ou metafísica de fundo, estamos apontando para o fato de que o discurso de ódio tem, necessariamente, uma dimensão social e política. Nesse sentido, o ódio é tanto produzido *para* a política, *pela* política e *na* política de diversas maneiras, de modo que se torna um elemento significativo na organização das sociedades.

Além disso, identificar a matriz sociopolítica do ódio é encarar as condições sociais, culturais, governamentais, ideológico-partidárias que estruturam a sua manutenção. Novamente o conceito de matriz não se reduz àquilo que gera, mas que também permite a reprodução do discurso e que o consolida como prática social no cotidiano das decisões individuais e coletivas.

2.3.1. Ódio *para* a política: coesão social

Se considerarmos que a socialidade, traço antropológico que constitui a pessoa humana, é organizada a partir do ordenamento político – seja ele qual for – e que os discursos políticos delimitam as estruturas de valor e de consciência que regem as relações intersubjetivas, podemos nos perguntar licitamente: qual o papel dos discursos de ódio na organização da vida social?

Uma primeira e rápida constatação, baseada naquilo que já discutimos anteriormente, seria a de que, *para* a política, o ódio é um elemento que estabelece uma fronteira entre nós e *os outros*. Esse fato, por sua vez, tem um efeito paradoxal, pois de um lado atua conferindo coesão social pela afirmação de um grupo (no caso, os “odiadores”) e de outro produz uma incoesão social, já que pressupõe a desestabilização das relações sociais pela ofensa, pela violência e pelo ataque, a fim de eliminar o outro.

Como vimos, a fabulação do outro como estratégia da razão idolátrica é um mecanismo de estereotipagem da diferença que visa a simplificar a existência da alteridade, reduzindo-a a uma categoria axiológica simplista que julga seu direito de existir ou não. O estereótipo é uma maneira de formatar a realidade a partir de valores estabelecidos convencionalmente e internalizados pelos sujeitos. Sua origem está nas representações consolidadas historicamente nos discursos dominantes, que criam imaginários e crenças *sobre* o outro. O estereótipo é uma operação de significação que se aloja na base social do discurso de ódio e pode-se afirmar que, em alguns casos, um estereótipo é em si um tipo de discurso de ódio, especialmente quando estigmatiza e deslegitima a existência do outro.

A estereotipagem reforça a identidade grupal pela delimitação da zona de pertencimento do grupo. Os estereótipos se estabelecem na sociedade a partir de alguma “excrecência” da alteridade que salta aos olhos, sendo assim, tem-se de imediato que o estereotipado já é um excedente em determinada economia de valores. A esse respeito, Hall (2016, p. 191) afirma que o que diferencia o “estereótipo” do “tipo” é a sua capacidade de excluir ao implantar uma “estratégia de cisão, que divide o normal e o aceitável do anormal e inaceitável”. Assim, há a fixação da zona de identidade, a partir da qual tudo é facilmente identificável como sendo ou não pertencente àquele esquema simbólico de compreensão do mundo.

A estereotipagem, em outras palavras, é parte da manutenção da ordem social e simbólica. Ela estabelece uma fronteira simbólica entre o “normal” e o “pervertido”, o “normal” e o “patológico”, o “aceitável” e o “inaceitável”, o “pertencente” e o que não pertence ou é “Outro”, entre “pessoas de dentro” (insiders) e “forasteiros” (outsiders), entre nós e eles. Facilita a vinculação, os laços, de todos nós que somos “normais” em uma comunidade imaginária e envia para o exílio simbólico todos Eles, “os Outros”, que são de alguma forma diferentes, “que estão fora dos limites”. (...) Qualquer coisa que esteja “fora de lugar” é considerada contaminada, perigosa, tabu. (Hall, 2016, p. 192).

A lógica instaurada pela estereotipagem é a lógica das identidades ou, como dissemos anteriormente, da construção de ontologias que determinam o que *é* e o que *não pode ser*. Existe uma trama ordenada pela soberba que tratamos anteriormente e que envolve o exercício do poder pelo estabelecimento de uma hierarquia violenta que determina quem governa quem, quem tem o direito de mandar sobre os demais, quem é reconhecido como parte ou não. O efeito político dessa delimitação identitária é que o poder é exercido a partir de uma representação do outro, engendrando relações desiguais, circunscrevendo os limites da liberdade de ser do Outro, não legitimando seu estilo de vida, inibindo suas potencialidades. Para Hall (2016, p. 200), trata-se de “uma forma de poder *hegemônico e discursivo* que opera tanto por meio da cultura, da produção de conhecimento, das imagens e da representação, quanto por outros meios”.

É sobre a sedimentação dos estereótipos que se sustentam fortes operadores de coesão social, por exemplo, as ideias de povo e de raça, que são forjadas por meio da caracterização homogênea dos grupos *insider* e *outsider*. A esse respeito, é elucidativa a investigação de Adorno sobre a personalidade autoritária, realizada no auge do movimento nazifascista na Europa, cuja conclusão foi que, mesmo em sociedades tidas por “democráticas”, existe a promoção de estereótipos sobre grupos marginalizados, como judeus, negros, homossexuais e mulheres, como forma de promover uma segregação social cuja finalidade é a afirmação da superioridade de um “povo” sobre outro.

O longo estudo empírico de Adorno e outros pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social e do Grupo de Estudos sobre Opinião Pública de Berkeley partiu especificamente do problema do antissemitismo, mas obteve uma conclusão mais ampla sobre o preconceito de modo geral. Os pesquisadores concluíram que existe um padrão relacionado à avaliação negativa de cidadãos estadunidenses sobre certos grupos sociais. Esse comportamento está relacionado, por sua vez, a uma intrincada organização psicológica, que busca atuar de forma defensiva, reativa e protecionista. “A reação hostil primária é dirigida contra estrangeiros per se, que são percebidos como ‘inquietantes’. Esse medo infantil do estranho é apenas posteriormente ‘preenchido’ com a imagem de um grupo específico, estereotipado e útil para esse propósito” (Adorno, 2019, p. 248).

Foram estabelecidas quatro escalas de avaliação da personalidade baseadas no etnocentrismo, pensamento conservador econômico, antissemitismo e fascismo. Os entrevistados de maior pontuação na chamada “escala F”, que mede a tendência de um sujeito a aderir a uma ideologia fascista e revela sua suscetibilidade à propaganda totalitária, apresentaram alguns traços de personalidade comuns, que, juntos, formam um “tipo” de personalidade, que os pesquisadores chamaram de “personalidade autoritária”:

Convencionalismo. Adesão rígida a valores convencionais de classe média.

Submissão autoritária. Atitude submissa, acrítica a autoridades morais idealizadas do *ingroup*.

Agressão autoritária. Tendência a vigiar e condenar, rejeitar e punir pessoas que violam os valores convencionais.

Anti-intracção. Oposição ao subjetivo, ao imaginativo, ao espírito compassivo.

Superstição e estereotipia. A crença em determinantes místicos do destino individual; a disposição a pensar por meio de categorias rígidas.

Poder e “dureza”. Preocupação com a dimensão de dominação-submissão, forte-fraco, líder-seguido; identificação com figuras de poder; ênfase excessiva nos atributos convencionalizados do eu; asserção exagerada de força e dureza.

Destrutividade e cinismo. Hostilidade generalizada, desprezo pelo humano.

Projetividade. A disposição para acreditar que coisas tresloucadas e perigosas acontecem no mundo; a projeção para fora de impulsos emocionais inconscientes.

Sexo. Preocupação exagerada com eventos sexuais (Adorno, 2019, p. 135).

Um dos aspectos para os quais Adorno chama atenção é para o fato de que essa formação de personalidade não está dada apenas por um tipo de esquematismo psicológico do indivíduo, mas surge especialmente em contextos situacionais de ameaça. Nesse caso, a narrativa política é determinante para a constituição de um *zeitgeist* fascista, especialmente porque é por meio dela que se emula a imagem da alteridade que é preciso combater. O preconceito, segundo Adorno (2019, p. 244-245, grifos do autor) (e aqui poderíamos relacionar o discurso de ódio), tem uma utilidade nessa narrativa política.

A hostilidade – largamente inconsciente – resultante da frustração e da repressão e socialmente desviada do seu verdadeiro objeto *precisa* de um objeto substituto a partir do qual ela possa obter um aspecto realista e assim se esquivar, por assim dizer, das manifestações mais radicais de bloqueio da relação do sujeito com a realidade, por exemplo, da psicose. Este “objeto” de destrutividade inconsciente, longe de ser um “bode expiatório” superficial, deve ter certas características para que cumpra seu papel. Deve ser suficientemente tangível, e ainda assim não tangível *demais* para que não seja destruído pelo seu próprio realismo. Deve ter uma sustentação histórica suficiente e aparecer como um elemento indiscutível de tradição. Deve ser definido por estereótipos bem rígidos e bem conhecidos. Finalmente, o objeto deve possuir características, ou ao menos ser capaz de ser percebido e interpretado por meio de características que se harmonizem com as tendências destrutivas do sujeito preconceituoso.

A adesão em massa a esse tipo de pensamento de hostilidade contra o outro é o que produziu regimes totalitários, como o nazismo. Embora pareça-nos um pouco exagerado relacionar o nazismo com aquilo que vivenciamos atualmente na sociedade brasileira nos acirramentos ideológicos-eleitorais, que desde 2015 rondam nosso cotidiano, o estudo de Adorno adverte justamente para essa possibilidade que, mesmo em tempos de relativa paz, há um substrato autoritário no ordenamento social, que pode vir a solidificar um movimento político institucionalizado de exclusão e ódio.

Especialmente em momentos de instabilidade, este traço subjetivo é acionado pelo discurso populista inflamado, dando azo para que pessoas com projetos pessoais de poder assumam a liderança. Sobre esse aspecto, Arendt tem um exemplo primoroso a dar. Ela retoma o clima de insegurança econômica do entre guerras como um catalisador dos ódios: a inflação, a falência dos pequenos proprietários, a fome, o desemprego, os conflitos domésticos pavimentaram um cenário social que despertou raiva e gerou ressentimento na população. Assim, “o ódio, que certamente não faltara ao mundo antes da guerra, começou a desempenhar

um papel central nos negócios públicos de todos os países, de modo que o cenário político [...] assumiu uma atmosfera sórdida de estranha briga de família” (Arendt, 2013, p. 370).

Na medida em que o ódio capturava um sentimento mais geral e difuso de insatisfação e se direcionava objetivamente para um grupo específico – no caso alemão, para os judeus –, esse sentimento aparentemente desagregador conferia um senso de unidade aos alemães e lhes permitia sonhar uma Alemanha forte novamente. É preciso, no entanto, recordar que o direcionamento antissemita não se originou com Hitler, pois já havia muitos sentimentos de repulsa aos judeus na Europa entre o fim do século XIX e começo do século XX. A originalidade de Hitler, assim como a de Mussolini, Stalin e Mao foi a de usar esse sentimento de ódio a favor de um projeto de poder específico e transferi-lo de uma razão majoritariamente econômica para uma questão cultural, forjando um inimigo substituto. Benjamin (1994, p. 195) brilhantemente expressou: “o fascismo permite que as massas expressem seu ódio conservando, ao mesmo tempo, as relações de classe”. Sob uma ótica psicanalítica, Castelo Branco (2019, p. 72) explica:

Mantendo intactas as relações de classe e seus efeitos – desemprego e acirramento das disputas por trabalho inclusive em relação a estrangeiros e imigrantes, pauperização dos assalariados, desigualdade crescente, informalidade, etc. – o autoritarismo populista, no entanto, se vale do afeto primordial que a insegurança social produz – isto é, o ódio – não como forma de combate formal e institucional às desigualdades, concentrações tirânicas de poder e renda ou restrições de liberdade, mas como uma espécie de rastilho de pólvora que mobiliza e dá esteio a ações políticas autoritárias.

Trazendo para nossos dias, Appadurai (2019) medita sobre os fatores que têm levado à “fadiga da democracia” experimentada no surgimento de líderes populistas em todo o globo. Analisando o discurso de líderes considerados de extrema-direita, como Duterte, Le Pen, Erdogan, Modi e Trump, chega à conclusão de que a globalização impingiu sobre as nações um completo descontrole sobre sua soberania econômica, de modo que hoje nenhum país do mundo consegue manter-se financeiramente isolado. Esses líderes buscaram realocar o seu discurso na tentativa de se estabelecer uma “soberania cultural”, já que não conseguem controlar a economia de seus países que estão reféns dos investidores estrangeiros, dos acordos globais, das finanças transnacionais e da mão de obra móvel. Eles prometem uma “purificação da cultura nacional” como via de poder político global.

Appadurai (2019, p. 29) relaciona esse fenômeno a outros dois fatores: a expansão da internet e das mídias sociais que “criaram a ilusão perigosa de que todos podemos encontrar semelhantes, aliados, amigos, colaboradores, convertidos e colegas independentemente de quem somos e do que desejamos”; e a propagação mundial da ideologia dos direitos humanos

que “deu um mínimo de apoio a forasteiros, estrangeiros e migrantes”. Logo, a desigualdade econômica global ganha dois aportes culturais eficientes que, de um lado, dão a entender que a mesmidade e a identificação de grupo são possíveis e, de outro, que existem “culpados” pela decadência política e pelo sofrimento econômico.

Esse ódio difuso e vago, no entanto, apenas ganha serventia política quando instrumentalizado e mobilizado contra um “outro” capaz de representar uma ameaça viva o suficiente a ponto de produzir a sensação de unidade social entre pessoas que permanecem à espreita, vigilantes diante de um risco velado, mas iminente. Ao mesmo tempo, essa ameaça deve estar morta o suficiente a ponto de não representar uma desintegração real da unidade social, resultado de uma luta desproporcional de poder em que o líder populista, redentor dos sofrimentos de seu povo, iniciaria sua batalha já derrotado ou com poucas chances de vitória. O populismo nacionalista inevitavelmente nasce no combate a um inimigo, imaginário ou não, de saída derrotado, diminuído, apequenado (Castelo Branco, 2019).

De acordo com Cunha (2018), esta percepção da política, como uma questão coletiva pautada no apelo identitário, na busca do reconhecimento e na soberania nacional (ideia que contém um forte traço identitário), é um desdobramento da própria visão moderna de mundo. Singularidade e particularidade são valores que, a partir da Modernidade, são associados à identidade – seja do sujeito, seja de um povo. De tal sorte, as práticas políticas começam a se estabelecer como a administração das diferenças dentro de um primado das identidades. Cunha (2018, p. 120) argumenta que tais políticas da identidade – e que também podem ser denominadas políticas do reconhecimento – reduzem

o problema dos desconhecidos ao tema da diferença e do seu reconhecimento pela via, seja da incorporação, integração do desconhecido ao conhecido, retirando-lhe seu caráter de propriamente estrangeiro, intruso, seja demarcando territórios e fronteiras que permitiriam a coexistência de uns e de outros, iguais e diferentes.

A consequência dessa virada identitária é que a política, mesmo nas democracias, é no fundo uma estratégia de administração do ódio e da segregação. Assim, o “ódio ao outro não é um efeito secundário da produção de identidade; é muito simplesmente sua condição de existência, seu modo de construção” (*ibid.*, p. 120).

Na racionalidade identitária e, paradoxalmente, nas políticas de reconhecimento delas derivadas, ambas centradas no indivíduo e no eu, o ódio é afeto necessário à produção e manutenção das Fronteiras. E talvez não importe se nos referimos aos limites de uma nação ou as Fronteiras do eu. O ódio se estabelece. Se legitimam limite para as identificações possíveis, produzindo um corte radical entre eu e outro eventualmente situado esse outro para além da Fronteira do humano no qual me reconheço (Cunha, 2018, p. 120).

Talvez, por isso, quando falamos no discurso de ódio como um amálgama social, podemos encontrá-lo tanto em regimes políticos totalitários quanto em regimes democráticos. A questão é a intensidade que esse discurso toma e sua capacidade de performar decisões governamentais explicitamente segregadoras e preconceituosas. Fato é que o ódio, difuso no

cotidiano das pessoas comuns e regendo o ordenamento social de maneira sutil e constante, esquematiza as fronteiras do próprio reconhecimento.

2.3.2. Ódio pela política: liberdade de expressão?

Retomando a ideia de fadiga da democracia conforme pensou Appadurai, observamos fatos recentes do cotidiano brasileiro – e que confirmam uma tendência mundial –, em que a democracia é vista com desconfiança, como um regime ruim, em que as liberdades individuais são ameaçadas, que favorece a corrupção e permite o crescimento de grupos minoritários que ameaçam a identidade de um povo. É o caso das manifestações online e nas ruas pedindo o retorno à ditadura militar, clamando pelo fechamento de instituições, como o Supremo Tribunal Federal, ou ainda de atitudes de certos atores políticos, que desafiam a estabilidade democrática, atacando outros poderes e mesmo negando-se a cumprir as regras do jogo. O ódio à democracia aparece como discurso e como prática e resvala nas decisões dos cidadãos – em quem apoiam durante as eleições, em como se percebem na sociedade e nas formas que estruturam sua participação política.

A matriz sociopolítica do discurso de ódio tem nessa postura de refração à democracia um elemento importante, uma vez que, em regimes democráticos, a aceitação de posicionamentos preconceituosos é sempre delimitada pelo estado de direito e pela justiça. Entretanto, quando a Democracia não é reconhecida e seus princípios são colocados em xeque, a difusão de posicionamentos odiosos fica mais palatável e, por vezes, justificável.

Algumas hipóteses tentam dar conta da origem do ódio pela democracia. Rancière defende que o ódio contemporâneo à democracia está no fato de que ela sempre irá falhar na pretensão de representar globalmente os interesses de um povo. Para ele, a democracia é sempre uma oligarquia, ou seja, “o poder do povo não é o da população reunida [...] é simplesmente o poder próprio daqueles que não têm mais título para governar do que para ser governados” (Rancière, 2014, p. 63). Dessa forma, toda tentativa de produzir uma sociedade igualitária – o que seria o cerne do ideal democrático – é combatida, porque, na leitura de Rancière, a burguesia tem interesse em manter a situação de desigualdade nas sociedades democráticas:

O governo democrático é mal quando se deixa corromper pela sociedade democrática, que quer que todos sejam iguais e que todas as diferenças sejam respeitadas. Em compensação, é bom quando mobiliza os indivíduos apáticos da sociedade democrática para a energia da guerra em defesa dos valores da civilização, aqueles das lutas das civilizações. O novo ódio à democracia pode ser resumido então em uma

tese simples: *só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática.* (*ibid.*, p. 10-11, grifos nossos).

Nessa visão, o ódio à democracia seria inerente à própria manutenção da democracia, pois ele capta um ressentimento essencial que habita a própria ordem democrática. A representatividade seria uma ilusão, e os direitos universais seriam uma maquiagem para dar à organização um ar de inclusão. No fundo, para Rancière, a democracia como a temos é apenas uma forma de perpetuar o poder de alguns. Toda vez, portanto, que surge alguma proposta de estabelecer a democracia como distribuição horizontal do poder, seria taxada de ruim. Neste caso, aparece o discurso de ódio à democracia como reação preventiva às tentativas de se democratizar a própria democracia.

Corroborando esse posicionamento a análise que Miguel (2021) faz da despolitização e da antipolítica no Brasil em torno do ressurgimento da extrema-direita (ou nova-direita). Na sua visão, existem duas possibilidades para se entender o engendramento de posturas antidemocráticas. A primeira é que a *imoderação* emergiu como afeto político central no discurso social tanto nas massas quanto nas elites:

A imoderação das elites leva, por um lado, à crescente inobservância das regras não-escritas, baseadas em bom senso e fair play, que os autores julgam essenciais para a estabilidade democrática. Assim, as relações entre governo e oposição ou entre os diferentes ramos do governo se orientam cada vez mais para um “tudo ou nada” e instrumentos extremos, como o impeachment, passam a ser usados de forma corriqueira. A oposição entende que seu papel é impedir o governo de governar, o governo fixa como objetivo aniquilar a oposição: a disputa política se torna um confronto total, sem espaço para acomodação, negociação ou diálogo (*ibid.*, p. 10).

A segunda possibilidade é a de que existe uma dissonância entre democracia e neoliberalismo, sendo este último compreendido mais como “razão do mundo”³⁷ do que como um sistema econômico. Essa dissonância reside numa tentativa sempre fracassada das democracias em conciliar os interesses do mercado com os interesses do povo. Na democracia, a ordem política pressupõe que sempre há que se manter uma “reserva” financeira para a pacificação dos interesses populares, enquanto se protege a capacidade de lucro dos credores do Estado, isto é, os donos do capital. Entretanto, nos últimos tempos, o descontrole do mercado financeiro e a passagem do “estado fiscal” (*tax State*) para o “estado da dívida” (*Debt state*) pressionou os governos a adotarem medidas de austeridade que impactam o cotidiano das pessoas, dando-lhes o sentimento de perda constante e de insegurança.

Esse cenário expõe a *despolitização* do próprio estado democrático, ou seja, a escolha dos governos de agradarem as oligarquias financeiras em detrimento dos desejos e vontades do

³⁷ Ver a obra de Dardot e Laval (2018) sobre a nova razão do mundo.

povo. Fica uma impressão residual de que, devido ao *establishment*, as democracias não representam e não conseguem representar os interesses do *demos*. Este seria o terreno em que a *antipolítica* ganha força para prosperar: para que respeitar instituições e políticos tradicionais se eles sempre escolherão aqueles que têm o dinheiro? Por que manter a moderação se as elites não são moderadas em sua sanha de lucrar? Começa-se a deslegitimação da ossatura democrática – a Constituição, as leis, os direitos humanos –, tudo isso é relativizado e perde sua razão de ser.

Miguel (2021) critica, contudo, a posição do *mainstream* das Ciências Políticas e do Jornalismo que veem, neste ponto da análise, o aparecimento do populismo de direita como uma resposta. Sua crítica se dirige especialmente à forma como o populismo é interpretado pelos experts e analistas: como uma simplificação do discurso, uma forma sedutora de convencimento das massas acríticas que se opõe diametralmente ao liberalismo, como se o espaço democrático transitasse entre estes dois polos – liberalismo e populismo. Em geral, tais intelectuais buscam nesta polarização a defesa dos interesses econômicos como tacitamente aceitos e legítimos, sem questionar o fato de que o neoliberalismo já é uma opção que causa exclusão social e desigualdades em *si*. Dessa forma, a captura da insatisfação social por líderes com discursos extremados não é uma oposição aos interesses econômicos, mas o ajuste desses interesses a uma outra estratégia de pacificação das massas pela via identitária. Ele ressalta que os populistas de direita são o produto complexo do acionamento de diversas forças discursivas e que, embora pareça que há uma postura *contra* a estrutura política estabelecida devido aos questionamentos à democratização dos direitos sociais, há igualmente o reforço das diferenças socioeconômicas pelo deslocamento do discurso e da afirmação da política neoliberal:

[...] é mais produtivo entender a extrema-direita atual como um fenômeno específico, que se inspira em elementos da retórica dos fascismos clássicos, em especial a exploração dos ressentimentos das classes médias, adaptando-as às condições da esfera pública contemporânea, marcada pela presença de bolhas discursivas muito fechadas e pela emergência da chamada “pós-verdade”. Seu sentido geral é bloquear a possibilidade de redemocratização, apassivando os grupos dominados (Miguel, 2021, p. 16).

Derrida adiciona um outro elemento na construção da matriz sociopolítica do discurso de ódio, que é o caráter autoimune do regime democrático. A autoimunidade é o princípio que justifica a existência paradoxal de elementos autodestrutivos dentro de um determinado sistema. No caso da democracia, a existência desses discursos antidemocráticos que buscam destruir os princípios que sustentam o regime democrático é uma consequência da própria liberdade que a democracia institui. Derrida (2003, p. 57-58) recorda o aspecto perverso da autoimunidade no caso dos regimes nazista e fascista da Europa do século XX:

Há aqui, no que diz respeito a este suicídio autoimune, um processo paradigmático: os totalitarismos fascista e nazista chegaram ao poder, eles tomaram o poder durante dinâmicas eleitorais formalmente normais e formalmente democráticas. A aporia da forma geral deve-se à própria liberdade, à liberdade de jogo no conceito de democracia: uma democracia deve deixar livres e em condições de exercer o poder aqueles que correm o risco de minar as liberdades democráticas em nome da democracia e da maioria?

Embora seja um fato negativo, ainda que inerente à dinâmica democrática, a autoimunidade pode ser lida como uma fissura no regime que, uma vez percebida, o permite ressignificar suas estratégias de segurança e reforçar seus princípios. Um dos sintomas de autoimunidade relacionados ao discurso de ódio é o debate crescente e por vezes vago em torno da liberdade de expressão, sobretudo no contexto da internet.

Os juristas chamam a atenção sobre a necessidade de se proteger a liberdade de expressão como direito essencial para a manutenção da ordem democrática³⁸. Trata-se não apenas de um direito fundamental e constitucional, mas uma condição sem a qual não existe o espaço democrático. Entretanto, não se trata de um direito absoluto, pois ele está subordinado a outros direitos e deve ser orientado de acordo com o bem da própria sociedade. É o caso do discurso de ódio, que tem formas jurídicas de limitação estabelecidas desde os anos 1950 e é tema de intensos debates jurídicos em todo o mundo até os dias atuais. A popularização da internet em meados da década de 1990 e a explosão das redes sociais digitais na década de 2010 fizeram o debate em torno da liberdade de expressão se aprofundar e ganhar novos elementos, especialmente no que diz respeito às *fake news*, desinformação e agência algorítmica.

De forma geral, existem duas abordagens jurídicas na relação discurso de ódio – liberdade de expressão. A norte-americana prioriza o direito à expressão, protegendo-o mesmo quando se configura como ódio, desde que não cause nenhum dano concreto ou violência factual. A ideia subjacente é a de que o Estado deve intervir o mínimo na livre circulação de ideias e pontos de vista, atuando como regulador apenas quando é inevitável o curso da violência. Também se depreende uma distinção entre expressão e conduta, de modo que a primeira deve ser livremente garantida cabendo aos mecanismos de controle agir somente sobre a segunda³⁹. Nos Estados Unidos, há alguns sistemas de saneamento do discurso de ódio baseados no princípio da “mais liberdade de expressão”, de modo que a apelação criminal para

³⁸ É o argumento desenvolvido por Tôrres (2013), Costa (2013) e Tito (2021).

³⁹ “A expressão odiosa ou agressiva em um discurso deve ser respondida, contestada por outro discurso (mais liberdade de expressão) que neutralize ou a refute. Só se deve restringir a liberdade de expressão, no caso do discurso do ódio, se o conteúdo demonstrar um dano claro, atual e iminente. Há que, necessariamente, se distinguir entre fatos, ações e opiniões. Todavia, frise-se que a Primeira Emenda da Constituição americana não protege a violência. Apenas condutas devem ser proibidas, não as expressões.” (Meyer-Plufg, 2009, p. 144).

se combater um insulto é o último passo a ser dado – o contradiscurso, geralmente, é a primeira medida saneadora.

Já o direito alemão tem uma abordagem preventiva, priorizando a defesa da dignidade da pessoa humana e sua personalidade e, por isso, proibindo qualquer forma de ofensa, ataque à honra ou ameaça à paz pública. Como reflexo dessas escolhas jurídicas, o discurso não precisa ser caracterizado como causador de violências, basta ter um potencial de incitação. De acordo com Moraes e Pamplona (2019), a maioria dos países tende a seguir o modelo alemão, proibindo de antemão o discurso de ódio, sobretudo agora em que as redes sociais digitais expuseram a dificuldade de controlar a disseminação de mensagens preconceituosas.

No caso do Brasil, o direito à liberdade de expressão em casos de discurso de ódio tem tido direcionamentos jurídicos diversos. Cavalcante Filho (2018) observa que os pronunciamentos do Supremo Tribunal Federal têm sido muito vagos e superficiais, não permitindo extrair uma jurisprudência objetiva. A razão para essa divergência é que, diferentemente dos Estados Unidos e da Alemanha, em que predominam na tessitura social ideologias políticas bem definidas, respectivamente o liberalismo e o comunitarismo, o Brasil vive da mesclagem de princípios de várias correntes, além das citadas, como o utilitarismo e o marxismo. Dessa forma, a tomada de decisão por parte dos juízes é sempre dificultada por circunstâncias políticas, culturais e sociais do momento.

Exemplifica essa tese o caso do RHC 134.682 levado à suprema corte, em que há uma disputa sobre um livro publicado por um sacerdote católico que ataca outras religiões, como o espiritismo e as religiões de matriz africana. Embora ficasse evidente nos votos dos juízes a estupefação pelo teor preconceituoso do escrito, conforme analisa Leite (2019), o julgamento, que tinha pretensões de estabelecer uma jurisprudência mais universal para casos semelhantes, acabou deixando muitas dúvidas, dando a entrever uma dificuldade dos juízes da primeira turma do STF em se posicionar com veemência. A única posição que ficou clara é que, em hipótese alguma, o direito à liberdade de expressão é absoluto, mas esta não é uma novidade no direito brasileiro.

Fato é que a dificuldade de se estabelecer no campo jurídico as limitações da liberdade de expressão nos casos de discurso de ódio tem favorecido o crescimento da mentalidade que de que esse direito permite a ofensa e a destruição do outro. Baseadas nesta instabilidade da fronteira entre liberdade de expressão e discurso de ódio, muitas práticas discursivas

preconceituosas, misóginas, racistas, LGBTfóbicas e violentas ganham justificativa e aderência social.

Foi este o caso da polêmica em torno do Projeto de Lei 122/2006, que tratava da criminalização da homofobia. Foram tantas as dificuldades dos legisladores em dar sequência ao debate público sobre o tema, que o STF declarou mora ao Congresso e arbitrou, com a decisão de 2019, que equiparava a homofobia ao crime de racismo. Embora a decisão do Supremo tenha sido favorável à comunidade LGBTQIA+, considerada um grupo vulnerável ao discurso de ódio, a polêmica já estabelecida atçou o debate sobre os limites do direito de expressão sobretudo relacionado aos religiosos cristãos. Estes afirmavam que o estabelecimento de uma proteção legal aos LGBTQIA+ poderia restringir a liberdade de expressão religiosa e mesmo a liberdade de culto, produzindo uma espécie de “mordaza” para aqueles que, durante pregação religiosa, questionassem as orientações sexuais e identidades de gênero em desacordo com a crença religiosa. Daí o projeto ficar conhecido pelo apelido de “mordaza gay”. Armou-se o conflito e se espalhou o medo entre os líderes religiosos e suas comunidades, alimentando no evento polêmico o argumento de que a liberdade de expressão é infinita e intocável.

Este é um dos lugares argumentativos preferidos de quem dissemina o ódio, especialmente nas redes sociais digitais: a de que ali está se exercendo o direito de expressão. Quando as plataformas tentam regular a disseminação dessas mensagens, seja pela retirada do ar dos conteúdos, seja pela aplicação de sanções mais severas, desenvolve-se a narrativa de que as redes estão restringindo esse direito, e acionam-se diversas teorias da conspiração (as plataformas são mantidas por globalistas/esquerdistas, por exemplo). Além disso, quem se vale desse argumento cai numa contradição, pois deseja que seu discurso seja protegido, mas não concede que aqueles que pensam diferente se posicionem. Um exemplo de tal incoerência é o projeto “Escola sem partido”, em que a liberdade de cátedra é limitada para se evitar “doutrinação” nas salas de aulas. O projeto já até tramitou como proposição legal sob o PL 867/2015. Nesse caso, em que o posicionamento dos professores difere da visão de mundo neoconservadora, a liberdade de expressão não seria válida. Conclui-se, então, que a liberdade de expressão que deveria proteger nosso espaço de desenvolvimento subjetivo e coletivo acaba se tornando arma para defender e justificar posturas racistas, homofóbicas, fascistas e intolerantes.

2.3.3. Ódio na política: formas da necropolítica

As questões levantadas até então nos permitiram olhar para o discurso de ódio como um problema que concerne à coesão da sociedade e que se estabelece a partir do momento em que o tecido democrático se vê esgarçado. Agora, resta-nos entender como essa dimensão se materializa *na* política.

Um primeiro fenômeno que se pode observar é o crescimento da ideologia neoconservadora no Brasil, especialmente nas últimas três décadas. O neoconservadorismo é uma derivação do ideário conservador e de direita surgido nos Estados Unidos entre o final da década de 1960 e o começo dos anos 1970. Não se conteve em um movimento político específico, nem se materializou como um partido político, mas foi um conjunto de visões de mundo que redefiniu o jogo político estadunidense e que foi exportado para outros países, especialmente para a América Latina. Assim, o pensamento neoconservador agrega uma série de posicionamentos, preferências, mentalidades e valores que pactuam alianças políticas e direcionam políticas públicas.

De acordo com Lacerda (2019), o que diferencia o neoconservadorismo do conservadorismo é a centralidade que as pautas relacionadas ao direito reprodutivo, às questões sexuais e de família têm na organização do programa ideológico. Para tanto, “a direita cristã é o grupo cervical da coalização conservadora nos Estados Unidos” (*ibid.*, p. 30). Foi por meio desse braço religioso que a ideologia neoconservadora chegou ao Brasil, desde parlamentares identificados com igrejas de origem norte-americana até as camadas mais populares do país por meio da expansão do neopentecostalismo.

A maioria dos autores leem a consolidação do movimento neoconservador como sendo uma reação às mudanças sociais, especialmente ao ganho de direitos por populações outrora marginalizadas, tais como negros, mulheres, homossexuais e indígenas. Dentre os alvos dos neoconservadores está o feminismo, como espécie de aglutinador de todas as “pautas desviantes” da sociedade contemporânea, responsável por inserir o caos e a desorganização familiar na “América”.

De acordo com o raciocínio, as feministas minam a família por se recusarem a aceitar as diferenças de gênero como naturais, rejeitando a autoridade do marido ou do pai, tentando mudar a divisão sexual do trabalho e propagando a ideia de que uma mulher pode cumprir o papel tradicionalmente desempenhado por um homem. A ausência da figura paterna forte levaria à delinquência juvenil, à gravidez na adolescência, aos filhos “ilegítimos”, à pobreza persistente e à dependência do estado de bem-estar e ainda à homossexualidade, vista como um problema para os neoconservadores. O melhor programa contra a pobreza seria uma família estável, intacta (*ibid.*, p. 40).

No fundo, o questionamento provocado pela agenda feminista desconstrói a base da ideologia privatista da cisheteronormatividade, cuja “ideia de privacidade inclui não apenas a livre empresa, o livre mercado e a propriedade (e o Estado mínimo, portanto); incluiria também o poder do homem controlar sua família; de controlar os corpos de suas esposas, filhos e escravos” (*ibid.*, p. 41). Acrescenta-se ao ideal privatista outros posicionamentos do movimento neoconservador:

[...] antilibertário, (a favor da interferência pública em aspectos da vida pessoal) neoliberal (contra a intervenção do estado para a redução das desigualdades), conservador (articula se, em reação ao estado de bem-estar, ao movimento feminista e LGBT) e de direita, (se oponha a movimentos reivindicatórios que buscam maior igualdade de direitos) (*ibid.*, p. 58).

Um elemento central na compreensão de como o movimento neoconservador entrou no Brasil é a transição religiosa acontecida desde a década de 1990⁴⁰, quando a igreja católica perde forças, e as igrejas pentecostais evangélicas ganham espaço e poder. O discurso pentecostal, em grande parte importado dos Estados Unidos, fundamenta-se numa visão teológica muito afinada com os ideais neoliberais, num modelo discursivo conhecido como “teologia da prosperidade”⁴¹. Alguns pesquisadores constataam uma aparente contradição entre liberalismo na economia e conservadorismo nos costumes e na moral. No entanto, como Lacerda (2019) bem observa, a ideologia neoliberal não se contrapõe aos ideais neoconservadores, pelo contrário, os confirma na medida em que defende uma intervenção mínima do Estado no funcionamento da economia, indicando que o domínio privado é mais importante que o domínio coletivo. Além disso, há também o rigorismo penal, que se conforma perfeitamente com os traços meritocráticos da ideologia neoliberal.

O crime não é tratado como resultado de problemas estruturais, tampouco se adota a concepção de que a desagregação resultante da ausência de políticas de bem-estar. As pessoas devem, por livre iniciativa, prover suas necessidades, aqueles que destronarem das prescrições legais devem ser punidos rigorosamente (Lacerda, 2019, p. 181).

⁴⁰ De acordo com o estudo de Alves, Cavenaghi e Barros (2014, p. 1059), “no Brasil, o processo de mudança de hegemonia religiosa ganhou impulso depois de 1980, sendo que as filiações católicas caíram de 89% em 1980 para 64,6% em 2010, devendo representar menos de 50% da população brasileira até 2030”.

⁴¹ De acordo com Mariano (1996, p. 26), as principais características do movimento neopentecostal são: “apresentam poucos traços de seita, forte tendência de acomodação ao mundo, participam da política partidária e utilizam intensamente a mídia eletrônica. Caracterizam-se por: (1) pregar e difundir a Teologia da Prosperidade, defensora do polêmico e desvirtuado adágio franciscano ‘é dando que se recebe’ e da crença nada franciscana de que o cristão está destinado a ser próspero materialmente, saudável, feliz e vitorioso em todos os seus empreendimentos terrenos; (2) enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e sobretudo com os cultos afro-brasileiros; (3) não adotar os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade, que até pouco figuravam como símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo”.

O engendramento do discurso neoconservador no campo religioso traz consequências políticas, inclusive na elaboração das políticas públicas. Lacerda (2019) assevera que o crescimento do número de parlamentares evangélicos ou católicos (filiados a movimentos conservadores ou carismáticos) implicou uma mudança da agenda legislativa brasileira. O auge desse fenômeno, segundo a pesquisadora, foi a 55ª legislatura, que transcorreu entre 2015 e 2018. “Mais de 60% das iniciativas pró-família patriarcal partem de deputados evangélicos, (entre tradicionais pentecostais e neopentecostais)” (*ibid.*, p. 81). Também, ficou patente a qualidade dos argumentos utilizados na apresentação de propostas neoconservadoras: mesmo valendo-se de linguagem jurídica, a maioria das arguições parlamentares versavam em torno da defesa da família tradicional, fazendo referências religiosas, valendo de argumentos de maioria baseados na natureza e muito raramente trazendo argumentos científicos de gestão orçamentária e mesmo sobre saúde. Dentre as políticas públicas impactadas estão os direitos das pessoas LGBTQIA+ e o direito ao aborto nos casos especificados pela lei. Pode-se incluir ainda a discussão pela aprovação do Projeto de Lei 6.583/2013, também chamado de Estatuto da Família, que visava a estabelecer a família heterossexual como o único modelo familiar reconhecido no país.

Percebe-se que a agenda neoconservadora é capaz de impactar a construção de políticas públicas, especialmente aquelas ligadas à aquisição de direitos por parte de populações marginalizadas. No entanto, é preciso realçar mais claramente como o neoconservadorismo se constitui uma narrativa odiosa que interpreta a realidade a partir de parâmetros idolátricos.

O trabalho de Lacerda (2019) consistiu em analisar durante 18 anos os discursos de parlamentares no Congresso Nacional que retratam o ideário neoconservador. em grande parte dos exemplares coletados e apresentados no estudo de Lacerda, fica evidente que o conteúdo das arguições de tais parlamentares consistiu em muitas vezes na busca de legitimação de uma palavra violenta contra os grupos que visam a combater, seja pela difusão de pânico moral, seja pela sustentação de argumentos enviesados.

Essa estratégia discursiva não fica restrita à tribuna do parlamento brasileiro, mas se espalha nos púlpitos das igrejas evangélicas, nos grupos de WhatsApp e nas redes sociais. O parlamento acaba sendo a ponta do iceberg, a parte institucional identificável e rastreável do problema. A questão é que este ideário acabou modulando o pensamento de muitos brasileiros, inclusive de classes mais pobres, mostrando-se como uma resposta segura às muitas inseguranças que são vivenciadas no cotidiano.

A exploração das inseguranças, dos medos e dos ressentimentos das classes mais baixas por lideranças neoconservadoras se articula com o processo de individualização da modernidade, agravado pela atomização da vida social (enfraquecimento dos vínculos sociais, como família, vizinhança, comunidade) promovida em sociedades capitalistas neoliberais. Assim, é possível permitir uma identidade, um novo sentimento do nós, que não significa necessariamente um retorno ao coletivo e à civilização, mas à recuperação do sentimento de autoeficácia, que é roubado daqueles que se sentem excluídos socialmente. O “nós” não significa mais um corpo social, e sim um conjunto de eus.

Os discursos de ódio, especialmente aqueles que tentam higienizar a sociedade, calcados no pânico moral, servem a esta finalidade neoconservadora de constituir uma identidade forte de grupo sem concessões às diferenças, portanto, uma identidade homogeneizada e homogeneizadora. Ao fim, servem a uma causa final mais específica: a instauração de uma necropolítica, ou seja, de um ordenamento social constituído entre os que têm direito de viver e aqueles que têm o “dever” de morrer.

Mbembe (2018) cunhou o termo necropolítica para complementar a ideia foucaultiana de biopoder, afinal os agenciamentos políticos sobre os corpos-vivos, que tentam discipliná-los e puni-los, estão também ordenados, em outro nível, à sua própria morte. Mbembe faz um apanhado histórico em que situa a gênese da necropolítica ainda no regime colonial e que se expande no tempo chegando até o século XXI, dando forma ao horror do nazismo e também aos imperialismos neoliberais, como o dos Estados Unidos, que invadiu territórios no Oriente Médio sob o pretexto da democracia. Sua concepção da necropolítica gira em torno da ideia de soberania, que seria “a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2018, p. 41).

Assim, à necropolítica se acoplam estratégias de estado, de governabilidade e de policiamento, que inscrevem os corpos indesejados na “ordem da economia máxima, agora representada pelo ‘massacre’” (*ibid.*, p. 59). Estas estratégias operam como máquinas de guerra que, como assertivamente definiu Medeiros (2019), visam a matar não apenas fisicamente, mas também simbólica e socialmente. O aporte feito por Pelbart (2018) sobre uma “necropolítica tropical” enriquece o posicionamento de Mbembe, ao admitir que as tecnologias coloniais calcadas na morte podem ser transpostas para outras minorias sociais que refletem a condição subalterna.

É o devir-negro do mundo, que abarca desempregados, descartáveis, favelados, imigrantes, mas em contextos agudos, podemos acrescentar: mulheres, gays, trans,

drogaditos, esquizofrênicos etc. Que a política seja declinada como necropolítica, como política de extermínio, diz algo da sobrevivência da matriz colonial no contexto contemporâneo. Como se perpetuássemos a convicção escravocrata de um negro perambulando solto só pode ser um foragido da senzala – um bandido deve ser morto, sempre! (Pelbart, 2018, p. 16).

É interessante notar como esta lógica nefasta se materializa nos crimes de ódio, que são noticiados nas mídias tradicionais e digitais. A investigação de Medeiros (2019), destinada a analisar os crimes de ódio LGBTfóbicos, dá conta de que, na maioria das vezes, os crimes de ódio contra essa parcela da população possuem um caráter corretivo e pedagógico, buscando comunicar um tipo de proibição e estabelecendo o que pode e o que não pode viver ou mostrar-se.

Nesse sentido, o ódio e o controle dos corpos podem vir de qualquer lugar, o que gera determinada sensação de iminente perigo. O algoz, assim, pode estar infiltrado entre nós, cuja possível presença gera um estado de alerta e temor, de tal maneira que as minorias sociais reestruturam suas formas de ser e estar no mundo para se protegerem. Podemos pensar que o medo do ódio do outro é uma forma simbólica de morte, que regra os comportamentos e expressões das minorias sociais, tirando-lhes a espontaneidade de gesticular, vestir-se, andar e existir subjetivamente (Medeiros, 2019, p. 264).

Esse caráter pedagógico do discurso de ódio, que exploraremos mais à frente, não se faz presente apenas quando alguém é mutilado ou degolado, ou tem seu rosto desfigurado e seu corpo queimado vivo. Não se trata de um efeito rebote dos assassinatos movidos por ódio. No cotidiano autoritário brasileiro, a pedagogia do ódio – uma “necropedagogia”, se pode dizer – ensina de formas muito sutis o limite entre o vivo e o não vivo, entre pessoa e não pessoa. Mesmo em um contexto lúdico, como o de um jogo de futebol, como demonstrou Mendonça e Mendonça (2021), essa pedagogia está acionada e operante.

Nossa tese é de que a discursividade de ódio, ainda que sutil, ainda que não tipificável como objeto jurídico enquanto tal, é sempre nociva, porque constitui uma necropolítica – um estado social e político em que a morte é sempre iminente e sempre possível para determinados grupos marginalizados, como mulheres, negros e LGBTQIA+, afinal eles são os inimigos que ameaçam a nossa coesão social. Essa morte não é necessariamente a morte do corpo, mas a morte das potências do corpo inscritas de modo simbólico – é o poder ser mulher, é o poder ser negro, é o poder ser gay, lésbica, transexual, bissexual etc. que é silenciado e aniquilado pelo discurso de ódio.

Chegamos, portanto, às seguintes conclusões acerca da matriz sociopolítica do discurso de ódio:

- a) De que o ódio é um afeto político altamente explorado para se obter coesão social, tanto em regimes explicitamente conflagrados como autoritários quanto em regimes democráticos.
- b) O discurso de ódio se mantém como formação de estereótipos.
- c) Existe uma degeneração do tecido democrático que favorece o surgimento e a propagação do discurso de ódio, operada por uma contínua desconfiança da democracia.
- d) Paradoxalmente, o discurso de ódio tenta silenciar a liberdade de expressão dos “outros” pela afirmação do seu direito de exprimir o que pensa e sente, usando de uma distorção sobre este direito democrático.
- e) O neoconservadorismo é uma orientação política baseada no ódio que tem tido alta penetração nas sociedades contemporâneas devido à falência dos modelos democráticos.
- f) Atrela-se ao neoconservadorismo uma política da morte – uma necropolítica – em que o “outro” fabulado e estereotipado é considerado não-vivo e não-pessoa, e, portanto, pode e deve morrer. O que fica evidente é que essa morte ocorre de maneiras sutis – no campo da morte simbólica, da invisibilidade social e mesmo do sucateamento de políticas públicas que viessem a beneficiar tais grupos.

Ora, ao que parece, a matriz que compusemos não se comporta como um instrumento explicativo do discurso de ódio engendrando causas e consequências, mas uma espécie de lente que nos permite visualizar o discurso de ódio em suas inscrições textuais. Como dissemos anteriormente e reiteramos agora, a matriz discursiva aqui apresentada não deve ser tomada nem como gênese universal, nem como teoria causal do discurso de ódio, mas como o entrelaçamento das condições afetivas, sentimentais, epistemológicas, metafísicas, sociais e políticas que permitem a formação discursiva do ódio. Enquanto uma lente, a principal característica da matriz desenhada é focalizar elementos do discurso de ódio que podem revelar a trama que o constitui, permitindo assim encontrar as fissuras que nos possibilitam questionar e mesmo desconstruir as formações de discursivas do ódio.

Nesse sentido, é útil salientar as intercorrências modais do próprio discurso de ódio, ou seja, as variações do discurso de ódio que não são apenas matizes ou tipologias, mas que

constituem processos comunicacionais diversos a partir da matriz estabelecida. Pensemos nas muitas formas de preconceito que rondam nossa sociedade: racismo, misoginia, LGBTfobia, xenofobia, capacitismo, gordofobia etc. Todas elas são manifestações específicas do discurso de ódio em que a matriz discursiva é modulada de acordo com endereçamentos específicos. Isso não significa que as variações sejam acidentais, pelo contrário, as variações para cada um desses “tipos” de preconceito significam construções afetivas, sentimentais, epistemológicas, metafísicas, sociais e políticas distintas. Logo, a matriz acaba se modificando inúmeras vezes, incorporando elementos históricos e discursivos distintos para cada uma das situações.

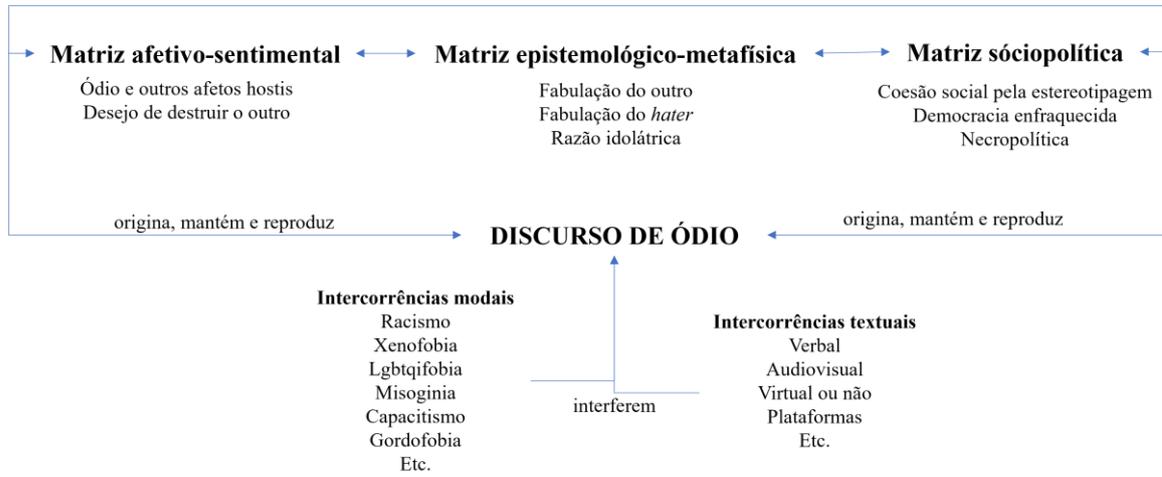
É verdade que existe um fio condutor do ódio, conforme demonstramos, que é a hostilização do outro fabulado no medo e na desconfiança social. Contudo tanto as formas da hostilidade quanto seu direcionamento dependem de condições distintas que merecem ser examinadas distintamente. No caso desta nossa investigação, nos deteremos na LGBTfobia de fundo religioso, ou seja, daremos ênfase – usando a lente da matriz elaborada – às maneiras como pessoas LGBTQIA+ são hostilizadas.

Paralelamente às intercorrências modais, é preciso atentar para as intercorrências textuais, ou seja, para as muitas formas em que o discurso de ódio se textualiza na sociedade contemporânea. O fato de serem textualidades verbais ou visuais, serem digitais ou não, circularem em plataformas *x* ou *y*, estarem acessíveis a um grupo restrito ou serem de domínio público importa decisivamente. No caso desta nossa investigação, a análise da LGBTfobia de fundo religioso *no Instagram* não apenas situa onde se gera e circula um discurso, mas forçamos a olhar para os modos como as especificidades sociotécnicas da plataforma interferem na disseminação dessas textualidades. Isso inclui um olhar qualitativo para os signos que comunicam o ódio, de modo a entrever semioses mais complexas e menos óbvias na construção do discurso de ódio.

Por fim, defendemos que a matriz do discurso de ódio, enquanto máquina de fazer ver, não pode ser objetivada numa fórmula totalizante. Se ela faz ver, significa que ela direciona o olhar e, enquanto se olha na direção apontada, tantas outras coisas passam despercebidas. A existência dessa matriz, em última instância, atesta mais uma vez que a complexidade do discurso de ódio é inabarcável num método único, o que exige do pesquisador a paciência e a dureza da escolha para onde direcionar seu olhar – algo que abordaremos mais à frente.

Corroborando esta utilidade metodológica da matriz do discurso de ódio, apresentamos abaixo um esquema síntese que sintetiza os principais pontos abordados até então:

Esquema 1 – Esquema das matrizes discursivas do ódio



Fonte: elaborado pelo autor.

3. O ÓDIO (EN)CENA

O percurso de nossa pesquisa até aqui foi da compreensão do discurso de ódio como categoria discursiva propriamente dita à elaboração das matrizes discursivas segundo as quais o discurso de ódio se origina e se mantém. Resta-nos apontar ainda os desdobramentos metodológicos da construção desta matriz e como ela se relaciona com o processo de análise das textualidades do Instagram. É preciso considerar de antemão que o discurso de ódio é um fenômeno multifacetado e complexo e que qualquer tentativa de aplicar a matriz como uma hermenêutica universal pode ser insuficiente, isso porque em toda hermenêutica esconde-se um desejo, mais ou menos confesso, de compreensão do texto e, a nosso ver, a compreensão do texto é um esforço de apreensão, ou seja, de tomada do texto em suas camadas de verdade.

A metodologia de uma pesquisa, mais que um conjunto de procedimentos instrumentais adotados pelo pesquisador, é uma intencionalidade teórica dirigida ao objeto em questão a fim de problematizá-lo e estudá-lo. Nesse caso, nosso olhar se dirige às textualidades de ódio LGBTfóbico do Instagram a partir de alguns aportes teórico-metodológicos que, juntos, formam uma espécie de “costura metodológica”.

A partir de três entradas epistemológicas – a teoria dos afetos na pesquisa em comunicação, o método da cena de Rancière e a semioética – se estabelece a arquitetura metodológica desta pesquisa qualitativa como um movimento de observação, compreensão e escuta das textualidades sem a pretensão de esquadrihá-las, mas de colocá-las à vista para salientar os sentidos acionados e seu potencial de destruição/resistência das vidas LGBTQIA+. Noutras palavras, não buscaremos uma análise textual convencional, mas, no mover próprio das textualidades do Instagram, nos moveremos ativamente para *pôr-em-cena (mise-en-scène)* os signos que conformam uma semiótica de ódio LGBTfóbico de fundo religioso na plataforma.

Um aspecto relevante é que essa costura revela um trabalho sem pretensões de totalidade, universalização e apreensão. Reconhecemos o horizonte frágil que esta pesquisa aponta e que a aproxima mais da tentativa e do ensaio, na certeza de que há um tipo de conhecimento que vem de uma postura menos totalizante e neutra do pesquisador. Corroboramos essa posição o pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2019) acerca das “epistemologias do sul” e das metodologias antiextrativistas e artesanais em Ciências Humanas e Sociais. Para o autor, é preciso descolonizar a produção do conhecimento e assumir perspectivas menos

cartesianas e mais profundas, ancoradas na experiência, no corpo, nas lutas sociais, nos discursos invisíveis e nas relações de poder que perpassam os fenômenos sociais e regem, inclusive, os regimes de visibilidade e invisibilidade. Se, de um lado, as ciências humanas eurocêntricas “são etnoteorias caracterizadas por produzirem e reproduzirem linhas abissais” (*ibid.*, p. 162) de segregação, baseadas na crença da verdade científica absoluta, nos colocamos do outro lado, buscando um conhecimento assumidamente limitado – e nem por isso inválido –, que mostra como a violência LGBTfóbica se trama nas textualidades do Instagram e quais as linhas de enfrentamento podem ser traçadas a partir desse conhecimento.

3.1. Um ponto de partida afetivo

Se a metodologia é um caminho a ser percorrido, o nosso ponto de partida é a teoria dos afetos na pesquisa. Como narrado anteriormente, o percurso do pesquisador foi marcado por uma série de atravessamentos existenciais e sociopolíticos que indicam uma constituição afetiva do problema de pesquisa.

A teoria dos afetos na pesquisa em comunicação inspira-se na *turn affective* conforme expôs Patricia Clough (2007). Mais que um conjunto de procedimentos metódicos, a virada afetiva na teoria crítica tem a ver com um investimento afetivo da pesquisa, ou seja, o reconhecimento de que a objetividade seja demasiadamente pretensiosa e que há algo importante a ser considerado no trabalho do pesquisador e que não é da ordem do raciocínio lógico nem da argumentação.

Clough (2007) situa a virada afetiva na teoria crítica quando, após o horror da guerra, a tortura e a banalidade do mal denunciam a própria racionalidade instrumental herdada da Modernidade. A autora recobra uma linha do pensamento filosófico que a filia ao pensamento de Deleuze, Bergson e Espinosa, sobretudo nas definições que fizeram de afeto. Nesse sentido, é possível depreender que o termo afeto “se refere de maneira geral às capacidades corporais de afetar e ser afetado ou ao aumento ou diminuição da capacidade de um corpo de agir, se engajar, se conectar, de modo que autoafecção está ligada ao auto-sentimento de se estar vivo – isto é, “vivacidade” ou vitalidade” (Clough, 2007, p. 2).

Nessa acepção, o afeto não é apenas um traço pré-social da subjetividade, mas nos constitui socialmente, uma vez que se relaciona às maneiras como habitamos o mundo e o transformamos a partir de um rearranjo de corpos, espaços, tecnologias e matéria. Por essa

razão, a virada afetiva mostra-se um gesto epistemológico que permite “lançar o pensamento de volta para as negações constitutivas das sociedades capitalistas industriais ocidentais, trazendo para frente os corpos fantasmáticos e os restos traumatizados de histórias apagadas” (*ibid.*, p. 3). Essa virada, em suma, significa admitir que não existe pesquisador nem pesquisa impermeáveis ao que transcorre no mundo.

Carlos Mendonça (2021) recupera a maneira como a ciência moderna organizou-se sob uma égide intelectualista e racionalista que desconsiderava a dimensão intersubjetiva dos sujeitos cognoscentes. De fato, a versão cartesiana do sujeito, encrustada no mundo em solidão que basta a si mesma, não admite a corporeidade como parte do sujeito, mas a vê apenas como *res extensa* que realiza um elo necessário entre matéria e pensamento. Todavia, Descartes apenas hiperboliza um tipo de cultura filosófica da qual é herdeiro e a transpõe para a cultura científica nascente na modernidade. Investigação empírica e representação conceitual tornam-se os motes preferidos do fazer científico e sinalizam que a validade do conhecimento está atrelada ao valor de abstração que ele sustenta. Porém, Mendonça (2021, p. 43) explica que o investimento afetivo da pesquisa não é uma derrisão do aporte lógico-racional, mas o estabelecimento de uma nova ontologia:

Acatar a presença dos afetos na elaboração da pesquisa não significa deixar de lado os argumentos e suas capacidades para validarem uma hipótese. Muito menos significa assumir o lugar de juiz no tribunal dos saberes, validando esta ou aquela maneira de investigar. No exercício de aceitação dos afetos como uma via de conexão e reconhecimentos de mundos está uma outra maneira de fazer perguntas, de produzir hipóteses de tratar o vivido, de reconhecer a vida ordinária, o banal como fonte de saber. [...] A virada afetiva apresenta-se como uma nova ontologia diante da divisão ontológica levada a cabo pela ciência moderna – o mundo das coisas e o mundo dos seres humanos.

De acordo com Mendonça (2021, p. 44), a nova ontologia que a virada afetiva indica tem um elemento fundamental que inverte a compreensão moderna de ciência:

Estamos integrados e não divididos como sujeitos e objetos. Conhecemos pela audição, pelo olfato, pelo paladar, pelas sensações da pele. Se o empirismo de Bacon favorecia uma dimensão oculocêntrica para as formas de observar e conhecer, nas pesquisas afetivas todo o corpo e suas sensações se abrem para as experiências de mundo/vida. Uma concepção da realidade como plena e integralmente afetiva.

Noutras palavras, a abordagem afetiva na pesquisa científica reconhece que é possível aprender algo com os afetos e, talvez, muito do que não enxergamos enquanto pesquisadores é porque desprezamos conhecimentos que não vêm da segurança que supostamente existe na objetividade da razão. Ângela Marques e Luís Mauro Martino (2018), ao estudarem a importância da afetividade na produção do conhecimento, lembram que “a atividade de pesquisa decorre da subjetividade do pesquisador: a partir de algo que o perturba, incomoda ou

atiça sua curiosidade, se desenvolvem os temas e problemáticas da pesquisa” (Marques; Martino, 2018, p. 221). Moriceau (2021, p. 18) chama a atenção para o fato de que “os afetos não são apenas um instrumento de produção de conhecimento, uma astúcia metodológica. Eles são geralmente o que dá sentido à investigação, o que desperta nosso desejo, ou necessidade de pesquisar”.

A novidade do afeto no fazer científico é a sua possibilidade de deslocar nossa pretensão de açambarcar a totalidade para a atenção ao que a singularidade traz como decodificação do real. Muito do que se produz no universo acadêmico acaba por repetir e reelaborar o que já foi dito, justamente porque há uma insistência em se manter a cisão entre subjetividade e objetividade. Ter a subjetividade afetiva e afetada como ponto de partida da pesquisa é permitir desbravar outras posições do pesquisador frente ao objeto e explorar também outras formas de pesquisar:

O envolvimento afetivo é um dos elementos responsáveis por instigar a vontade de saber, a disposição em aprender e a, efetivamente, rever suas próprias disposições interiores a respeito não só do objeto e da prática de pesquisa, mas, muitas vezes, também como visão de mundo – daí a experiência de pesquisa ter um potencial transformador em quem pesquisa, deslocando-a de certezas estabelecidas para dúvidas provisórias, para o inquietante (Marques; Martino, 2018, p. 221).

Assumir um lugar de fala na pesquisa, ainda que “uma voz frágil de um pesquisador vulnerável” (Moriceau, 2021, p. 18), não invalida o conhecimento produzido – a imparcialidade pode servir como estratégia para um anonimato esquivo da responsabilidade ética implicada em nossa tarefa de pesquisar. A recusa da autoridade epistêmica numa pesquisa afetivamente orientada revela a dicção de um pesquisador que se coloca como corpo, desejos e dores. É “uma voz que, por mais que consiga, não quer ser majoritária, escorregando de um lugar central para se informar por outros lugares, margens, devires, de modo a permanecer sensível ao que ali vive, se inventa e se pensa” (Moriceau, 2021, p. 19). Reconhecer a própria voz na pesquisa e seu lugar de fala como parte do processo investigativo “implica identificar como sujeitos coletivos são posicionados em relações de poder hierarquizantes, questionando os discursos e narrativas autorizadas e totalizantes” (Marques, Martino, 2018, p. 223).

Mas alguém poderia arvorar-se a dizer que a adoção de uma abordagem afetiva na pesquisa seria uma forma de descomprometer-se com o rigor e com a coerência. Quanto a isso, Marques e Martino (2018, p. 224) defendem que assumir a afetividade de uma pesquisa não a isenta dos compromissos científicos:

O rigor não se confunde com a objetividade, mas deriva de uma coerência interna da pesquisa: coerência entre o problema que nos guia, os conceitos mobilizados e a metodologia criada a partir desses elementos. O rigor também requer análises

detalhadas nas quais se manifestem explicitamente as implicações político-epistemológicas do pesquisador e as influências históricas, sociais e institucionais que atravessam a prática da pesquisa e sua construção discursiva. Dito de outro modo, o rigor não está só na descrição dos fatos e dos procedimentos metodológicos desenhados para observá-los, mas na dialogicidade e na dialeticidade (negociação ética com as perspectivas dos pesquisados). Não se trata de procurar inocentemente resolver os problemas éticos tal como são apresentados em nossa trajetória de pesquisa, mas de nos esforçarmos para formulá-los de maneira pertinente a fim de capturar seus dilemas teóricos, culturais, humanos e políticos.

Acerca da dialogicidade e da dialeticidade, tanto Marques e Martino quanto Moriceau ressaltam o tipo de compromisso ético que emerge de uma pesquisa afetivamente orientada. Antes de tudo, trata-se de entender a ética em outro registro semântico, mais próximo ao de Emmanuel Levinas que ao de Kant. Para Levinas (1983), a “ética é uma ótica”, uma forma de ver a realidade partindo do evento fundamental que antecede o próprio Ser, que é o encontro com o infinito que é o Outro, no enigma de seu rosto e na obsessão de sua proximidade.

A pretenciosa objetividade do fazer científico pode simplesmente ignorar a alteridade e enxergar por trás de dados, métricas e textualidades apenas números e fatos. O esquecimento da alteridade, porém, implica a possibilidade da guerra, como dizia Levinas, porque numa ciência sem Rosto não há interdição e tudo se torna permitido, inclusive matar em nome da ciência. Ao propor que a pesquisa em Comunicação seja pautada por uma postura dialógica e aberta ao outro, Marques e Martino (2018) repropõem o pensamento de Levinas e asseveram que os procedimentos classificatórios, analíticos e hermenêuticos ganham uma tonalidade diferente e um compromisso de não instrumentalização do objeto e de não objetificação do sujeito pesquisador.

Moriceau (2020, p. 23) reflete sobre como a virada afetiva perturba os hábitos de pesquisa, justamente porque “pesquisar é por em comunicação” e geralmente nos valem das teorias e dos conceitos para dissecar e dissertar, contudo, numa pesquisa de orientação afetiva, o papel das teorias é, quando friccionadas com o objeto da pesquisa, guiar o pesquisador na experiência que faz do objeto. No dizer de Moriceau (2020, p. 23-24):

A pesquisa começa menos com a teoria e o pesquisador, e mais, com o encontro com o outro, com o mundo e com o evento, e com que está vindo, e assim se volta não para temas previamente identificados, mas para o que, no encontro, é percebido como estranho, sutil, incompreensível, surpreendente. Favorecendo momentos de extrema intensidade e significância.

Moriceu (2020) delinea três momentos de uma pesquisa afetiva que extrapolam o rito de descrever um fenômeno a partir de uma teoria. O primeiro deles é a exposição do pesquisador ao objeto, numa postura de hospitalidade ao que o objeto tem a oferecer. O segundo momento é o movimento, ou seja, quando o pesquisador afetado pelo objeto busca construir conexões

conceituais e contextuais entre o objeto e o seu repertório teórico, observando sempre como os afetos e os conceitos se articulam no pensamento, dando oportunidade de pensar desde outros lugares. Por fim, o terceiro momento da pesquisa afetiva é a reflexividade e construção do texto. “Reflexividade para questionar o método, reflexividade para criar a forma de exposição” (*ibid.*, p. 26). Aí valerá o esforço do pesquisador em exercer uma escrita performática, que busca recuperar a vivacidade do afeto e torná-la comunicável em palavras.

No caso de nossa pesquisa, o fato de o pesquisador ser um usuário do Instagram direciona o tipo de mobilização conceitual, afinal, não há um distanciamento crítico do objeto da pesquisa, mas o exato oposto: há uma pesquisa de imersão, e o discernimento entre o cotidiano e o fazer-pesquisa não é mais importante. Há uma exposição do pesquisador à plataforma e uma mútua interferência – o Instagram intervém no pesquisador, em sua maneira de ver a si mesmo, em sua percepção da realidade e do que é importante, e também o pesquisador, por sua agência na plataforma, intervém nas textualidades que ali circulam. Na mútua afetação, o pesquisador-usuário do Instagram exercita sua reflexividade e sua perspicácia analítica, começa a questionar desde dentro o que vê e o que experimenta.

Ademais, uma abordagem metodológica orientada a partir dos afetos parece oportuna, na medida em que o objeto do nosso estudo são textualidades midiáticas do Instagram, em que se torna pungente um tipo de afeto – o ódio. Captar o lastro do ódio nessas textualidades implica um tipo de exposição a essa violência das textualidades da qual, por vezes, podemos inclusive ser a vítima. No trabalho de coleta e deambulação pelo Instagram na observação do fenômeno da pesquisa, o desconforto que nos atravessa ao manusear essas textualidades – ao lê-la e ouvi-las – e até mesmo a dificuldade em identificar o ódio subjacente em algumas postagens, não são afetos marginais, mas apontam para uma direção na pesquisa: a de que o ódio participa do regime de visualidade da plataforma.

A pesquisa afetiva, portanto, não significa apenas uma atenção ao afeto do pesquisador, mas ao fato de que, em situações comunicacionais, como é o caso do uso de mídias sociais, tais como o Instagram, os afetos configuram “um circuito animado que conduz forças e mapeia conexões, rotas e disjunções. Eles são um tipo de zona de contato onde as sobredeterminações de circulações, eventos, condições, tecnologias e fluxos de poder literalmente tomam lugar” (Stewart, 2007, p. 3). O trabalho de um pesquisador, nesse caso, é o de arranjar os afetos numa cena textual e epistemológica que *faça pensar* a partir da potência reflexiva que emerge dessas

sobredeterminações afetivas. Nosso trabalho com a pesquisa seguirá precisamente esse fluxo lidando com os afetos e significações presentes nas textualidades.

Há muitas formas de fazer valer a perspectiva dos afetos no trabalho investigativo, logo localizamos o ponto de partida afetivo de nossa pesquisa em três momentos específicos:

- a) A circunscrição do objeto da pesquisa parte de atravessamentos afetivos do pesquisador.
- b) O processo de coleta das textualidades e composição do *corpus* vai considerar o mover do pesquisador enquanto usuário do Instagram e sua exposição às textualidades de ódio.
- c) O momento de análise do *corpus* será guiado por uma escrita, na medida do possível, performática, que mobiliza os conceitos teóricos para ancorar a reflexividade, e não para cristalizar a análise.

3.2. Metodologia da cena aplicada ao Instagram

Embora a teoria dos afetos seja uma primeira e forte orientação do trabalho investigativo, pareceu-nos importante trazer outro aporte para a metodologia desta pesquisa a partir do “método da cena” conforme elaborado e aplicado por Jacques Rancière (2021). Como destacamos anteriormente, há certas peculiaridades da plataforma que nos instigam a observar de outro ângulo, o fenômeno das textualidades de ódio no Instagram. Ao invés de buscar os posts que deflagram o conflito, por exemplo, nos comentários, pareceu-nos mais relevante observar como determinadas cenas do discurso de ódio são ancoradas na plataforma desde o ponto de vista semiótico e ético nas postagens – geralmente imagens e vídeos.

Em nossa pesquisa, o método da cena de Rancière (2021) surge como aliado para operacionalizar esta visão profunda em torno das textualidades do Instagram. Há uma dinâmica háptico-escópica na plataforma que cria o efeito exatamente oposto do que propõe Sousa Santos – o Instagram instiga a visão superficial, que vê na planificação da tela de vidro dos smartphones, apenas uma sequência de conteúdos. Mas será que essa superficialidade não significa algo do ponto de vista da violência contra minorias, especialmente contra a população LGTQIA+? Na profusão de textualidades, postagens, vídeos, imagens, fotos, entre corpos sarados, ostentação e *lifestyle*, o discurso de ódio se tece como violência, e não reconhecimento.

O ódio se destila no rolar do *feed* e, ainda que nos toques momentaneamente, segue seu curso no infinito movimento textual da plataforma. Porém, o ódio nunca pode ser banalizado: se traçarmos um paralelo entre a análise Hannah Arendt sobre como o nazismo modelou suas atrocidades a partir de uma burocratização do cotidiano que as ocultava em alguma medida e a

suposta trivialidade das redes sociais, podemos vislumbrar que uma ambiência digital como o Instagram, pautada em uma lógica de espetacularização cosmética do cotidiano, produzindo uma sensação de banalidade burocrática frente ao cotidiano, tem um potencial de ocultação do ódio.

Nesse sentido, o método da cena em Rancière é um aliado na análise que pretendemos fazer das textualidades que abordam ou promovem discurso de ódio no Instagram, porque, no fluxo textual da plataforma, não é possível ver uma linha narrativa evidente, porém, quando as dispomos de uma forma tal que as matrizes do discurso de ódio se evidenciem, torna-se possível não só reconstruir a narrativa invisível, mas, no gesto de visibilizar esse ódio sutil, podemos confrontar com outras possibilidades de significação.

De acordo com Rancière, “o método da cena é, no fundo, um método que escapa da fórmula tradicional da explicação” (Marques; Prado, 2021), porque não se fia a encontrar uma razão a partir do universal, mas volta-se para as redes em torno de uma determinada singularidade “para tentar ver como nessa singularidade, de certa maneira, as formas de sua racionalidade estão já presentes” (*ibid.*, p. 18). O pressuposto deste gesto metodológico é o de que “há um acontecimento conceitual onde podemos construir o microcosmo” (Rancière; Jdey, 2021, p. 220). Trata-se de colocar em evidência vozes, imagens, textos, informações a partir de uma determinada dramaticidade textual a fim de interromper as lógicas que condicionam o olhar e a percepção.

O método da cena é um conjunto de gestos, como um guia que vai dispor formas de aparição de atores, de palavras, de imagens, configurando uma trama e uma intriga, desorganizando espacialidades e temporalidades controladoras e impositivas [...] é um método da prática, que abrange o reconhecimento da igualdade das inteligências, acolhendo diversas formas de inteligência, de raciocínios e de produção de razões acerca das experiências e experimentações concretas do cotidiano (Marques; Prado, 2021, p. 12).

O objetivo do método da cena é interromper a cadeia explicativa do real na qual se reiteram normas, divisões e categorizações. De certa forma, a estrutura por meio da qual nos aproximamos do mundo está posta em nós como olhar, enviesamento, seletividade e hierarquização. No trabalho epistemológico de montagem de cenas, a finalidade é desmontar legibilidades hegemônicas e hierárquicas, permitindo que outras camadas de significação emerjam do exercício metodológico. Ao fim, é possível “reorganizar, redefinir e alterar a topografia do perceptível, do pensável e do possível” (Marques, 2022, p. 3).

Um exemplo concreto do uso do método da cena foi ensaiado por Rancière (2012) na obra *A noite dos proletários*, quando estuda o movimento operário francês a partir de

documentos da imprensa operária do século XIX. Mirando a trivialidade e não óbvia relação dos operários com o cotidiano, Rancière encontra o anseio de liberdade e a denúncia de como o capitalismo emergente explorava o corpo e alienava o pensamento. No seu exercício, mais que analisar à distância um fato histórico, Rancière monta a cena operária a partir do *corpus* documental de sua pesquisa para abrir espaço aos operários e modificar a hierarquia que os oprimia, colocando na cena a voz operária ao lado da voz filosófica e fazendo um movimento dialético que evidencia o litígio e permite a reflexão sobre a condição operária.

O conceito de cena usado por Rancière não é, necessariamente, o da dramaturgia, mas “o essencial da cena é a construção de certa intriga, na qual as noções vão sendo trabalhadas encarnadas por meio de personagens conceituais” (Rancière; Jdey, 2021, p. 83). Estabelecendo a intriga, a cena se torna uma pequena máquina ótica por meio da qual é possível ver mais do que se vê – é possível fazer aparecer.

Aparecer (*apparâitre*) na cena é um gesto estético e político que promove outra forma de estruturação do pensável, envolvendo a alteração de um regime de percepção, de leitura e de escuta, por meio do qual elementos diversos se justapõem, deslizam uns sobre os outros e se atritam de modo a permitir um deslocamento de nossa posição em relação ao modo como apreendemos, percebemos e respondemos às demandas do outro e aos eventos do mundo (Marques, 2022, p. 18).

A ideia de aparecimento (*apparâitre*) no método da cena tem a ver com a capacidade do pesquisador de operar capturas no acontecimento e fazer o *mise-en-scène* deste material, na expectativa de “capturar acontecimentos de um tipo particular, a saber, acontecimentos que permitem, eles mesmos, capturar acontecimentos” (Marques; Prado, 2021, p. 21).

Mas é preciso ressaltar – e aqui está um ponto de intersecção da abordagem afetiva com o método da cena – que a montagem de uma cena conceitual é o resultado de uma tomada de posição por parte do pesquisador. Tal posicionamento indica que dar-a-ver algo a partir de uma pesquisa científica significa escolher o que se quer mostrar e essas escolhas não são fortuitas, pelo contrário, são bastante intencionais e visam a revelar o que está posto, mas não é evidente. Assim, o que se produz não é uma explicação descritiva do acontecimento/ fenômeno/objeto da pesquisa, mas um tensionamento, uma fricção, entre os personagens conceituais acionados com o objetivo de engendrar novos sentidos e deslocar posições naturalizadas.

No trabalho da cena, a palavra do pesquisador toma para si a tarefa de montá-la, por meio de vários elementos, palavras, nomes, narrativas e imagens que deslizam uns sobre os outros, tornando a composição da cena uma tessitura mais complexa do que uma conexão explicativa entre fragmentos distintos [...] A cena é uma “máquina igualitária”, uma “máquina ótica” que aproxima e tensiona momentos e materialidades, não sob a forma de um fio contínuo, mas por meio de outras cenas que agem umas sobre as outras (Marques, 2022, p. 9).

Marques (2022, p. 10) explica ainda que a cena não tem um caráter ilustrativo, mas ótico: ela é um artifício, no sentido de ser produzida artificialmente a partir de uma deliberação do pesquisador, que tece percepções, afetos, nomes e ideias e constitui, a partir daí, uma “comunidade sensível que torna essa tecelagem pensável”. Portanto, o ordenamento das capturas recria, na *mise-en-scène*, uma sintaxe argumentativa que combina materiais, acontecimentos e vivências para questionar a hierarquia do olhar.

Em nossa pesquisa, o trabalho analítico se dará enquanto vamos compondo cenas de ódio a partir das textualidades áudio-verbo-visuais capturadas no Instagram. Se é verdade que o uso da plataforma condiciona nosso olhar e força um regime háptico-escópico da nossa percepção, o trabalho de montagem de cenas visa a encontrar fissuras nesse regime para expor a nervura discursiva por trás de postagens odiosas ou que abordam o ódio às vidas LGBTQIA+. Isso nos conduz a um questionamento constante dos enquadramentos que tornam possíveis reproduzir o ódio contra os LGBTQIA+ por meio de um reenquadramento ou de um “enquadramento do enquadramento”, que abre as possibilidades interpretativas e nos permite encontrar linhas de fuga e resistência na violência LGBTfóbica.

Enquadramentos articulam uma forma de biopolítica ou governo biopolítico dos corpos coletivos, cerceando comportamentos, modos de agência e possibilidades de ação. O enquadramento tem a probabilidade de promover um tipo de poder que envolve os modos de (in)visibilidade e (i)legibilidade de sujeitos e grupos, regulando o espaço e os modos de sua aparência [...] os enquadramentos (ou quadros interpretativos) não determinam de modo unilateral as condições do aparecer (no sentido de uma aparição performativa sobre uma cena pública) dos sujeitos e dos acontecimentos. Contudo, sua finalidade é demarcar a esfera de aparição (Marques; Veloso; Prado, 2021, p. 397).

As textualidades que coletamos ao longo da deambulação no Instagram, como se verá, serão articuladas entre si para evidenciar como as matrizes discursivas do ódio agem nos arranjos semióticos das postagens dentro da plataforma. A partir de tal articulação, conseguiremos, com a ajuda de comentadores, teorias e marcos conceituais, não só compreender e apreender a realidade do discurso de ódio, mas abrir outros campos de significação relacionados às disputas, resistências, sobrevivências, que recusam o enquadramento. Em cada cena que montarmos, ficará evidente como a idolatria do ódio – expressa na vociferação e fixada na “adoração da imagem” de família, sexualidade, ordem natural, moralidade – tem fissuras e pontos de subversão, assim como os pés de barro do *baal* bíblico. Ao mesmo tempo, as cenas requisitam um olhar não totalizador e ético, que, mesmo com o possível enquadramento, não reduza a alteridade LGBTQIA+.

Contudo, como o método da cena será aplicado ao contexto específico de uma pesquisa sobre o Instagram, é preciso adentrar os regimes de visualidade da plataforma e suas condições arquitetônicas, históricas e imagéticas.

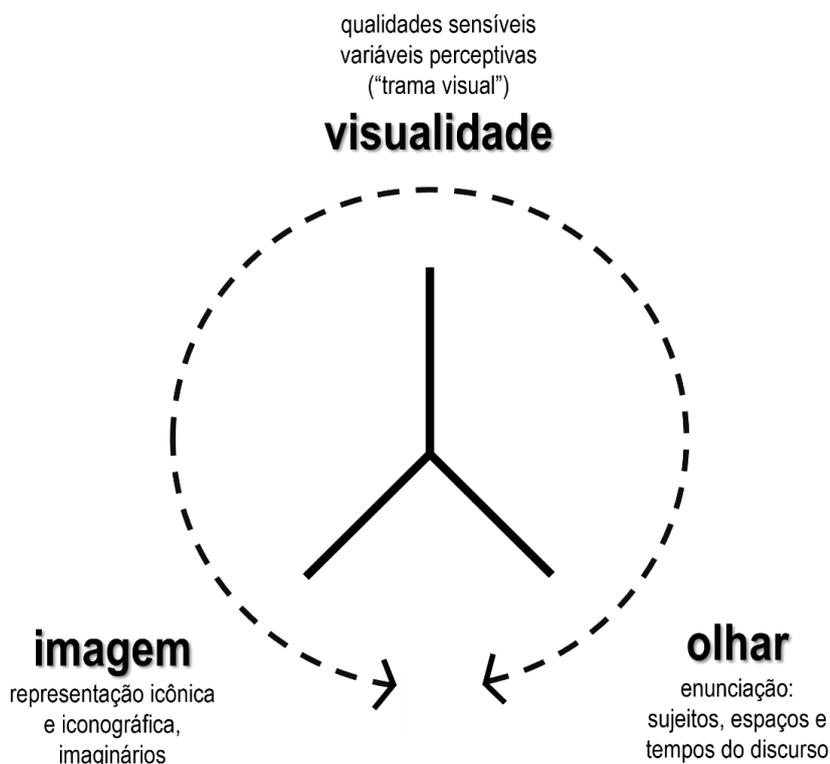
3.3. Olho de vidro

Enquanto próteses visuais, a televisão e – em nossa pesquisa – o *smartphone* são criadores do campo visual, são produtos e, ao mesmo tempo, produtores da cultura visual. Gonzalo Abril (2013, p. 25-26) recorda que “a cultura é o âmbito de construção de significações no qual se objetivam os modos de conhecer, de sentir, de se agrupar e compartilhar próprios dos seres humanos”. De tal forma, a cultura visual na qual estamos imersos,

[...] é uma forma de organização sócio-histórica da percepção visual, da regulação das funções, da visão e de seus usos epistêmicos e estéticos, políticos e morais. É também um modo socialmente organizado de criar, distribuir e escrever textos visuais, processo que implica sempre determinadas tecnologias do fazer visível, técnicas de produção de reprodução e de arquivo (*ibid.*, p. 35).

Por essa razão, para Abril (2013), não é fortuito investigar a cultura visual a partir das textualidades visuais que a configuram, especialmente porque a visualidade, enquanto visão socializada, dá conta de que “a relação visual entre o sujeito e o mundo está mediada por um conjunto de discursos, de redes significantes, de interesses, desejos e relações sociais” (*ibid.*, p. 48). Em seu aspecto multissemiótico, essas textualidades formam uma trama visual – um conjunto de significantes que conformam o plano da expressão de um texto visual e que se constroem de modo coerente. Ali diferenciam-se elementos heterógenos de plasticidade, estética e iconográfica, que apontam para o fato de que, quando as olhamos, vemos mais do que olhamos, vemos também o que não aparece e não se mostra e, com um pouco de esforço, vemos até o invisível.

Esquema 2 – Visualidade-imagem-olhar segundo Gonzalo Abril



ABRIL, 2013, p. 48. Tradução nossa.

Fonte: Abril, 2013, p. 48. Tradução nossa.

No esquema de Abril (esquema 2), visualidade-imagem-olhar compõem uma tríade em que se engajam as qualidades sensíveis e perceptivas da trama visual (visualidade), os aspectos iconográficos e icônicos das textualidades (imagem) e a enunciação com suas subjetividades no espaço-tempo do discurso (olhar). Este seria o processo de semiose como efeito da própria cultura, uma vez que tem a ver com nossas capacidades e possibilidades de significar, de *produzir* e *dar* sentido à realidade que se nos apresenta a partir de um conjunto de valores e significados que herdamos e construímos.

Sendo assim, quando nos dedicamos a entender as matrizes do discurso de ódio a partir de determinadas postagens do Instagram, estamos diante de textualidades midiáticas que agem como um *dispositivo* visual nas mídias sociais digitais, pois elas permitem ver, fazer-ver, deixar-ver e comportam também o não-ver, o não fazer-ver e o não deixar-ver. O Instagram é a

rede social digital ou plataforma que escolhemos como campo⁴² ou *locus* da pesquisa, porque ali a proeminência do ver sobre os demais sentidos exacerba a função protética do “olho de vidro”: Instagram como olho de vidro, como palco, como paradigma, como campo – elemento intransponível para compreensão do estágio atual da cultura visual.

Se falávamos anteriormente de um caráter háptico-escópico do *smartphone* e sua condição de aparelho no sentido flusseriano, ou seja, como “brinquedo que simula um tipo de pensamento” (Flusser, 2018, p. 11), em que tato e visão são acionados como “sentidos” fundamentais da existência desses mesmos objetos, poderíamos enxergar no Instagram um tipo de teleologia do próprio *smartphone*. Embora seja um aplicativo, ou seja, um *software* que se instala num *hardware*, há um imbricamento entre as funcionalidades da plataforma, o seu uso e as possibilidades que se abrem a partir de tal uso que denota como software e hardware nesse caso são realmente faces de uma mesmíssima moeda – a do “olho de vidro”. Por meio do Instagram, temos visto e entendido o mundo a partir de um modo determinado, em certa medida, pelas condições de possibilidade da plataforma, o que o torna um objeto de pesquisa relevante no qual convergem aspectos da cultura digital e da cultura visual.

O fato de o Instagram ser uma plataforma de textualidades audiovisuais também confirma a proeminência do ver sobre outros sentidos: faz referência, novamente, ao caráter háptico-escópico deste “olho de vidro” que aponta para uma “sociedade escópica”⁴³. A maior parte dos conteúdos que circulam no Instagram são imagens ou vídeos e, em geral, a escrita verbal fica direcionada às reações dos usuários em comentários e mensagens diretas. Assim, a partir das imagens e dos vídeos circulantes no Instagram, acontece a construção de uma significação cultural e existencial que parte da cultura visual instalada *na e pela* plataforma. Lev Manovich (2016, p. 11), que encabeçou uma pesquisa quantitativa que analisou milhões de imagens postadas na plataforma, afirma que o Instagram consiste numa revolução na economia

⁴² O uso da palavra “campo” não é fortuito como destrincharemos mais adiante. Importa, por enquanto, estabelecer que o Instagram, como campo de pesquisa e como *locus* da pesquisa de campo, não é apenas uma fonte de dados, mas influencia na produção do objeto da pesquisa.

⁴³ Quinet (2022, p. 104-105) afirma que a sociedade escópica é “a conjunção da sociedade do espetáculo, descrita por Guy Debord (1997), com a sociedade disciplinar, desenvolvida por Michel Foucault, relidas a partir do olhar como objeto a mais-de-gozar, o objeto mais-de-olhar. [...] Na sociedade escópica, para existir é preciso ser visto pelo Outro. Desse modo, se instaura a crença que a visão do Outro é sinal de amor. Inaugura-se um novo cógito: sou visto, logo existo. [...] A nível subjetivo, a sociedade escópica, impulsionada pelo discurso do capitalismo, se apropria do narcisismo das pessoas para transformar o exibicionismo pulsional do sujeito em imperativo de publicidade, ordenando-o a fazer de tudo para roubar a cena e ter cada vez mais likes e seguidores nas redes sociais e conquistar um lugar ao sol. A sociedade escópica digital reatualiza a ilusão de que o sol brilha para todos ao acenar com a possibilidade de qualquer um tornar-se uma celebridade virtual.”

fotográfica mundial, porque ali houve a aglutinação de muitas mídias que comumente foram usadas na cultura visual.

Câmera, papel fotográfico, câmara escura, espaços expositivos como galerias e locais de publicação, como revistas, existem juntos em um dispositivo portátil. Este meio de plataforma única é um desenvolvimento notável na história da mídia moderna. Ele permite que você capture, edite e publique fotos, veja fotos de seus amigos, descubra outras fotos através da pesquisa, interaja com elas (curta, comente, reposte, poste nas outras redes), entre em conversas com autores de fotos e outros que deixaram comentários, crie coleções de fotos, altere sua ordem, etc. tudo a partir de um único dispositivo.

Além disso, o Instagram participa de uma maneira muito intensa da “economia de atenção”, na qual produzimo-nos enquanto sujeitos. Por detrás da aparente banalidade e trivialidade das textualidades do Instagram, está nossa dedicação à plataforma e a contínua construção de nossa percepção de mundo por meio dela (Manovich, 2016).

Esta economia gira em torno de captar a atenção das pessoas através do oferecimento de conteúdos e serviços por meio de múltiplas plataformas digitais. [...] A atenção se tornou um lugar de disputa, pois nessa economia ela significa, além da audiência, a geração de dados para os negócios digitais (Torres Silva, 2021, p. 159).

Podemos afirmar que, dado o seu caráter háptico-escópico, que captura nossa atenção, que tenciona nossa existência a partir da tela e da lente e da tela *enquanto* lente, o Instagram oferece um reposicionamento imagético do mundo que não nos passa despercebido, mas que se impõe a nós e nos constitui. Ali tudo se converte em imagem-texto, na fugacidade própria que as textualidades midiáticas assumem, mostrando uma textualização contínua do mundo em torno do que é visto e do que não é. E, como a visão direcionada pelo “olho de vidro” participa sobremaneira da formação da cultura visual-digital, e como a visão é também dispositivo, ou seja, se articula em torno das disputas de poder e narrativas sobre a vida – é biopoder que dispõe o que é ou não é digno de ser visto e, portanto, de viver – podemos afirmar categoricamente: o Instagram nos coloca uma questão de ótica e de ética.

Logo, pesquisar as matrizes do discurso de ódio no Instagram significa observar como as dinâmicas do olhar se desenrolam; admitir que a plataforma participa de nossa economia existencial; e reconhecer como os discursos atravessam suas textualidades e jogam com a visualidade. Para isso, adotaremos uma abordagem metodológica qualitativa que consiste em montar as cenas do ódio no Instagram a partir de um recorte que permita-nos observar as matrizes do discurso de ódio de fundo religioso contra a diversidade sexual e de gênero, ou seja, contra a população LGBTQIA+.

O Instagram é uma plataforma online de rede social baseada no compartilhamento de imagens, fotos e vídeos. De acordo com o Data Digital Report 2023⁴⁴, em 2023, o Instagram possuía cerca de 1,3 bilhão de usuários ativos, sendo a quarta rede social com maior número de contas ativas (depois de Facebook, Youtube e WhatsApp). É a segunda rede social preferida dos usuários, ficando atrás apenas do WhatsApp. No Brasil, são cerca de 114 milhões de usuários, o que corresponde a 63% da população maior de 13 anos (idade mínima para se ter uma conta na plataforma). E os brasileiros gastam em média 15,6 horas por mês usando o Instagram, o que corresponde a quase 190 horas anuais ou praticamente 8 dias inteiros por ano.

A fidelidade no uso da plataforma, com engajamento diário de mais de 50% dos usuários, mostra como essa rede social compõe nosso cotidiano. Não só pelo fato de dominar parte de nosso tempo – em média, 1 hora por dia em diversas checagens curtas –, mas também pelo fato de a plataforma ter se transformado, ao longo do tempo, numa rede que suporta vários usos: desde o contato com amigos e familiares, até o compartilhamento de conteúdos noticiosos e informativos, passando pela exposição do cotidiano (haja vista a moda já em desuso há algum tempo de postar fotos de comida), pelo marketing de produtos, pela venda de conteúdos etc. No Instagram, diferentes tipos de relações são estabelecidas – com especial destaque à influência digital – sempre focalizando o aspecto intrínseco à plataforma de ser um espaço imagético que estabelece um regime de visibilidade. Dessa forma, poderíamos caracterizar o Instagram como vitrine universal, na qual expomos produtos ou nós mesmos – nosso corpo, nossas ideias, nosso cotidiano, nosso trabalho, enfim, nosso cotidiano – seja com a finalidade de vender algo ou uma imagem⁴⁵.

3.3.1. A história do Instagram e o Instagram na história.

Criado em 2010 por Kevin Systrom e Mike Krieger como uma rede social para compartilhamento de fotos, o Instagram inovou ao permitir que as postagens fossem feitas em apenas um tipo de enquadramento, adaptado à tela do iPhone. O nome Instagram é a junção de *Instant camera* (câmera instantânea) com *telegram* (telegrama), revelando que a ideia era publicar fotos instantâneas e permitir seu envio imediato (Manovich, 2016). Chama a atenção como o sufixo gram/grama (do grego *grāmma*, atos), presente nas palavras portuguesas

⁴⁴ DataReportal (2022), “Digital 2023 Brasil”. Disponível em <<https://datareportal.com/reports/digital-2022-indonesia>>

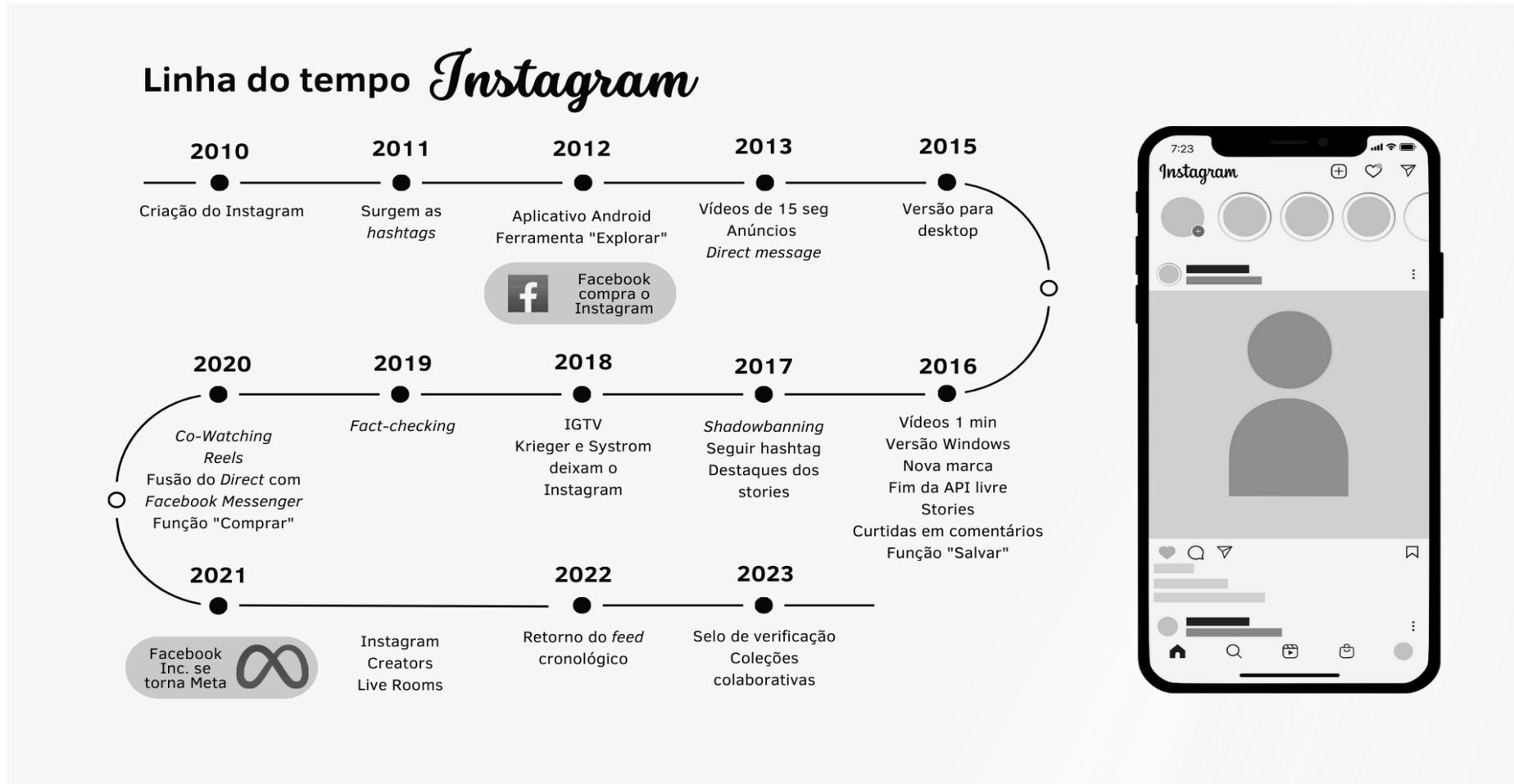
⁴⁵ Ressaltando o caráter de vitrine, alguns trabalhos: Da Silva *et al.*, 2019; Ferraz; Gerais, 2019; Júnior, [S.d.]; Munhoz, 2020; Valente; Ássimos, 2022; Wimmer; Greggianin, 2018.

gramática, parágrafo, anagrama, diagrama, programa, grafia – e que expressa a noção de algo escrito ou desenhado, portanto, textual –, se torna presente na identidade do Instagram.

Inicialmente, disponível apenas para smartphones da Apple com sistema iOS, em 2012 passou a ser disponibilizado nas lojas de aplicativo do sistema Android. Desde o começo, uma das funcionalidades diferenciais é a possibilidade de edição das imagens diretamente no aplicativo, o que faz do Instagram não só uma plataforma de compartilhamento, mas também de captura, edição e organização do conteúdo. A etiquetagem das postagens por meio de *hashtags* também é uma característica marcante, porque permite aos usuários encontrarem posts semelhantes por tema ou afinidade. Ainda em 2012, o Facebook Inc. adquiriu a plataforma por US\$ 1 bilhão. Atualmente, a Meta Platforms, de Mark Zuckerberg, é a atual proprietária.

Uma das maneiras de compreendermos a história do Instagram e sua rápida penetração no cotidiano das pessoas é acompanhando a evolução das ferramentas e funcionalidades, conforme a linha do tempo a seguir:

Figura 1 – Linha do tempo das funcionalidades do Instagram



Fonte: elaborado pelo autor.

É válido considerar que a longevidade e o bom posicionamento do Instagram entre os usuários de redes sociais, a despeito das novas plataformas que surgiram nesses anos (Snapchat, Tiktok, Be Real), se deve à sua adaptabilidade. Dois fatos marcantes podem ser mencionados: a criação dos *Stories* – postagens de curta permanência por até 24h que depois desaparecem – deu-se em razão da popularização do Snapchat, uma rede social surgida em 2014, que funcionava exatamente dessa forma; a criação do Reels e o novo foco na distribuição de vídeos a partir de 2020 como resposta à súbita expansão do TikTok – plataforma focada em vídeos curtos. Com essa capacidade de reinventar-se, o Instagram mantém-se com boa audiência e uso ativo sendo o segundo aplicativo mais baixado em 2022 – ficando atrás do TikTok. As novidades que surgem no mercado de aplicações e plataforma são rapidamente incorporadas e ressignificam as possibilidades de uso na plataforma. Os usuários aprendem facilmente a utilizá-las e extrapolam usos óbvios, dando ao Instagram uma sobrevivência pujante.

Em seu site institucional (about.instagram.com), o Instagram apresenta-se como um espaço que dá “às pessoas o poder de criar comunidades e aproximar o mundo”. Nessa definição, salta à vista o uso das expressões “poder de criar comunidades” – uma referência à ilusão de empoderamento e relevância que as redes sociais consignam aos usuários – e “aproximar o mundo” – como se, por meio da interação digital, de fato estivéssemos mais próximos uns dos outros, ainda que haja estudos⁴⁶ comprovando a relação do uso do Instagram com a solidão e outros quadros de sofrimento psíquico.

Acerca da história dos usos da plataforma, pode-se traçar um paralelo com a evolução das próprias funcionalidades, afinal de contas há uma influência mútua entre como os usuários lidam com a plataforma, o que acaba por sugerir novas funcionalidades e, ao mesmo tempo, como as funcionalidades permitem e estimulam agências distintas. O Instagram iniciou como um álbum de fotos instantâneas. Rapidamente, se converteu num aplicativo de edição e organização destas fotos. Incorporou aspectos de redes sociais – botão curtir, mensagem direta – e aproximou-se da lógica de interação. Na medida em que os *smartphones* aprimoraram as funções de vídeo, abriu espaços para esses conteúdos. Igualmente, quanto mais os vídeos se

⁴⁶ É o caso da pesquisa de Lima (2021), que confrontou as postagens de 120 jovens e suas reais emoções e sentimentos “fora dos *stories*”. Também é válido mencionar o estudo de Monteiro *et al.* (2020), que aplicaram uma escala psicométrica de adição e constataram que o vício no Instagram se associou positivamente a mal-estar psicológico, como depressão, estresse e ansiedade. Por fim, vale mencionar a revisão de literatura feita por Faelens *et al.* (2021), que encontraram em dezenas de estudos sobre a relação entre o Instagram e a saúde mental evidências de impacto no que se refere à ansiedade causada pela comparação social, dismorfia corporal e distúrbios alimentares. Evidências menos importantes ou inclusivas foram encontradas sobre depressão, transtorno de ansiedade generalizada e outras alterações comportamentais, o que sugere que ainda haveremos de saber o real “estrago” das redes sociais na organização biopsíquica das pessoas.

estabeleciam como formato dominante da mídia, mais audiovisual a plataforma se tornou e menos fotográfica. Ao longo do tempo, exerceu forte influência sobre a estetização do mundo, criando um estilo próprio que se tornou um conceito – o *instagramável*. Passou a abrigar anúncios e páginas comerciais, oferecendo a empresas, marcas e instituições padrões de aceitabilidade e boa reputação – a depender do alcance e visibilidade dos conteúdos postados. Em suma: ofereceu um percurso de textualização midiática para a vida cotidiana ao qual vinculou padrões axiológicos.

3.3.2. Regimes de visibilidades no Instagram

Como uma plataforma que faz convergir vida cotidiana, marketing e branding, audiovisualidade e mediação algorítmica, o Instagram confirma sua vocação em ser vitrine universal e cria regimes de visualidade. Na lógica háptico-escópica que lhe é própria, estabelece uma axiologia balizada no para ver – ser visto.

A esse respeito, vale recordar as discussões sobre os *regimes de visibilidade* que consistem “não tanto no que é visto, mas no que torna possível o que se vê” (Bruno, 2013). Bruno (2013) recorda que a noção de regime, extraída do pensamento de Michel Foucault, tem a ver com a produção da verdade, ou seja, com a forma e as técnicas com as quais avaliamos o mundo e o constatamos verdadeiro. Assim, regimes de visibilidade são, antes de tudo, regimes de verdade. Também recorda que existe uma dimensão maquínica e artefactual na qual o sujeito se implica não como origem, mas já como derivado de tais regimes. Sobretudo isso se aplica ao que já desenvolvemos até aqui acerca dos aparatos tecnológicos e aparelhos que dão suporte material ao Instagram, especialmente quanto ao *smartphone*.

No caso dos regimes de visibilidade no Instagram, a constituição da plataforma e sua administração – ou seja, suas políticas de governança – são decisivas para criar as condições de visibilidade que colocam ou não determinada textualidade em circulação. Por exemplo, as Diretrizes da Comunidade⁴⁷ – um tipo de contrato que determina as práticas inaceitáveis no uso da plataforma e que é firmado com o usuário quando da criação de sua conta por meio do clique no botão “Li e estou de acordo”/“Eu aceito” – afirmam que:

O Instagram é um reflexo da nossa comunidade de culturas, idades e crenças diversificadas. Passamos muito tempo pensando sobre os diferentes pontos de vista para criar um ambiente aberto e seguro para todos. [...] Em alguns casos, permitimos conteúdo que poderia ir contra as nossas Diretrizes da Comunidade para fins de

⁴⁷ Disponível em <https://help.instagram.com/477434105621119/?helpref=uf_share>.

conscientização pública, caso ele seja interessante e de interesse público. Para fazer esses julgamentos, consideramos o valor do interesse público e o risco de dano. Também observamos os padrões internacionais relativos a direitos humanos (Instagram, 2018).

Como se vê, a construção de marca do Instagram, expressa nas Diretrizes da Comunidade, bem como ao longo do site institucional, tenta reforçar a amplitude do regime de visibilidade, bem como a horizontalidade das possibilidades de expressão dos usuários, e tenta minimizar as críticas que lhe são feitas de ocultamento de conteúdos, direcionamento algorítmico racista/ transfóbico/ gordofóbico e de manipulação. Note-se que a visibilidade é um fator fundamental, que determina a matriz axiológica da plataforma: a ela se atrelam reputação, autoridade, popularidade (Karhawi, 2021).

Entretanto, uma gama de pesquisas tem dado conta que a ação algorítmica combinada com a agência dos usuários produz um regime de visibilidade excludente e preconceituoso no Instagram. Melo (2021) identificou como o Instagram reforça discursos contra o corpo gordo feminino, afirmando-o como não saudável, abjeto, feio e inadequado. De acordo com a pesquisadora, isso se dá não apenas pela disseminação frontal de mensagens gordofóbicas (que inclusive é dificultada pela rígida moderação de conteúdo), mas por meio de uma afirmação excessiva dos corpos magros e esguios, que aparecem em mais postagens recomendadas pelo algoritmo –, o que tem, ao fim, uma função pedagógica e disciplinar sobre os corpos que não correspondem a esse padrão.

Já Araújo (2022) e Silva (2022) identificam como a plataforma invisibiliza influenciadores digitais negros, somando-se ao debate do racismo algorítmico. Além de não evitar a propagação de discursos racistas, os pesquisadores deram conta de que o Instagram visibiliza muito mais corpos brancos, de fenótipo europeu, e dificulta o alcance das postagens dos influenciadores negros. Assim, chegaram à conclusão de que o uso do Instagram por tais influenciadores acaba se tornando um gesto de resistência e mesmo de afroativismo.

Dias (2022), por sua vez, aponta como certos enfiamentos algorítmicos constituem uma resistência às próprias políticas de moderação de conteúdo, que recaem especialmente sobre os corpos femininos. Sua pesquisa se detém sobre alguns fenômenos ligados ao *shadowbanning*, que consiste na exclusão automática de conteúdos considerados impróprios – nudez feminina, exposição de mamilos, exposição de corpos gordos, LGBTQIA+ e negros. Essa ferramenta de controle serve como punição aos usuários por desrespeitarem as Diretrizes da Comunidade de plataforma. Ela percebe que, por trás deste tipo de automação, está um quadro de valores estabelecidos a partir da combinação do capitalismo de vigilância e da

colonialidade automatizada, isto é, subjaz à prática algorítmica uma mentalidade de lucratividade – portanto, conteúdos menos lucrativos são menos interessantes e, portanto, menos visíveis – e de engessamento “do componente humano responsável por discriminações sociais, na medida em que replicam em grande escala os valores embutidos na sua construção e funcionamento” (*ibid.*, p. 58). Seu argumento é de que o Instagram constrói suas diretrizes sobre uma frágil suposição de neutralidade do usuário desconsiderando sua situacionalidade, repetindo assim a matriz colonial de pensamento que usa do corpo como base para distribuição de papéis sociais, hierarquização e identificação. Logo, os regimes de visibilidade modulados a partir dos algoritmos e da agência dos usuários reproduz e muitas vezes amplifica a invisibilização de determinados corpos e vidas.

3.3.3. Como o Instagram lida com o discurso de ódio

Com efeito, o uso das redes sociais para disseminação de ofensas e discursos de ódio tem sido objeto de preocupação e moderação no Instagram, conforme expressam as Diretrizes de Comunidade (Instagram, 2018), no item “Respeite os outros membros da comunidade do Instagram”, quando afirmam:

Queremos promover uma comunidade diversificada e positiva. Removemos conteúdo que contenha ameaças reais ou discurso de ódio, conteúdo que ataque indivíduos privados com a intenção de degradá-los ou constrangê-los. Também removemos informações pessoais com o intuito de chantagear ou assediar alguém e mensagens indesejadas enviadas repetidamente. Geralmente, permitimos discussões fortes sobre pessoas que são noticiadas na mídia ou que possuem um público mais amplo devido à profissão ou às atividades de sua escolha.

Não é aceitável incentivar a violência ou atacar alguém com base em raça, etnia, nacionalidade, sexo, gênero, identidade de gênero, orientação sexual, religião, deficiências ou doenças. Quando um discurso de ódio for compartilhado como uma forma de confrontá-lo ou de conscientizar, poderemos permitir esse compartilhamento. Nesses casos, pedimos para você expressar as suas intenções claramente.

Não são permitidas ameaças reais de danos à segurança pública e pessoal. Isso inclui tanto ameaças específicas de danos físicos quanto ameaças de roubos, vandalismo e outros danos financeiros. Analisamos cuidadosamente as denúncias de ameaças e consideramos vários fatores para determinar se uma ameaça é real.

Vale salientar que, das principais redes sociais, como observaram Santos *et. al* (2022), o Instagram é a quem menos especifica e detalha o que significa o discurso de ódio no contexto da plataforma. Apesar disso, é informado ao usuário que todos estão sujeitos às políticas da Meta Platforms, tanto que um hiperlink é adicionado à expressão discurso de ódio (ver nosso grifo acima) e leva até uma página chamada “Transparency Center” em que é detalhada a

política contra o discurso de ódio adotada em todas as plataformas da empresa. Destacam-se alguns pontos nesse documento:

- a) A definição do discurso de ódio como “ataque direto a pessoas, e não a conceitos e instituições, baseado no que chamamos de características protegidas: raça, etnia, nacionalidade, deficiência, religião, casta, orientação sexual, sexo, identidade de gênero e doença grave” (Referência).
- b) A compreensão de ataques como discursos “violentos ou desumanizantes, estereótipos prejudiciais, declarações de inferioridade, expressões de desprezo, repulsa ou rejeição, xingamentos e incitações à exclusão ou segregação”.
- c) A especificação muito clara e objetiva de comparações que são consideradas odiosas – como comparar pessoas a insetos, animais, sujeira, excrementos etc., incluindo exemplos explícitos.
- d) A inclusão de deboches contra vítimas do discurso de ódio.
- e) Num nível menos grave, aparecem também referências a xingamentos, desprezo, repulsa e reprovação.
- f) A permissão de conteúdos ofensivos em algumas situações em que se tratar de sátira.
- g) A possibilidade de circular conteúdos odiosos em contextos de denúncia e conscientização.

Ao final desta página em “Transparency Center⁴⁸”, há um hiperlink para outra página quando se clica no texto “Saiba mais sobre nossa visão sobre discurso de ódio”. A página para a qual somos levados é escrita totalmente em inglês e traz algumas respostas a questões difíceis, como, por exemplo, quem define o que é discurso de ódio numa comunidade online global. Um adendo importante é que essa página está vinculada diretamente à rede social Facebook. Entendemos que não há uma abordagem específica sobre o discurso de ódio especificamente no Instagram para além daquele tópico nas Diretrizes da Comunidade, contudo, é tácito que a maneira de lidar da Meta entrelaça as percepções desenvolvidas nas plataformas como um todo. Por isso, vale a pena examinar alguns pontos do texto de 2017 assinado por Richard Allan, vice-presidente para Políticas da Meta:

- a) O reconhecimento de que a interceptação do discurso de ódio nas redes sociais da Meta é imperfeita e circunstancial:

Às vezes, é óbvio que algo é discurso de ódio e deve ser removido – porque inclui o incitamento direto à violência contra características protegidas ou degrada ou desumaniza as pessoas. Se identificarmos ameaças críveis de violência iminente

⁴⁸ Disponível em: <https://transparency.fb.com/pt-br/>. Acesso em: 24 mai. 2024.

contra qualquer pessoa, incluindo ameaças baseadas em uma característica protegida, também encaminharemos isso para a aplicação da lei local. Mas, às vezes, não há um consenso claro – porque as próprias palavras são ambíguas, a intenção por trás delas é desconhecida ou o contexto ao seu redor não é claro. A linguagem também continua a evoluir, e uma palavra que não era um insulto ontem pode se tornar um hoje.

- b) A avaliação do contexto a fim de proteger o “calor” da discussão.
- c) A avaliação da intenção do usuário ao publicar determinado conteúdo, como forma de não restringir o direito à liberdade de expressão.
- d) A consideração de que há legislações com diferentes graus de rigor para combater o discurso de ódio em todo o mundo e que, por isso, o compromisso do Facebook (e por conseguinte, da Meta Platforms) é o de garantir um ambiente saudável em que as pessoas se sintam bem, confortáveis e seguras para interagir umas com as outras.

A abordagem parece abarcar um tipo de discurso de ódio explícito e frontal como principal preocupação na moderação do conteúdo, que tem sido mais criteriosa para evitar polêmicas como as que vimos no tópico anterior.

Além do mais, é preciso considerar que a moderação do discurso de ódio no Instagram é dificultada pela própria arquitetura da plataforma, uma vez que as ferramentas de inteligência artificial disponíveis para detecção automática ainda são moduladas a partir de classificação de texto, baseadas em *machine learning* e a identificação de discurso de ódio em textualidades visuais, que é o caso massivo do Instagram, e depende do desenvolvimento de *deep learning* – uma evolução do *machine learning*, que considera uma base de dados mais robusta e menos esparsa.

Santos *et al.* (2022) observam que as Diretrizes de Comunidade são construídas a partir de dois valores balizadores fundamentais: a liberdade de expressão e o interesse público. O primeiro garante que “os ataques e ofensas, se não limitados, caem os grupos protegidos e descaracterizam a proposta dialógica das mídias sociais”. Já o segundo, permite que a avaliação do que seja ou não discurso de ódio perpassa a contextualidade de cada situação, afinal, há casos em que existe uma possibilidade educativa. Contudo, esse tipo de enfrentamento parece desconsiderar o discurso de ódio sutil, aquele que se configura na tessitura das textualidades e na conformação do significado de tais textualidades dentro do regime de visibilidade instaurado na plataforma.

3.4. Pesquisar *no* Instagram: trajetos do pesquisador

Quando me propus⁴⁹ a desenvolver esta pesquisa a partir do Instagram, primeiramente me perguntei sobre quais aspectos mereciam ser focalizados. A experiência como usuário da plataforma já me havia oferecido algumas intuições: o caráter audiovisual das textualidades cria uma ambiência digital diferenciada de outras redes sociais, como Facebook e X (Twitter); o uso do Instagram é mediado por um apelo estético muito mais acentuado que em outras plataformas; os embates virtuais em torno de questões polêmicas acontecem num ritmo e numa linguagem diferentes; as postagens têm um grau ainda maior de efemeridade devido às funcionalidades específicas, como Stories e Reels; as interações entre usuários quase sempre estão mediadas por algum conteúdo audiovisual. A questão mais pertinente, portanto, era: como me aproximar da plataforma enquanto pesquisador?

Num olhar panorâmico inicial sobre as pesquisas desenvolvidas até então, observei algumas tendências: analisar um único perfil e as dinâmicas de interação; fazer uma experiência netnográfica; fazer experimentações algorítmicas; acompanhar hashtags; discutir *trends*; debater formatos audiovisuais; discutir os usos. Naquele momento, todas essas perspectivas me pareciam muito válidas e possíveis. Uma questão patente era a produção da subjetividade dos usuários a partir do uso da plataforma. Também havia muitos ensaios sobre o excesso do uso e sobre a “novidade” imagética.

Porém, uma interrogação permanecia: como encontrar o objeto do estudo – no meu caso, o discurso de ódio – dentro da plataforma? No X (Twitter) ou no Facebook, havia mais material explícito de ódio, no sentido de que ali existiam textualidades explicitamente odiosas, polêmicas, ofensivas e violentas que poderiam ser analisadas sob todos os aspectos e que constituiriam um excelente *corpus*. Cheguei a cogitar mudar o objeto da pesquisa ou talvez a plataforma, mas meu interesse pelo Instagram estava atrelado também a uma questão de ordem pessoal: desde que ingressei na plataforma como usuário, em 2015, o Instagram participou da minha vida de uma forma bastante intensa.

Embora não fosse um usuário que fizesse muitas postagens e sempre tivesse buscado evitar exposições desnecessárias, sempre usei a plataforma para ver – inteirar-me, acompanhar pessoas e assuntos de interesse. Sei e sinto que muitas das coisas que vivi desde então passaram pelo “olho de vidro”, ainda que minha agência na plataforma fosse mais a de um *voyeur* do que

⁴⁹ Nesta seção, o uso da primeira pessoa no singular salienta a experiência afetiva da pesquisa, conforme explorado no começo deste capítulo.

a de um produtor de conteúdo. Algumas das influências do Instagram na minha vida foram: o meu embate com relação ao corpo e à forma física, sempre balizados pelos “corpos perfeitos” que via no Instagram e que serviam de uma comparação doentia e culpabilizadora; a estética doméstica e os lares “instagramáveis” que me influenciaram decisivamente na forma como eu passei a organizar a minha casa; meu tempo livre, sempre gasto rolando feed, stories e reels sobre assuntos do meu interesse; consumo de produtos que conhecia por meio de publicidade no Instagram; uso da plataforma para manter-me informado por meio de perfis de agências de notícias.

Além dessa penetração cotidiana, observava, como usuário, uma mudança no “tom” da plataforma: foi se tornando cada vez mais comercial, cada vez mais politizada e – talvez pelo efeito bolha – cada vez mais religiosa. Recordo-me que, na época do impeachment da presidenta Dilma Rousseff, o Instagram era para mim um espaço asséptico quanto à vida política – ali não reverberavam as tensões e frustrações que eu vivia, por exemplo, no Facebook. Não só minhas escolhas direcionavam o algoritmo, mas noto que naquele tempo havia menos postagens de cunho político. A plataforma era realmente um lugar de banalidades e trivialidades.

Em 2016, mais especificamente, vivi uma situação muito desafiadora com uma postagem que fiz no Facebook e que me rendeu muitas perseguições e até mesmo um processo judicial por danos morais. Foi naquele momento que resolvi migrar “de vez” para o Instagram como lugar de esparecimento e distração, afinal o Facebook tinha se transformado num fardo existencial. Entretanto, quando o clima político no Brasil piorou e, ainda em meados de 2017, a onda neoconservadora se fortaleceu brutalmente a partir da consolidação do governo Temer, notei como o Instagram foi se tornando uma plataforma política para mim. Busquei mais perfis de notícias e tornou-se usual que eu postasse sobre meu posicionamento político, especialmente na ferramenta *stories*, replicando conteúdos e postagens de outros perfis. Em 2018, quando Bolsonaro foi eleito presidente, o Instagram rapidamente se converteu em plataforma de resistência, em que eu conseguia expressar minha indignação pela clivagem fascista que o país vivenciava.

Paralelamente a isso, notei que havia uma maior apropriação religiosa daquele espaço, especialmente das religiões cristãs. Eu, como praticante do catolicismo, observei uma presença maior de alguns amigos padres usando seus perfis para “evangelizar”. Curiosamente, até então, ali foi um espaço em que eles resguardavam o anonimato do papel que desempenhavam como líderes de paróquias e comunidades. Não era muito comum, pelo menos na minha “bolha”

algorítmica, encontrar conteúdos religiosos explícitos. Quando começaram a se expor como religiosos e a divulgar mensagens doutrinárias era nada muito institucionalizado, nem profissionalizado. E então, quando veio a pandemia de Covid-19, e as igrejas fecharam suas portas, as pessoas rapidamente transferiram sua fé para a tela do celular. Particularmente, participei de muitos encontros, cursos e celebrações online durante esse tempo e muitos no Instagram, já que as paróquias criavam seus perfis e divulgavam eventos virtuais para manter a freguesia. Aliás, note-se que até este momento a presença virtual de paróquias (perfis institucionais/ comerciais) era massivamente no Facebook. A pandemia levou a uso mais constante e ativo do Instagram, e os padres do meu círculo de amizades passaram a usar a plataforma não mais como espaço pessoal, mas profissional, e investiram na divulgação das atividades religiosas que ministram em suas paróquias.

Por outro lado, a entrada do discurso religioso em cheio no Instagram significava também a entrada daqueles posicionamentos religiosos marcados por preconceitos, radicalismos e desumanizações. Os debates que antes eu presenciava no Facebook e no X (Twitter) sobre “ideologia de gênero”, ameaça comunista, teologia da libertação e esquerdismo eclesiástico estavam também na plataforma. Todavia, se davam de uma forma *sui generis*: não havia a primordialidade do texto verbal como nas outras redes – era preciso publicar imagens, fotos, vídeos, ou seja, o investimento em textos áudio-verbo-visuais implicava também um outro tipo de aporte semiótico. As imagens nem sempre eram tão evidentes e por vezes os confrontos mais diretos se davam nos comentários – que têm uma disposição desfavorável na tela do *smartphone*, pois ficam comprimidos e parecem até mesmo secundários, já que o foco é a textualidade visual que “abre” a postagem.

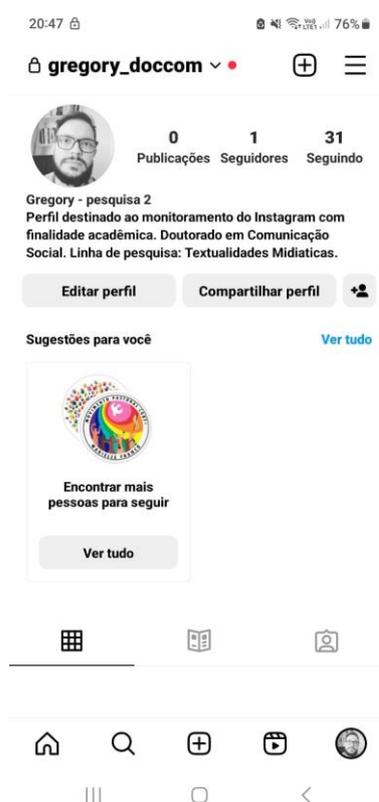
O cruzamento desses fatos – a cotidianidade do uso da plataforma, a transformação do Instagram em um espaço politizado, as possibilidades de afirmação LGBTQIA+, o uso como ferramenta de difusão religiosa, o investimento em textualidades visuais – fez com que a minha aproximação do Instagram como pesquisador buscasse o discurso de ódio na interseção entre religião e discurso de ódio LGBTfóbico, especialmente no que tange às conformações semióticas das postagens na plataforma. Assim, senti-me instigado a olhar para o Instagram como campo de pesquisa qualitativa para encontrar as tramas discursivas do ódio que reforçam a hostilidade, a idolatria e a violência contra a diversidade sexual e de gênero baseadas nas construções discursivas e em certas práticas religiosas. Para isso, foi necessário estabelecer um procedimento de monitoramento e coleta das textualidades.

3.4.1. Procedimentos de coleta

Confesso que a princípio minha tendência era a de lançar um olhar bem convencional: examinar com distância a plataforma e as postagens, coletar as textualidades de maneira imparcial, menos envolvido possível, e analisá-las de forma igualmente objetiva. No entanto, essa postura foi sendo desconstruída, seja pela aproximação de um universo conceitual da virada afetiva, que constantemente questionava o meu fazer de pesquisador, seja pelos atravessamentos afetivos que experimentava como usuário da plataforma e como pesquisador.

Chegou, enfim, o momento de ir a campo, e *ir a campo*, no meu caso, significava observar o Instagram. Do ponto de vista de procedimentos metodológicos, o primeiro passo foi criar um perfil para fazer o monitoramento e a observação da plataforma. Decidi ter um perfil pesquisador segregado do meu perfil pessoal, o que foi uma estratégia para garantir uma busca mais focada e um monitoramento menos aleatório. O nome do perfil é @gregory_docom.

Figura 2 – Print do perfil do pesquisador no Instagram



Fonte: elaborado pelo autor.

O passo seguinte era seguir perfis ligados à causa LGBTQIA+ como perfis de produtoras de conteúdo, organizações de defesa dos direitos dessa população e mesmo influenciadores. Contudo, na medida em que iniciamos a observação dos perfis, chamava a atenção a relação entre LGBTfobia e religião, muitas vezes reportadas nesses perfis de conteúdo LGBTQIA+ e que remetiam a outros perfis de líderes religiosos, instituições e agências de notícias religiosas. Muitas das controvérsias estavam ligadas a perfis religiosos cristãos que tinham alguma proeminência institucional ou que estivessem relacionados ao cristianismo LGBTQIA+. Assim sendo, ao fim das contas, o conjunto de perfis monitorados envolvia tanto perfis de conteúdos LGBTQIA+ quanto perfis religiosos que abordavam, direta ou indiretamente, a questão da diversidade sexual e de gênero. Com ciência dos manuais de ética na pesquisa, cumpre destacar que todos os perfis selecionados para o monitoramento são abertos e públicos e que todas as textualidades coletadas eram públicas e abertas, o que, portanto, dispensou a aprovação da pesquisa pelo comitê de ética e o consentimento informado.

Na tabela a seguir, listamos os perfis seguidos para o monitoramento da plataforma. Na primeira coluna, colocamos o nome de usuário seguido do nome do perfil, descrição do perfil conforme informada pelo usuário, número de seguidores e uma classificação por tipo conforme o seguinte critério:

- a) Conteúdo LGBTQIA+: perfis que divulgam notícias, informações e conteúdos especialmente voltados ao universo LGBTQIA+. Podem ser canais de entretenimento, noticiosos ou formativos (ligados a organizações e movimentos sociais). Há uma profusão de temas e abordagens, mas sempre há alguma referência a episódios ou circunstâncias que envolvem a religião e a diversidade sexual e de gênero e casos de violência (simbólica, moral ou física).
- b) Liderança religiosa/influenciador religioso: perfis de figuras públicas ligadas ao cristianismo e que, em algum momento, relacionam seu discurso e prática às pessoas LGBTQIA+ positiva ou negativamente⁵⁰.
- c) Instituição religiosa/ movimento religioso: perfis de instituições religiosas ou movimentos ligados a essas instituições que abordam positiva ou negativamente, em algum momento, a questão LGBTQIA+.

⁵⁰ Positiva ou negativamente tem aqui o efeito de mostrar que muitas lideranças religiosas transitam em posições ambíguas a respeito das pessoas LGBTQIA+, abrindo possibilidades de interpretação e reação divergentes – como é o caso que se verá do Papa Francisco. Positiva ou negativamente também se refere à produção de conteúdos digitais que combatem as pessoas LGBTQIA+ e outros que procuram reconhecer-lhes o direito a Deus e à religião, reconstruindo a narrativa religiosa a partir de um pressuposto de acolhimento e pertencimento.

d) Conteúdo religioso: perfis que difundem conteúdos religiosos e que, em algum momento, lidam com a diversidade sexual e de gênero positiva ou negativamente.

Decidi não postar nada nem deixar que ninguém me seguisse, tornando a conta privada. Isso se justificava, pois meu objetivo não era estritamente netnográfico e eu investigaria mais diretamente o conteúdo das postagens, e não tanto o comportamento dos usuários.

Tabela 1 – Lista de perfis monitorados durante o período de coleta para composição do corpus				
Nome do usuário	Nome do perfil	Descrição do perfil (bio)	Número de seguidores ⁵¹	Tipo de perfil
@acidigital	ACI digital	Sua fonte oficial de notícias católicas. BRVA Se mantenha informado, clique aqui  www.acidigital.com	33 mil	Conteúdo religioso
@anaesterbh	Ana Ester	Dá pra ser cristã/o e LGBT+... e um tanto de coisa mais! Reverenda sapatão  Teóloga queer  Doutora em Ciências da Religião linktr.ee/anaester	9.654	Liderança religiosa/ Influenciador religioso
@bichadajustica	Bicha da justiça	Empresa de Educação e Assessoria Jurídica especializada em Direitos LGBTQIAP+ Advogados em todo Brasil Atendimento On-line Empodere-se. ig.rdstation.com/bichadajustica	75,8 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@centro.santoinacio	Centro Santo Inácio de Loyola	 Ad Majorem Dei Gloriam   Centro paulista de formação e ação católica   Se inscreva no canal  youtube.com/c/CentroSantoIn%C3%A1ciodeLoyola	10,8 mil	Conteúdo religioso
@courage_brasil	Courage Brasil	Courage: Apostolado Católico para pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo (AMS). EnCourage: Cuidado pastoral para familiares e amigos. linktr.ee/couragebrasil	27,1 mil	Instituição religiosa/ movimento religioso
@diversidadecristapi	Diversidade Cristã	Coletivo católico LGBTQIA+ comprometido desde 2016 a declarar o amor de Jesus a todos que foram convencidos ser indignos dele.	104	Instituição religiosa/ movimento religioso
@diversidadecristabsb	Diversidade Cristã Brasília	O grupo formado por leigos e leigas católicos LGBTI+. Nossa vocação é a partilha de experiências, acolhida e espiritualidade. linktr.ee/redecaticoslgbt	1.454	Instituição religiosa/ movimento religioso
@evangelicxs_	Evangélicxs pela diversidade	Um lugar seguro para descobrir a diversidade de Deus que é expressa em você! #FéNaDiversidade linktr.ee/evangelicxs	6.336	Conteúdo religioso
@ezatamentchy	Ezatamentchy	Humor e Conteúdo com Propósito (desde 2014) por @estevaodelgado          and LEIAYAG! @ezatamag  ezatamentchy@subajunto.com ezatamentchy.com.br	571 mil	Conteúdo LGBTQIA+

⁵¹ Número de seguidores em março de 2023, quando encerramos a coleta das textualidades.

@planetafoda	FOdA	Fora do Armário :: Editoria e Frente de Mobilização LGBTQIAP+ da @midianinja. www.midianinja.org/lgbt	128 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@gilmonteirooficial	Gil Monteiro	  Cantor&Compositor  Apresentador  Eng/PMP    Conteúdo e mais? Clica nesse link  linktr.ee/gilmonteirooficial	41,1 mil	Liderança religiosa/ Influenciador religioso
@hermesfernandes	Hermes Carvalho Fernandes	Psicólogo, Teólogo, escritor, Doutor em Ciências da Religião, pastor da @igreja.reina Apoie as ações sociais da RUACH PIX 21997978135 (celular)	45,5 mil	Liderança religiosa/ Influenciador religioso
@padrejulio.lancellotti	Júlio Renato Lancellotti	Ajude o trabalho da Paróquia de São Miguel Arcanjo. Banco Bradesco Ag: 0299 Cc: 034857-0 Cnpj: 63.089.825/0097-96 Chave Pix: 63.089.825/0097-96 www.oarcanjo.net	1,4 milhão	Liderança religiosa/ Influenciador religioso
@luiscorreia_sj	Luis Corrêa Lima	Padre jesuíta e professor da PUC-Rio	1.968	Liderança religiosa/ Influenciador religioso
@maespeladiversidade	Mães pela diversidade	Uma ONG formada por mães e pais de pessoas LGBTQIA+ linktr.ee/maespeladiversidade	106 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@novasnarrativasevangelicas	Novas Narrativas Evangélicas	Uma comunidade-plataforma de reconhecimento e afirmação da pluralidade evangélica. Existem diversos jeitos de ser crente ✨ novasnarrativasevangelicas.com	13 mil	Instituição religiosa/ movimento religioso
@observatoriog	Observatório G	   O maior website de conteúdo #LGBTQIA+ do Brasil   + de 5 milhões de views/mês! observatoriog.bol.uol.com.br	23,4 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@sitepheeno	Pheeno	✨ A diversidade é pop!  contato@pheeno.com.br Confira nossas matérias, vídeos, podcasts e redes sociais: linktr.ee/sitepheeno	75,7 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@poenaroda	Põe na roda	 Informação e humor fora do armário!  Criado por @hmcpedro    Publicidade: pedro.hmc@mynd8.com.br linktr.ee/poenaroda	455 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@projalianca	Projeto Aliança	Fé e Diversidade  	569	Conteúdo religioso

		Crer sem deixar de amar ❤️ O Amor venceu! Santa e Colorida Páscoa!		
@projetoexistimos	Projeto Existimos	Visibilidade para pessoas LGBTQIAPN+ em situação de vulnerabilidade. Ser Humano é ser vulnerável. Voz para suas narrativas. Pix: euameita@gmail.com	58,7 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@redecaticoslgbt	Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT	Rede formada por grupos, leigos, movimentos e pastorais de pessoas católicas LGBTQ+ . ↓ redecaticoslgbt.com.br	9.527	Instituição religiosa/ movimento religioso
@portalsentaescuta	Senta e Escuta	🇺🇦 • Resgatando a história LGBTQ+, leia os conteúdos! :) 💌 sentaescutacontato@gmail.com 🎬 HOUSE OF BRUNY (2022) 🗣️ youtu.be/iuobIH03H8Q	13 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@somoscoloridas	Somos Coloridas	🇺🇦 Somos Coloridas 🇺🇦 Creator: @tuaneals 🧑 Humor 😄 Notícias 🇺🇦 Séries/Filmes 🇺🇦 Saiba mais 🗣️🗣️ linktr.ee/somosoloridas	137 mil	Conteúdo LGBTQIA+
@terrivelmenteevangelicos	Terrivelmente evangélicos	Cristãos anti-facista e pela democracia! BR chat.whatsapp.com/LwliRrsJwom5FHzSueNL8g	955	Instituição religiosa/ movimento religioso
@redejuntas	Uma rede. Sempre JUNTAS	✚ Lugar seguro para vivência da fé de pessoas cristãs 🇺🇦 Um espaço afirmativo 💬 Encontros aos sábados 📍 Vitória/ES LU	500	Instituição religiosa/ movimento religioso
@universolgbti	Universo LGBTQIA+	Pra quem acredita na diversidade! 🇺🇦 Acompanhe: @ihassumi ↓ Parcerias e publicidade wa.link/lt0ads	368 MIL	Conteúdo LGBTQIA+
@vaticannewspt	Vatican News em português	Bem-vindo ao perfil oficial do Vatican News em português. Aqui você encontra todas as notícias do Papa e do Vaticano. (Copyright Vatican Media) www.vaticannews.va/pt.html	524 mil	Conteúdo religioso

Fonte: elaborado pelo autor.

Demarquei o começo do monitoramento para março de 2021 e o final em março de 2023. Criei uma rotina diária de monitoramento. Decidi entrar na plataforma preferencialmente à noite. A cada vez que eu ingressava, percorria todos os perfis seguindo a ordem que eles apareciam na lista “seguidos”. O monitoramento era feito perfil por perfil, já que acompanhar pelo *feed*, onde há um direcionamento maior pelo algoritmo, não me daria uma visão tão objetiva.

Operacionalizei a coleta da seguinte forma: entrava em cada perfil e observava as postagens feitas naquele dia (ou naqueles dias, quando não fazia a coleta em dias subsequentes). As postagens que faziam referência a algum tipo de violência LGBTfóbica, racista, misógina, fosse simbólica, verbal, política ou física, eu as salvava, utilizando o botão “salvar” da própria plataforma. Tais postagens, uma vez salvas, ficavam disponíveis numa área do meu perfil, chamada “itens salvos”. Periodicamente, realizava um backup destes itens salvos, fazendo uma captura das telas.

Durante a coleta, não curti nem comentei nenhuma postagem. Também não coletei textos na ferramenta *Stories*, devido à dificuldade de salvar/capturar os conteúdos, uma vez que são conteúdos que ficam disponíveis apenas por 24 horas. Também não me detive na análise de postagens do tipo *Reels*, que consistem em vídeos curtos de até 90 segundos, preferindo conteúdos estáticos que eram postados apenas nos “feeds” de cada perfil monitorado. Em alguns casos específicos, porém, foi importante considerar os comentários das postagens, sobretudo para ampliar a textualidade – fazendo uma espécie de hipertexto para explorar outros sentidos que são acionados no debate que segue aos posts.

Escolhi não utilizar nenhum software de coleta de dados, uma vez que a API – Interface de Programação de Aplicações do Instagram é bastante rígida, diferentemente do X (Twitter), por exemplo, que permite a softwares de pesquisa uma varredura mais profunda e otimizada. Ademais, tais softwares entregam dados que me levariam a utilizar uma abordagem específica de análise quantitativa ou mesmo qualitativa já pré-definida, tais como a análise de conteúdo ou a análise de redes sociais. No caso, meu interesse estava mais voltado a uma mescla de abordagens com uma finalidade semioética.

O direcionamento da coleta se deu pelos seguintes critérios:

- a) postagens abertamente LGBTfóbicas, com insinuação odiosa a pessoas LGBTQIA+.
- b) Postagens que repercutem (noticiam, reportam ou comentam) episódios de LGBTfobia (simbólica, moral ou física).

- c) Postagens em que o tema da religião cruza com a realidade das pessoas LGBTQIA+, seja positiva ou negativamente.

3.4.2. Composição do *corpus*

Por causa disso, convenci-me de que, nos regimes de visibilidade do Instagram, a análise poderia se beneficiar de um gesto epistemológico de *mise-en-scène*, ou seja, de analisar a maneira como o discurso de ódio se coloca em cena, aparece e se dispõe na dinâmica háptico-escópica da plataforma, acionando muitas textualidades e sentidos que extrapolam as postagens. Esta maneira de analisar exigiria um tipo de trabalho de também arranjar essas postagens criando outros regimes de visibilidade na própria escrita, que me permitissem dar a ver as matrizes do discurso de ódio. Logo, minha pesquisa se valeria de uma costura metodológica em que entrelaçaria aspectos da metodologia dos afetos na pesquisa em comunicação e do método da cena (Rancière; Jdey, 2021).

Ao fim de dois anos de trabalho, coletei 2.117 postagens do Instagram entre imagens estáticas, vídeos, fotografias e produções gráficas. Este material foi catalogado e categorizado de acordo com as seguintes tipologias:

1. Tipo de postagem (categoria excludente⁵²)
 - a. Meme – conteúdo jocoso, irônico, viral com algum potencial ofensivo.
 - b. Ideológica – conteúdo de difusão de alguma ideia, narrativa, informação.
 - c. Factual – conteúdo que repercute, reproduz, analisa ou gira em torno de algum fato ou notícia.
2. Visualidade (categoria excludente)
 - a. Imagem estática – postagem de uma imagem com descrição textual apenas no espaço da legenda.
 - b. Imagem de texto verbal – postagem que traz um print ou recorte de texto sem a presença de imagem ou vídeo.
 - c. Imagem estática e texto – postagem em que, além da imagem, há algum tipo de texto verbal na própria visualidade que serve de chamada.

⁵² Categoria excludente: apenas uma opção. Categoria includente: grupo que permite mais de uma categoria.

- d. Vídeo – postagem de vídeo com ou sem elementos textuais verbais.
3. Situação de violência (categoria excludente)
- a. Assassinato – reporta alguma situação de assassinato.
 - b. Femicídio – reporta alguma situação de assassinato de mulher.
 - c. Suicídio ou morte – reporta ou menciona alguma situação de suicídio ou morte que não seja necessariamente assassinato ou feminicídio.
 - d. Violência física – reporta alguma situação de agressão física, tortura ou mutilação.
 - e. Violência simbólica/institucional – reporta alguma situação de violência verbal, não reconhecimento de direitos, práticas de exclusão simbólicas e institucionais.
 - f. LGBTfobia – reporta alguma situação explícita de hostilidade em função da identidade de gênero ou orientação sexual.
 - g. Injúria verbal – reporta alguma situação de agressão verbal, discursiva, textual.
 - h. Cyber-bullying – reporta alguma situação de violência ocorrida na internet, em redes sociais ou sites.
 - i. Humor agressivo – conteúdo de humor ou meme que visa a atingir a dignidade das pessoas LGBTQIA+.
4. Presença do corpo LGBT na postagem (categoria includente)
- a. Corpo visível – o corpo violentado ou parte dele aparece na textualidade audiovisual.
 - b. Corpo ferido – o corpo violentado ou parte dele aparece na textualidade audiovisual, focalizando a agressão sofrida (feridas, hematomas, cortes, mutilações etc.).
 - c. Corpo borrado – o corpo violentado ou parte dele aparece borrado na textualidade audiovisual para evitar exibição de conteúdo violento explícito.
 - d. Sem corpo – o corpo violentado não aparece e há uso de imagens de bancos de imagens ou ilustrações.

5. Indexador social (categoria includente)

- a. Religião – o conteúdo está relacionado à religião.
- b. Infância/adolescência/juventude – o conteúdo está relacionado à infância, adolescência ou juventude.
- c. Educação – o conteúdo está relacionado ao ambiente ou à situação educacional.
- d. Família – o conteúdo está relacionado ao ambiente ou à situação familiar.
- e. Fora do armário – o conteúdo está relacionado ao processo de assunção pública da identidade de gênero ou orientação sexual.
- f. Política – o conteúdo está relacionado ao ambiente político.
- g. Judicial – o conteúdo está relacionado ao ambiente ou à situação judicial.
- h. Masculinidade – o conteúdo está relacionado ao questionamento ou à afirmação de padrões de masculinidade.
- i. Bolsonaro – o conteúdo está relacionado ao ex-presidente Jair Bolsonaro.
- j. Ativismo – o conteúdo está relacionado a práticas de ativismo LGBTQIA+.

6. Marcadores sociais da diferença e interseccionalidades (categoria includente)

- a. Negro – a pessoa violentada é negra ou a situação refere-se a alguma questão racial.
- b. Mulher – a pessoa violentada é mulher cisgênero ou a situação refere-se a alguma questão relacionada ao gênero feminino.
- c. Pobre – a pessoa violentada é pobre, periférica ou marginalizada ou a situação refere-se a alguma questão de marginalização social.
- d. Transexual – a pessoa violentada é transexual ou a situação refere-se a alguma questão relacionada à transexualidade.
- e. Gay – a pessoa violentada é gay ou a situação refere-se a alguma questão relacionada à homossexualidade.
- f. Lésbica – a pessoa violentada é lésbica ou a situação refere-se a alguma questão relacionada à lesbianidade.

- g. *Queer* ou intersexo – a pessoa violentada é *queer*, intersexo, não-binária ou a situação refere-se a alguma questão relacionada às identidades *queer*, intersexo e não binárias.

De todas as textualidades coletadas, extraímos 209 relacionadas à religião, podendo dividi-las ainda em dois grupos – um de textualidades relacionadas à LGBTfobia e um de textualidades relacionadas à narrativa religiosa LGBTQIA+, sem necessariamente trazer alguma violência explícita. A partir destas, dado que muitos fatos se repetiam nos posts, refinamos a seleção e compusemos o *corpus* que será analisado nesta pesquisa com 52 textualidades coletadas no Instagram. Nosso objetivo é, com essas textualidades, construir as cenas textuais do discurso de ódio LGBTfóbico de fundo religioso no Instagram, trazendo à vista elementos semióticos que conformam as matrizes do discurso de ódio, a saber, a matriz afetivo-sentimental, a matriz epistemológico-metafísica e a matriz sociopolítica.

3.4.3. O *mise-en-scène* do ódio no Instagram

A montagem de cenas textuais do ódio no Instagram que nos permitirá o exercício analítico das matrizes do discurso de ódio presentes nestas textualidades digitais começou pela organização de um *corpus* textual composto por 52 postagens coletadas em perfis de diferentes tipos – perfis que veiculam conteúdos LGBTQIA+, outros que veiculam conteúdos religiosos, outros de líderes religiosos e ainda há perfis de instituições religiosas ou movimentos religiosos organizados. Essa diversificação de tipos de perfis tem por objetivo permitir que não apenas a situação do ódio explícito e frontalmente dirigido às pessoas LGBTQIA+ apareça, mas que seja possível por-em-cena o ódio sutil, que é uma marca específica do Instagram.

De antemão, é possível afirmar com base na experiência da coleta das textualidades, que o discurso de ódio no Instagram não se conforma como em outras redes sociais. Essa observação é muito importante para justificar porque em nosso *corpus* não aparecem somente textualidades intencionalmente violentas, oriundas de uma discursividade explicitamente odiosa e hostil e com uma tática de exclusão abertamente e evidentemente conflagrada, mas inclui também renarrativas do discurso de ódio LGBTfóbico religioso feitas no sentido de mobilizar a resistência e bradar justiça.

Na complexidade da socialidade digital contemporânea, os diferentes lugares discursivos se sobrepõem, se traspassam e se ressignificam, dando lugar a uma infinidade de

possibilidades para a agência subjetiva. Noutras palavras, uma postagem de ódio de um influenciador religioso radical pode ser reapropriada numa página de conteúdo LGBTQIA+ como um tipo de denúncia, e as interações nesta repostagem podem ativar outras inúmeras performatividades do discurso odioso.

Porém, não obstante a ressignificação em ambientes de denúncia, a repetição daquela violência não é totalmente isenta da força de citacionalidade que comanda a iteração da norma, ou seja, a simples mudança de perfil não desdiz o Dito do ódio, ainda que seja um esforço louvável de desmobilizá-lo e investi-lo de outra significação. A esse respeito, Butler (2021, p. 70) observa que mesmo a repetição pedagógica do insulto não desfaz o trauma, correndo-se o risco de dar-lhe uma forma estrutural nas subjetividades insultadas:

A capacidade liberal de se referir a tais termos como se fosse apenas para mencioná-los, e não para fazer uso deles, pode reforçar a estrutura de rejeição que permite sua circulação prejudicial. As palavras são enunciadas e desautorizadas no momento do enunciado, e o discurso crítico acerca delas torna-se justamente o instrumento de sua perpetração.

Como relatamos no primeiro capítulo desta tese, a diferença entre o *hate speech in form* e o *hate speech in substance*, conforme pensou Rosenfeld (2005), está justamente na forma semiótica que o discurso assume, de maneira que, ainda que se mascarem intencionalidades ou haja ressignificação, permanece exercendo sua força hostil de justificar o desejo de aniquilação da alteridade. Podemos dizer, inclusive, que um discurso de ódio velado – *in substance* – por ser mais palatável do ponto de vista da estrutura formal-semiótica, por parecer um tipo de raciocínio ou argumentação válida, pode se tornar ainda mais prejudicial do ponto de vista social e político, pois se apresenta razoavelmente como algo até mesmo necessário para o bem da sociedade. E na renarração de resistência desse ódio, esse aspecto velado se evidencia, pois, mesmo em perfis direcionados às pessoas LGBTQIA+, quando se denuncia a violência que algumas religiões cometem contra suas vidas e seus corpos, é possível notar nos comentários das postagens que imediatamente se acionam memórias traumáticas e deflagra-se a disputa entre o direito de ser religioso dentro de uma instituição e a sua existência como LGBTQIA+.

Certamente, para os efeitos jurídicos, a sutileza do discurso de ódio conta menos que a sua explicitude e, como observam Ruediger e Grassi (2021), a tipificação criminal do discurso de ódio passa por uma diferenciação entre discurso do medo e discurso extremista. Contudo, do ponto de vista comunicacional, a construção do discurso de ódio como verdade se vale bastante destas tramas menos visíveis que se camuflam na narração sobre o outro não poder existir como outro. Por isso, nosso olhar busca um *mise-en-scène*, no qual seja possível admitir

a performatividade do ódio nessas textualidades, cuja performance discursiva nem sempre é intencionalmente forjada como violência, mas acaba expondo as nervuras do ódio e sua violência intrínseca.

4. DIRETO PARA O INFERNO: DEMONIZAÇÃO E SATANIZAÇÃO DE PESSOAS LGBTQIA+

O gesto de *mise-en-scène* que guia este capítulo e os dois seguintes consiste em articular textualidades para evidenciar as matrizes discursivas do ódio LGBTfóbico de fundo religioso, sejam elas afetivas, epistemológicas ou sociopolíticas, na medida em que se manifestam como hostilidade, idolatria, violência, exclusão e punição. O colocar em cena como gesto metodológico inspirado em Rancière (2021), como assinalamos anteriormente, leva-nos a algumas posturas na pesquisa que guiarão o percurso a seguir:

- a) Construir uma cena textual é fazer uma escolha assumidamente intencional dos elementos sígnicos que a compõem para explicitar uma dimensão do discurso posta, mas não evidente.
- b) Se o método da cena visa a uma interrupção da cadeia explicativa engendrada nos processos de inteligibilidade já constituídos e internalizados, nosso trabalho é o de buscar saliências textuais que interrompam o fluxo planejado de consumo das textualidades midiáticas no Instagram, trazendo à tona textos que abrem novas possibilidades de significação.
- c) A cena não é um artifício ilustrativo, mas um instrumento conceitual ótico, ou seja, as montagens de cenas textuais que faremos buscam permitir ver matrizes do ódio nem sempre tão visíveis, mas sempre acionáveis.

A análise que construiremos neste capítulo e nos dois subsequentes é um exercício de construção de três grandes cenas textuais com o objeto de enquadrar o enquadramento (Butler, 2019) e expor as estratégias de conformação da verdade que produzem o ódio contra as vidas LGBTQIA+.

4.1. Categorias analíticas

Como pressuposto analítico, vale salientar que nossa concepção de ódio e de discurso de ódio nas textualidades do Instagram é bastante alargada e não consiste apenas naquilo que seria tipificado juridicamente como discurso odioso, pois inclui também aquilo que comunica uma sensibilidade odiosa calcada numa negação da alteridade e numa suposta necessidade de

eliminação da diferença. Justamente pelo fato de o Instagram ser bastante rigoroso e pouco permissivo com conteúdo violento, como elencamos no capítulo anterior, a observação do ódio na plataforma está atrelada mais às construções semióticas da “verdade” do ódio LGBTfóbico do que propriamente a postagens que praticam claramente algum tipo de cyberbullying.

Isso, de alguma forma, tem a ver com a concepção de texto e textualidade de que Gonzalo Abril (2013, p. 46) se inspira, especialmente no que diz respeito ao fato de que “o texto só é objetivável em seu processo interpretativo, na experiência de sua leitura e de suas condições socioculturais”, de maneira que encarar tais textualidades a partir de sua condição textual significa encarar as redes textuais, nem sempre perceptíveis ou facilmente reconhecíveis, por vezes apenas inferíveis, que tramam o tecido mais amplo em que um texto haure seu significado.

Dado que “os textos são também aplicações de práticas semióticas uma vez que são processos geradores e/ou reprodutores de práticas sociodiscursivas” (*ibid.*, p. 47), nossa análise se valerá da tríade elencada por Abril daquelas propriedades que constituem uma textualidade visual, a saber, visualidade – olhar – imaginário. Essas três categorias irão nos direcionar num exame semiótico das textualidades de maneira a encontrarmos as redes textuais que o discurso de ódio aciona dentro das condições sociotécnicas do Instagram.

No campo da *visualidade*, definida por Abril (*ibid.*, p. 51) como uma “trama visual” que reúne os significantes que “conformam o plano de expressão de um texto visual, constroem sua coerência e preparam o conjunto de seus efeitos semióticos”, nossa atenção se dirige para as postagens buscando as matrizes discursivas nos signos acionados nas imagens, nas legendas e *leads* das postagens, nas formas estéticas e nas disputas narrativas entre usuários nos comentários. Nesse aspecto, interessa-nos encontrar o efeito hostil e violento do ódio nas referências imagéticas selecionadas em cada textualidade, na disposição ou ausência do corpo LGBTQIA+ e nos demais elementos estéticos que enquadram as situações de ódio a partir das perspectivas desejadas pelos perfis.

Vale ressaltar que para Abril, os elementos visuais quando colocados na cena textual jogam com a visibilidade e a invisibilidade – “as imagens visuais não se esgotam no visível, mas há sempre nelas traços do invisível, marcas do visível reprimido, ou pressuposto, ou postergado” (*ibid.*, p. 53) – e também esta será uma chave analítica importante para a compreensão de como o discurso de ódio se produz e reproduz numa plataforma com maiores restrições de conteúdo como o Instagram. Para isso, há que se ter em conta que a dinâmica

textual do Instagram reproduz o conjunto de interações da invisibilidade possíveis nas textualidades visuais.

A visualidade é uma categoria analítica que encara também o que se deseja ver ainda que não se veja; o que se sabe e se crê, ainda que não se veja; e com o que se faz, uma vez que seja pela publicação de uma imagem ou vídeo ou seja pelos comentários e reações a essas postagens, estamos lidando com “a atividade semiótica de sujeitos característicos, em contextos precisos e orientada a usos igualmente determinados” (*ibid.*, p. 59), operacionalizando a reprodução do discurso de ódio e instaurando socialidades digitais violentas.

Nesse sentido, nossa análise percorrerá os elementos visuais buscando justamente aqueles que reforçam a estigmatização dos corpos e das vidas LGBTQIA+. Mendonça (2022, p. 34) recupera o conceito de estigma de Goffman⁵³ que “no sentido grego se refere a um sinal que marca o corpo de quem se desvia da norma e deve ser evitada – foi, na era cristã, associado à religiosidade para fazer referência a sinais corporais de graça divina e, daí, a sinais corporais de distúrbio físico, numa alusão médica ao sentido religioso”. Mas o estigma extrapola o naturalmente dado e passa à marca socialmente construída e gravada sobre corpos dissonantes.

[...] o estigma não se relaciona apenas a algo inerente ou dado do ser – é também construído cultural e socialmente, é relacional e contingente: “um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem”. Possuir um estigma é possuir “uma característica diferente da que havíamos previsto” (GOFFMAN, 2004, p. 8), o que destaca o sentido de estigma como uma marca social da diferença que articula identidades e expectativas normativas. (*ibid.*).

Quando nos deparamos com signos visuais nas textualidades que agem como estigmas sobre as vidas LGBTQIA+, estamos nos esforçando para descrever como, a partir deles, se desenrolam “processos de produção de diferenciação e de categorização que implicam relações de poder” (*ibid.*, p. 35) e que, ao fim, ditam o tipo de enquadramento do olhar que tais corpos e vidas merecem.

Quanto ao *olhar*, o pensamento de Abril insinua uma situação de poder ambivalentemente externa e interna à textualidade e que demarca práticas sociodiscursivas que condicionam o olhar. “Os textos visuais, de forma implícita ou explícita, nos concedem um lugar, uma posição de observadores e avaliadores, um saber e inclusive um espaço de prazer ou desprazer. Nosso olhar está contido neles porque os textos, uma vez que são olhados, nos olham” (Abril, 2013, p. 60). O olhar, portanto, se relaciona à moldura espaço-temporal destas

⁵³ GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. São Paulo: LTC, 2004

postagens, ou seja, às relações que comandam e direcionam o processo de significação das textualidades na medida em que circulam na plataforma.

A dimensão do olhar concerne à conformação do tempo e do espaço. No discurso visual, aos lugares da subjetividade e às formas de subjetivação que possibilita, dando lugar a determinados regimes de direitos e deveres, a modos de apropriação simbólica e a modalidades de exercício do olhar (Abril, 2013, p. 64).

Nesse aspecto, buscaremos explicitar nas cenas textuais as estratégias de normalização e controle embutidas, reproduzidas, explícitas e implícitas nas textualidades, sobretudo aquelas que se valem do efeito de citacionalidade e iterabilidade de normas que regimentam os corpos LGBTQIA+ e que justificam as construções narrativas do ódio. Será, numa linguagem butleriana, o reconhecimento dos enquadramentos enquanto “molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada (suscetível de ser perdida ou lesada)” (Butler, 2015, p. 14). Logo, na relação com as textualidades audioverbovisuais do Instagram, o olhar é um modo de enquadramento.

Mas o enquadramento não é absoluto. No próprio gesto de enquadrar das textualidades, no direcionamento do olhar, aparecem fissuras as quais nosso gesto de pesquisa do *por-em-cena* busca elucidar. Butler explica que “a moldura nunca determinou realmente, de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos. Algo ultrapassa a moldura que atrapalha nosso senso de realidade” (Butler, 2018, p. 24). Em nosso caso, esse ultrapassamento da moldura, essa implosão do olhar, é a alteridade dos sujeitos LGBTQIA+ que, não obstante todas as formas de apreensão que buscam condicioná-los aos esquemas de verdade, deslocam o enquadramento exigindo sempre a delimitação de novos contextos.

Por fim, no que tange ao *imaginário*, vamos apontar os mecanismos de citacionalidade e iterabilidade presentes nas postagens e nas maneiras como eles se reafirmam e, ao mesmo tempo, se interrompem. Para Abril (2013, p. 67), os imaginários constituem repertórios visuais que consistem em “matrizes de produção e reprodução de imagens”. Nesse sentido, os imaginários nas textualidades são tanto o lastro de sentidos a que se somam cumulativamente na medida em que aderem a eles quanto as condições de comunidade nas quais estes textos são interpretados e ressignificados. E se os imaginários, uma vez que históricos, são também “territórios de disputa pelo controle do sentido, pelo uso social e político dos símbolos” (*ibid.*, p. 68), nossa investigação se comprometerá com o tensionamento destes usos que acontece, surpreendentemente, na própria plataforma quando as textualidades de ódio, repetidas em contexto de denúncia, ainda que continuem a ferir, também bradam justiça e inauguram outros imaginários possíveis.

No caso dos imaginários acionáveis e produzidos nas textualidades de ódio no Instagram, é necessário analisá-los como ferramentas de precarização dos corpos e das vidas LGBTQIA+. Em *Quadros de guerra*, Butler (2018, p. 17) afirma que a vulnerabilidade própria de qualquer vida humana pode ser exacerbada por condições sociais que a precarizam. “Assim, há sujeitos que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas”.

A precariedade produzida pelos imaginários se relaciona, segundo Butler, a alguns fatores. Primeiramente, ao fato de que a vida está sempre nas mãos do outro tornando-a exposta às decisões do outro fundadas nos seus enquadramentos e, em segundo, ao fato de que há vidas que não são dignas de luto porque seu desaparecimento significa, justamente, que elas não importam. Explica a filósofa:

Essas populações são perdíveis, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas, como já tendo sido perdidas ou sacrificadas, e são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas, que necessitam de proteção contra a violência. (*ibid.*, p. 53)

Nesse sentido, a tabela 2 esquematiza as categorias analíticas das textualidades do Instagram da seguinte forma:

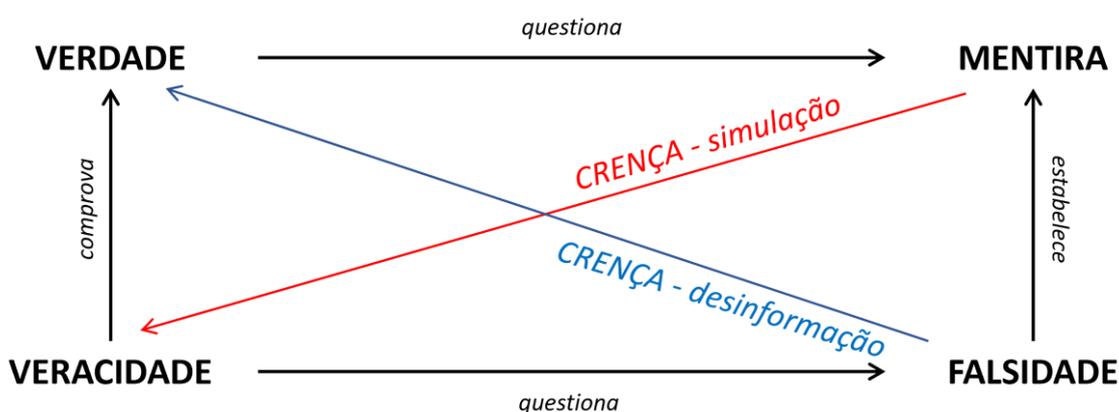
Tabela 2 – Categorias de análise das textualidades do corpus a partir de Abril (2013)		
Categoria	Descrição	Elementos de análise
Visualidade	Trama-visual – dinâmicas de visibilidade e invisibilidade que estigmatizam as alteridades.	Uso dos signos nas imagens, textos, corpos para se comunicar a hostilidade.
Olhar	Estruturas de poder/enquadramentos – formas de inteligibilidade acionadas na apreensão da visualidade.	Direcionamentos textuais, imagéticos e interpretativos que revelam o sentido das textualidades.
Imaginário	Repertórios visuais – condições que permitem a citacionalidade/iterabilidade do ódio no processo de precarização das alteridades.	Elementos de expansão da textualidade, hipertextualidade e sentidos que transcendem o texto.

Fonte: elaborado pelo autor

Por fim, é preciso ter em mente que as categorias analíticas em nossa pesquisa estão lidando sempre com o “quiasma da verdade” (Esquema 3). O discurso de ódio no Instagram, uma vez que se vale de certos signos para enquadrar a vida das pessoas LGBTQIA+, busca emular a veracidade do discurso pela dissimulação da mentira em verdade. E isto é feito pela crença, que é uma força muito convincente e que, como descreveu Peirce (2023), se fixa em nós que buscamos intensamente uma tranquilização do pensamento. Quando se constrói uma mentira sobre o outro, ela passa a ter um valor de verdade quando, pela força da crença, se

assume as “provas de verdade” instauradas ou no jogo da tenacidade (negar qualquer prova factual contrária ao que se crê), ou no jogo da autoridade (aderir ao que uma autoridade institucional ou individual diz), ou ainda no jogo a priorístico da *moda* e do *Zeitgeist* (não questionar o que todos estão fazendo, dizendo ou pensando).

Esquema 3 – O quiasma da verdade



Fonte: elaborado pelo autor.

No caso das textualidades odiosas do Instagram, esta relação entre mentira e veracidade que busca fixar a crença se dá na configuração do repertório imagético e sígnico (visualidade) para direcionar o olhar a fim de se produzir imaginários e, portanto, fixar a crença ainda que a veracidade não esteja garantida. O discurso de ódio se beneficia desta forma de produção de verdade por meio da crença e acaba encontrando na dinâmica das textualidades digitais uma estrutura aliada para sua fixação:

- se a fixação da crença por tenacidade se dá pela negação de realidades que questionam a verdade assumida, o efeito bolha das redes sociais reforça o sentimento de que tal verdade é compartilhada e, portanto, é verdadeira;
- se a fixação da crença por autoridade se dá pela coação de uma palavra institucional, as redes sociais, na medida em que se comportam como plataforma para que qualquer pessoa se institucionalize como voz de autoridade, também reforçam tais verdades sem maiores instabilidades;
- e se a fixação da crença *a priori* pela influência da moda e do *Zeitgeist* se dá pela adesão mais ou menos consciente a um comportamento de rebanho, o algoritmo das redes sociais é uma ferramenta muito útil, já que direciona conteúdos de

acordo com sua própria circulação, favorecendo o estabelecimento de certas verdades.

A relação, portanto, entre crença e verdade que se estabelece no discurso de ódio é, necessariamente, a legitimação da violência. E esse aspecto merece ser colocado de antemão, uma vez que todas as cenas textuais acabam revelando como a força desta crença, *apesar* da sua falsidade, é o que produz a violência, aniquilação e a morte simbólica e até física das pessoas LGBTQIA+ que, por sua divergência da norma estabelecida como verdadeira no sistema de crenças do cristianismo, inserem a dúvida no seio da verdade. E, como diz Peirce (2023, p. 51), “a dúvida é um estado inquieto e insatisfeito do qual lutamos para nos libertar e passar para o estado de crença”. Logo, qualquer violência, baseada em qualquer verdade, mesmo nas falsas, é legítima para se restabelecer “a paz do rebanho” como falou Nietzsche⁵⁴.

4.2. O inferno

Em uma sexta-feira de carnaval, eu caminhava pela manhã no parque da cidade, em Brasília. Estava sozinho, ouvindo alguma música que, possivelmente, era propícia para um domingo de manhã ensolarado e quente, como costumam ser os domingos brasilienses. Em certa altura do percurso, passei pelo Pavilhão de Exposições que fica na parte noroeste do parque e notei uma grande quantidade de carros estacionados. Fiquei curioso, afinal, em pleno feriado de carnaval, que evento poderia ocorrer naquele pavilhão? Então, retirei os fones e ouvi gritos de uma multidão de pessoas seguidos de uma banda que, muito bem arranjada, entoava uma música gospel. Segui meu caminho satisfeito por ter entendido que se tratava, possivelmente, de um retiro de carnaval evangélico.

Um pouco depois de chegar em casa, abri o Instagram e deparei-me com uma postagem do perfil @hermesfernandes, alimentado pelo pastor evangélico Hermes Fernandes. Era um vídeo, aparentemente um corte de uma transmissão de um evento que, mais tarde descobri, se tratava daquele retiro carnavalesco que ocorria no pavilhão do parque da cidade. No vídeo, dois homens vestidos de terno transitam por um palco gesticulando e vociferando um discurso religioso. O tradutor é mais baixo que o pregador que fala em inglês. Ambos têm um tom de

⁵⁴ “A verdade e a mentira são construções que decorrem da vida no rebanho e da linguagem que lhe corresponde. O homem do rebanho chama de verdade aquilo que o conserva no rebanho e chama de mentira aquilo que o ameaça ou exclui do rebanho. A verdade e a mentira são ditas a partir do critério da utilidade ligada à paz no rebanho. Assim, os gestos, as palavras e os discursos que manifestem uma experiência individual própria em oposição ao rebanho, ou não são compreendidos ou trazem mesmo perigo para aqueles que assim se mostrem. Portanto, em primeiro lugar, a verdade é a verdade do rebanho” (Nietzsche, *Verdade e mentira no sentido extramoral*, 2008, p. 6).

voz alterado e ofegante. Há um púlpito de acrílico no centro. O fundo do palco tem luzes e um telão no qual está escrito: “Pai nosso – teu é o reino, o poder e a glória para sempre. Amém”.

Figura 3 – Lugar no inferno



Fonte: Hermes Fernandes, Instagram.

O discurso é traduzido simultaneamente e as falas do tradutor e do pregador se confundem em diversos momentos. Ao final da fala, ouve-se uma discreta ovação e gritos de “amém” por parte da plateia. O discurso feito pelo pastor dizia:

Todo homossexual tem uma reserva no inferno. Toda lésbica tem uma reserva no inferno. Todo transgênero tem uma reserva no inferno. Todo bissexual tem uma reserva no inferno. Toda drag queen e prostituta tem uma reserva no inferno... lá no inferno. No princípio Deus criou homem e mulher (Instagram: @hermesfernandes).

Na postagem, @hermesfernandes escreve como legenda do vídeo:

Pastor norte-americano declara em congresso de jovens das Assembleias de Deus em Brasília (UMADEB) que há lugar reservado no inferno para LGBTQIA+. Este tipo de fundamentalismo religioso “made in USA” tem fomentado todo tipo de preconceito entre cristãos evangélicos brasileiros, pavimentando a estrada para o estabelecimento

de um novo governo de extrema direita semelhante ao de Trump e Bolsonaro. Avise a este pastor que quem tem reserva no inferno (de primeira classe!) é quem insiste com discurso de ódio e que tem prazer em transformar a vida das pessoas em um verdadeiro inferno. Parafraseando Jesus, eles cruzam oceanos para tornar as pessoas duas vezes mais filhas do inferno. Quem fez a reserva foram religiosos como este do vídeo, porém Cristo a cancelou na cruz. O verdadeiro avivamento é o do amor, do respeito, da justiça social, da solidariedade.

Passemos à análise do conteúdo da textualidade a partir da categoria *visualidade*, que nos permite entrever alguns arranjos semióticos que materializam a matriz afetivo-sentimental do discurso de ódio. O primeiro, que salta aos olhos e aos ouvidos, é a tonalidade vociferante do discurso do pastor que transita velozmente pelo palco e grita efusivamente sobre a “reserva no inferno”. Seu corpo, inclinado aos ouvintes, e sua gesticulação com o dedo em riste a cada vez que diz a palavra “inferno” compõem com a modulação vocal aquilo que Dias (2020) nomeou como vociferação. Para o autor, falar e gritar não são sinônimos. O grito da vociferação significa algo acústica e simbolicamente, uma vez que o vociferar do ódio se fundamenta na “recusa da possibilidade do diálogo, impedindo escutar aquele a quem se dirigem as palavras” (*idem*, p. 21). Dias sugere que a emissão dos gritos é um tipo de expressão da fera humana, o que não necessariamente desumaniza o homem tolhendo sua voz, mas investindo sua voz de um sentido intencionalmente feroz. “A fera animal não vocifera: emite gritos, zurros, uivos, rugidos” (*ibid.*, p. 23). Noutras palavras, vociferar não é dar azo a uma animalidade, mas uma forma do imperativo da linguagem que somente o ser humano é capaz.

Dias ressalta que, ao longo da história, houve um uso abusivo da língua a partir de um empobrecimento que advém do esvaziamento da voz por um deslocamento da força da palavra. Como exemplo, vale recordar que a modulação vocal foi um recurso muitas vezes utilizado para a socialização do ódio nas massas nos regimes totalitários, como Klemperer (2019) observou em seu relato testemunhal *LTI - A linguagem do Terceiro Reich*. Este uso abusivo, em síntese, consiste na redução da fala em voz da fera humana. Klemperer, que era um filólogo de origem judaica e foi prisioneiro de campo de concentração, analisa no cotidiano do Reich a forma dos discursos do *Führer* e constata que o estratagema mais importante no convencimento das massas era uma preocupação excessiva com a energia da voz, num recurso altamente declamatório e com poder inflamatório, capaz de manipular as massas.

A retórica de Hitler, copiada em grande parte por seu séquito mais próximo e paulatinamente incorporado no cotidiano das massas, era baseada num excesso de forma e numa pobreza de conteúdo, o que denota, de imediato, a sua insegurança. O uso recorrente do mesmo vocabulário, a falta de solidez léxica e semântica que conferisse algum tipo de lógica ao

argumento e a repetição de fórmulas sintagmáticas são alguns dos traços da pobreza da *LTI – Lingua Tertii Imperii* (Língua do Terceiro Império).

Ao mesmo tempo, o excesso da forma conduziu a uma performance sempre mais teatralizada e, por isso, mais convincente, especialmente quando os contextos sócio-políticos eram mais favoráveis ao nazismo. Hitler usava de expressões, gestos e uma voz vociferante para incutir na sua audiência um terror acerca dos judeus. Como Klemperer observa em uma das cenas do documentário, “Hitler cerra o punho, contorce o rosto, sua fala lembra mais o urro de um animal, está mais para um acesso de cólera do que para um discurso” (*idem*, p. 79).

O caso de Hitler, longe de colocar-se numa comparação simétrica, serve de ilustração hiperbólica para entendermos como a vociferação constitui um aspecto importante na construção das cenas de ódio contra LGBTQIA+ a partir da matriz afetivo-sentimental conforme a textualidade que analisamos. Em primeiro lugar, porque sob um aspecto instrumental, a voz é um tipo de acesso que temos ao mundo, enquanto corpo, e que nos constitui simbolicamente.

Instrumento de comunicação social, a voz articula um discurso – o que quer dizer a quem fala - a quem o diz: um homem, uma mulher, uma criança, ou ainda mais tal mulher ou homem cuja voz reconhecemos antes mesmo de você saber o que ela ou ele está dizendo. Vibração de sentimento, indica a modulação da esfera emocional de um indivíduo: traz ansiedade, alegria, raiva. (Vasse, 1980, p. 63).

Em segundo lugar, porque encontrar a própria voz, como afirma a psicanálise quando fala da constituição do sujeito, é um processo que se dá a partir de um ponto surdo – do momento em que somos capazes de não ouvir a voz que vem do outro para ouvirmos a nós mesmos. Esta surdez, ainda que temporária e intermitente, à voz exterior é o que nos permite a elaboração contínua da palavra dentro de nós. A vociferação, entretanto, é o rompimento da surdez, seja pelo volume acústico da voz projetada em efeitos retóricos, seja pela sua capacidade de mobilizar o ouvido, os afetos e o pensamento. Não é algo com efetividade garantida, mas sempre possível. Não se trata de uma invasão do Outro no Mesmo ou de uma lavagem cerebral hipnótica: a vociferação é uma estratégia que nos mobiliza sensivelmente, que vibra nossa intencionalidade e a desloca para outra finalidade. É uma captura consentida da subjetividade pelo Outro que impõe sua voz e instrumentaliza o gozo dos ouvintes.

Os seres que vociferam falam, mas não têm voz, ponto. Por isso mesmo, suas falas são imperativas, refratárias ao diálogo. Encontram-se entre as vociferações, os chamados chavões, palavras vazias, destituídas de argumentos. Impõem-se pelo grito - diferentemente da enunciação que se sustenta pela presença de sujeito - e não pelo desaparecimento dele na fala. (Dias, 2020, p. 17)

No caso da postagem de @hermesfernandes, este é um primeiro elemento a ser considerado: a vociferação e sua capacidade de apascentar pensamentos na direção do ódio. Porque, afinal, havia uma multidão disposta a ouvir o pastor e seu tradutor disponível a perder sua própria subjetividade e aderir à palavra de autoridade que, ao fim, autoriza violências e posturas LGBTfóbicas no cotidiano.

Um ponto de relevo é a atuação do tradutor brasileiro que não só percorre o espaço do palco atrás do preletor ao modo de uma “sombra”, como vocifera mais quando faz a tradução. O tom de voz com certa ofegância, a voz mais gutural e os gritos projetados numa entonação mais vociferante que a do pastor americano fazem um tipo de acionamento estilístico que remete ao modo como o cinema estadunidense tem retratado uma possessão demoníaca. O uso desse artifício de linguagem significa algo no contexto do vídeo, afinal, a questão em pauta é a “reserva no inferno” que as pessoas LGBTQIA+ já possuem simplesmente pelo fato de serem quem são.

A presença diabólica na entonação do pastor e, sobretudo, do tradutor, explora o imaginário do diabo como uma figura poderosa – por vezes tão ou mais poderosa que a de Deus, e, por isso, temível. Incutir o medo pela forma da voz foi uma das estratégias exploradas pelos produtores do clássico *O exorcista*, filme de 1970 que utilizou, pela primeira vez, efeitos sonoros para texturizar a voz do diabo como a sobreposição de uma legião de vozes⁵⁵. Explorar aspectos não semânticos da voz como o timbre, a respiração, a intensidade e a textura acústica permitem uma comunicação mais afetiva e menos racionalizada, pois assim é possível despertar medo, pavor, terror e uma miríade de outras emoções e suas respectivas ancoragens axiológicas.

Passamos, então, em nossa análise à categoria do *olhar*, como aquela que revela o espaço-tempo da textualidade e os enquadramentos, relações de poder e contextos que nos permitem apreendê-la desde sua situacionalidade. Soma-se à modulação da voz um elemento sutil, porém simbólico, de que o tradutor brasileiro visivelmente mais baixo que o preletor norte-americano (figura 4), colocado atrás dele, reproduz não apenas a voz – e ainda em tonalidade mais forte – mas também os gestos do estadunidense. Geralmente, em palestras com tradução simultânea, a figura do tradutor é sempre invisibilizada, seja pelas cabines de tradução e fones de ouvido, seja por um tom de voz que se ocupa de traduzir mais o conteúdo que a entonação. Contudo, neste caso, a presença do tradutor tem um efeito performático e quer

⁵⁵ A esse respeito, valem as considerações do estudo de Carreiro e Miranda (2015) sobre as representações sonoras do diabo no cinema quando aprofundam no que significou o filme *O exorcista* para o imaginário popular do século XX acerca do diabo a partir da difusão global da película.

comunicar algo mais. Não apenas uma subserviência do Brasil aos Estados Unidos, mas uma reprodução mimética da teologia estadunidense que reforça as estruturas coloniais que regem o neopentecostalismo brasileiro, como explicita o autor da postagem na denúncia que faz na legenda: “[...] este tipo de fundamentalismo religioso ‘made in USA’ tem fomentado todo tipo de preconceito entre cristãos evangélicos brasileiros, pavimentando a estrada para o estabelecimento de um novo governo de extrema direita semelhante ao de Trump e Bolsonaro”.

Figura 4 – Pregador e tradutor



Fonte: Hermes Fernandes, Instagram.

Nesse sentido, somos levados a questionar se o vigor enérgico na vociferação do tradutor não tem um propósito político que conforma tal discurso religioso à retórica bolsonarista, inspirada naquela modulação vocal militar, que tanto ocupou a cena brasileira de 2018 a 2022. Noutras palavras, não seria esse discurso de ódio, propagado em tons vociferantes, parte de uma propaganda eleitoral?

Note-se que a partir da vociferação, cria-se uma comunidade emocional pelo compartilhamento do medo. Medo de ser LGBTQIA+ e ir para o inferno. Medo de ter um filho LGBTQIA+ e ele ir para o inferno. Medo de conviver com alguém LGBTQIA+ e ser contaminado com o inferno. Concomitante, subentende-se o medo de a terapia de cura gay não ser eficiente e não conseguir livrá-los do inferno, afinal, no discurso do pastor, o inferno não é

ainda a condenação do LGBTQIA+, mas uma reserva, uma passagem de ida comprada, mas ainda não utilizada.

É mister recordar que “as emoções, em seu caráter econômico e circulatório, reproduzem lógicas binárias de *eu* e *outro* as quais possibilitam que determinadas características “se grudem” a determinados objetos” (Souza, 2018, p. 28). A exploração dessa polarização foi muito utilizada, segundo Souza, no contexto político brasileiro desde o início dos anos 2000, ainda no primeiro governo Lula, quando os evangélicos começaram a ganhar projeção política. Enquanto houve a bonança econômica, a associação da esquerda ao Mal era diminuta. Mas na medida em que a crise econômica atingiu setores mais sensíveis da sociedade como o consumo e os serviços, sobretudo no governo Dilma, associar a esquerda ao diabo foi algo simples e útil.

Portanto, a utilização da imagem do inferno para se referir ao lugar social destinado às pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e prostitutas, como na textualidade que analisamos, serve a um propósito de poder. Tanto que no fundo do palco (figura 4) em que o pastor e o tradutor circulam, é possível ler: “Pai nosso. Teu é o Reino, o Poder e a Glória para sempre” (grifos nossos). Trata-se da doxologia do Pai-nosso, um elemento litúrgico adicionado pelas Igrejas cristãs em seus cultos quando se reza solenemente o Pai-nosso⁵⁶. No entanto, a combinação *reino – poder – glória* é justamente um acréscimo ao texto bíblico, já que tanto a versão do Evangelho de Lucas quanto a de Mateus não trazem esta invocação. Reino – poder – glória são concepções presentes já no cristianismo primitivo, mas que assumiram uma conotação mais político-ideológica com o passar do tempo, sobretudo com a institucionalização do cristianismo. Nas primeiras comunidades, ainda perseguidas pelo Império Romano, o Reino era entendido como a utopia de uma sociedade sem a violência da perseguição; o poder centrava-se no serviço aos mais pobres; a glória, como atesta Tertuliano, era a possibilidade do martírio, do dar-a-vida. A entrada do cristianismo no Império passou a exigir referências cada vez mais capazes de sustentar o poder temporal da Igreja até chegarmos aos dias atuais, quando reino-poder-glória são instrumentalizados para legitimar o discurso LGBTfóbico, afinal, o inferno ao qual estão destinadas as pessoas LGBTQIA+ é o anti-reino por excelência.

Sob o aspecto da categoria de *imaginário*, que reflete as condições de citacionalidade e iterabilidade da textualidade, é possível então verificar como a utilização da imagem do inferno pode produzir marginalização, exclusão, violência e mesmo aniquilação das pessoas

⁵⁶ Acerca do acréscimo desta doxologia no texto bíblico do Pai-nosso, ver o artigo de Rolf Dübers publicado originalmente no semanário “Proclamar Libertação – Suplemento 1 - Editora Sinodal e Escola Superior de Teologia” de 1982 e disponível na página < <https://www.luteranos.com.br/textos/o-pai-nosso-a-doxologia>>.

LGBTQIA+. O inferno é uma imagem muito poderosa, usada desde tempos remotos como recurso discursivo de dominação biopolítica. O medo de passar a eternidade em um lugar em que não haja paz, mas tormentos infinitos foi trabalhado como forma de domesticar os desejos do corpo. Céu e inferno na cosmovisão cristã são conquistas morais do sujeito. São realidades escatológicas consolidadas numa longa trajetória semiótica e imagética que vai desde os recursos literários da escritura bíblica judaica (como o Xeol ou a Geena), passando pela cultura helênica (o Hades), irrompendo no Medievo nas formas clássicas da arte catequética e da iconografia cristã⁵⁷ (a representação do inferno como lugar de fogo, a imagem do *capeta* – o que tem uma capa – como uma criatura com chifres, portando um tridente e com a pele de coloração vermelha que pode se referir às pessoas não brancas).

Na cultura popular brasileira, fortemente influenciada pelas tradições cristãs recebidas dos ibéricos, inferno, capeta, satanás, diabo são tidas como palavras proibidas que se referem ao mal absoluto. Envoltas por medo, são transmitidas desde a mais tenra infância como zona proibida da qual deve-se, no mínimo, manter distância. A Escatologia cristã contemporânea, que relê os novíssimos⁵⁸ – céu, inferno e purgatório – sob uma hermenêutica existencial não obteve aderência no imaginário popular, restando-nos cultivar a ideia de inferno como algo abominável e de satanás-diabo-capeta como um ser execrável e exorcizável.

A indústria cultural de massa *mainstream*, que explora imagens menos medievais do diabo, tende a personificá-lo em mulheres ou homens sedutores, hipersexualizados e lascivos como nas séries *Lúcifer* (2016) e *Sandman* (2022), e nas novelas brasileiras *Apocalypse* (2017) e *Jesus* (2018). Tais estratégias não conseguiram desfazer a imagem maléfica do diabo, ainda que tentassem como na interpretação de Tom Ellis, em *Lúcifer*, que nos solicita algum tipo de empatia. Pelo contrário, acabam reiterando a ideia de que o diabo é sorrateiro, sedutor e, portanto, alguém a ser evitado, e ainda acrescentam negativamente um efeito que recai sobre as pessoas LGBTQIA+: o Lúcifer interpretado por Ellis é bissexual e a sexualidade latente no

⁵⁷ “A história e o conceito de Inferno desempenharam um papel teológico central na vida religiosa e na educação cristã (e nas religiões de persuasão abraâmica) como o lugar de condenação eterna onde as almas más são punidas. Era uma parte substancial do mobiliário que albergava a tradição moral e a mitologia cristã que “educava” a população e fornecia a base moral para a lei, a justiça e a ordem nas instituições que compunham a sociedade. As teorias do Inferno foram descritas como visões de pesadelo que embelezavam as primeiras escrituras, decorações de igrejas e pinturas. Nota de rodapé⁵ Na sua forma cristianizada tornou-se fonte e garantia de reforço do ensino moral da Igreja, mais tarde das escolas dos mosteiros e também como base do controlo medieval das crianças” (PETERS, 2021)

⁵⁸ Novíssimos, na teologia cristã, são os últimos acontecimentos que afetarão cada indivíduo no fim de sua jornada terrestre.

apelo erótico de corpos como o de Sérgio Marone, em *Apocalypse*, remetem ao inferno mais fortemente as pessoas LGBTQIA+, tidas como pervertidas e imorais sexualmente.

Também nas produções destinadas ao público infantil é possível encontrar casos que corroboram a ligação de LGBTQIA+ com o maligno. No desenho animado *As meninas superpoderosas*, produzido nos Estados Unidos e distribuído no Brasil pela Cartoon Network, exibido por mais de dez anos no canal de TV aberta SBT, o personagem “Ele” (no inglês, *Him*) é retratado como o diabo segundo uma caracterização *queer* (figura 7). Santos, Mancio e Maranhão (2019) analisam sagazmente como a representação do inimigo mortal das meninas superpoderosas por uma forma andrógina e “estranha” numa obra de excelente recepção no Brasil pode influenciar na percepção das pessoas LGBTQIA+ como inimigas do bem.

Figura 5 – Ele (Him): personagem *queer* diabólico do desenho *As meninas superpoderosas*



Fonte: The Powerpuff Girls. Disponível em [https://powerpuffgirls.fandom.com/wiki/Him_\(1998_TV_series\)](https://powerpuffgirls.fandom.com/wiki/Him_(1998_TV_series)).

Os pesquisadores descrevem Ele como “um personagem de pele vermelha, garras em vez de mãos e tem sua figura relacionada ao Diabo. ‘Ele’ é aqui entendido como crossdresser, o que Barbosa (2014, p. 18⁵⁹) explica como uma pessoa que se caracteriza por vestimentas do sexo biológico oposto”. Mas não apenas o vestuário diz de Ele como uma entidade maligna *queer*. Os pesquisadores analisam a voz (andrógina e modulável de acordo com as intenções do personagem – ora calma e sedutora, ora voraz), a gesticulação (extravagante e expansiva, cheia de “trejeitos”), a *mise-en-scène* (que sempre coloca o personagem em cenários avermelhados,

⁵⁹ Barbosa, M. (2014). A Prática Crossdresser na Blogosfera: um estudo baseado na análise de blogs crossdressers, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

uma cor que sugere imoralidade, lascívia e pecado⁶⁰), a recepção dos outros personagens (que veem Ele como um ser desprezível e asqueroso) e as atitudes do próprio personagem (vis, individualistas e más).

Trazer esses exemplos de como LGBTQIA+ são relacionados ao diabo e ao inferno não significa que o poder performativo esteja posto a ponto de que seria natural e automática a exclusão dessas pessoas numa associação imediata. Como Santos, Mancio e Maranhão (2019, p. 16) explicam, o simples fato de uma criança assistir a *Meninas Superpoderosas* não a transformará numa pessoa automaticamente LGBTfóbica, mas

a aversão vai ser gradualmente construída em diferentes abordagens midiáticas, como outros desenhos animados, programas de TV, livros, além de diálogos, piadas e conversas cotidianas com pessoas que já carregam o estigma de Queer. Tudo o que foi mencionado anteriormente contribui para a percepção de pessoas não heteronormativas e pode gerar preconceito. [...] Sua caracterização contribui para a constante marginalização do personagem na narrativa, entendido aqui como Queer. Portanto, é preciso pensar que desenhos animados, programas de TV e livros estão na verdade criando estereótipos para pessoas não privilegiadas, como identidades Queer.

Noutras palavras, a performatividade violenta deste imaginário está na sua capacidade de integrar uma rede de disposições semióticas iteráveis. Acerca da iterabilidade presente nas injúrias odiosas, vale recordar Butler quando essa diz que o sucesso de um performativo não depende da intencionalidade com que é pronunciado,

[...] mas apenas porque essa ação ecoa ações anteriores e *acumula a força da autoridade pela repetição ou citação de um conjunto de práticas anteriores e de cunho autoritário*. Não se trata simplesmente de que o ato de fala ocorre em uma prática, mas de que o ato de fala é, ele próprio, uma prática ritualizada. Isso significa que um performativo “funciona” na medida em que *utiliza e mascara* as convenções constitutivas pelas quais é mobilizado. Nesse sentido, nenhum termo ou afirmação pode funcionar performativamente sem a historicidade acumulativa e dissimuladora da força. (Butler, 2021, p. 90)

A iterabilidade enquanto acúmulo e dissimulação da força dessas imagens violentas atribuídas aos LGBTQIA+ identifica um lastro da violência de origem irrecuperável e revela a dificuldade de se responsabilizar alguém pela disseminação do discurso de ódio. Afinal, usa-se a tanto tempo a satanização como forma de destinar um espaço social e teológico para as alteridades que pode parecer difícil discernir o que é o discurso de ódio da liberdade que as religiões têm de pregar sua verdade, já que é difícil remontar ao começo da ofensa. Ao que parece, a iterabilidade é uma condição de veracidade da qual os enunciados odiosos se

⁶⁰ “Eva Heller (2013*) sugere que o uso do vermelho pode estar associado ao pecado e à imoralidade, dependendo do contexto. Esta interpretação tem uma base histórica. Por exemplo, na Idade Média, as ruivas eram associadas às bruxas. Eles foram punidos porque a bruxaria era – e ainda é – considerada ser impuro e contrário aos preceitos das religiões tradicionais. ‘O inferno é vermelho, e também ‘pequenos infernos’ – onde algumas luzes vermelhas brilham. E uma luz vermelha fraca cria um ambiente de pecado’, como disse Heller.” (Santos, Mancio e Maranhão 2019, p. 17). * Heller, E (2013). A Psicologia das Cores. Editorial Gustavo Gili.

beneficiam, especialmente no universo religioso em que a doutrina se afirma em diferentes níveis, não apenas no intelectual, mas, como vimos, também no emocional, no cognitivo, no ético e no político.

A satanização das alteridades é uma estratégia recorrente para estruturar o pensamento religioso, como estudou Ribeiro (2009) no caso da abordagem que o neopentecostalismo faz das religiões de matriz africana. Uma das conclusões a que a pesquisadora chega e que muito nos interessa é a de que “normalmente dentro dos argumentos discursivos das religiões existem determinados grupos que encaixam perfeitamente nos pressupostos de desordenamento do cosmo” (*idem*, p. 63), ou seja, de que o grande problema do outro é que ele desorganiza a ordem que as coisas se estabelecem. As religiões têm grande influência sobre a maneira como entendemos e apreendemos o mundo. Elas incutem no pensamento do indivíduo uma lógica do mundo que constitui a percepção da realidade o que, certamente, extrapola a dimensão subjetiva e modula o *ethos* de toda uma nação, região, cultura, grupo ou família. Se o outro é tido como aquele que desordena tal lógica, que destrói a segurança que este esquema mental oferece à coletividade, naturalmente trata-se de um outro mau que deve, portanto, ser eliminado.

Quando essa relação é transposta para estrutura teológica do discurso cristão, este outro é imediatamente associado àquele que trouxe a desordem – satanás – e precisa ser exorcizado. A associação diabo – desordenamento do cosmos é um princípio basilar da comovisão cristã, haja visto o episódio arquetípico da *queda* de Adão e Eva. A expulsão do paraíso é, frequentemente, entendida como uma proeza da serpente – o outro – e raramente lida como consequência da ambição dos humanos. Igualmente, as narrativas católicas e evangélicas da possessão diabólica apontam para uma estética da desordem que confirmam a ideia de que o Demônio é uma força destrutiva que, se não for exorcizada, possuirá por completo a pessoa e a levará à morte (novamente, os filmes de exorcismo são úteis nessa construção). Quando pensamos na satanização ou demonização de pessoas LGBTQIA+, não tratamos apenas de um exercício da metafísica, mas sobretudo de uma satanização moral. O LGBTQIA+ é mau porque é o próprio *mal*, é o desordenamento da ordem natural das coisas, o desvio contagioso que pode alastrar-se e, por isso, é necessário fazer o exorcismo da alteridade

Nas postagens do Instagram que coletamos, é muito frequente abordar os LGBTQIA+ e a “causa” LGTBQIA+ como sendo algo intrinsecamente mau. Há a crença de que o inferno seja não só o destino futuro dessas pessoas após a morte, mas deva sê-lo já no presente. Defendemos que tal enunciado constitui, por si só, uma enorme violência contra as pessoas

lésbicas, gays, transexuais, *queer*, intersexo, assexuais etc, pois trata-se da negação imediata e absoluta de qualquer possibilidade de felicidade na vida presente ou na vida eterna. Condenar uma pessoa LGBTQIA+ ao inferno, especialmente se for um LGBTQIA+ cristão ou de origens cristãs, é negar-lhe a vida. E ainda que não seja uma pessoa cristã, por estarmos num país moldado pelo cristianismo, a mensagem “vai para o inferno” é perfeitamente inteligível. É o que ilustramos com duas postagens do perfil @sitepheeno.

Figura 6 – Condenados ao inferno



Fonte: Site Pheeno, Instagram.

Na primeira, a cantora gospel Bruna Karla, uma mulher branca, de cabelos loiros, usando um fone de ouvido, parece estar sendo entrevistada. Na parte baixa da postagem, num box branco, está escrito “Cantora gospel Bruna Karla diz que casamento gay é “caminho de morte eterna”: “condenados ao inferno”. A postagem é um carrossel de modo que o segundo e o terceiro quadro trazem a íntegra do vídeo em que Bruna diz o seguinte:

Um amigo meu, gay, chegou e me disse: Bruna quando eu me casar você vai no meu casamento [...] ah, quando você se casar com uma mulher linda e investida do poder de Deus [...] você sabe que não é isso que eu estou falando. O dia que eu aceitar cantar no seu casamento com outro homem eu posso parar de cantar sobre a Bíblia e sobre Jesus, porque não é uma questão... eu posso respeitar e aceitar sua decisão. Amigo, respeitar sua decisão não é eu concordar com ela. Se eu prego a Palavra – eu não ‘tô’ dizendo algo da Bruna, é algo de Deus – a Palavra é contra essa forma de vida. [...] A Palavra, ela nos confronta. Tudo que a gente vai ver na Palavra não vai ser para

acariciar nosso ego, pelo contrário, é palavra de confronto. É certo, é certo, Deus tá dizendo que sim, eu vou pelo que a Bíblia diz, eu sou o que a Bíblia diz, eu vou aonde a Bíblia diz, eu vou fazer então... a todos os meus queridos homossexuais que estão nos ouvindo e assistindo, respeitamos a sua decisão, mas eu não posso concordar com seu estilo de vida, porque eu sei que a Palavra do meu Deus que é verdade diz que essa conduta de vida não vai te levar ao céu, que essa conduta de vida não vai te fazer feliz... pouco se fala hoje sobre o inferno, as pessoas hoje têm tentado, para viver um Evangelho mais agradável, eles não falam do inferno – [abrindo concessões...] ah, vamos trazer para perto, vamos amar.

A fala de Bruna chama a atenção pela situação cotidiana em que o embate infernal se constrói. É um amigo, possivelmente próximo, que pede a cantora para que cante em seu casamento. Mas a verdade de Bruna, a verdade de *seu* Deus, lida na Palavra, é a de que essa conduta de vida não levará ao céu nem à felicidade, mas ao inferno – lugar do qual pouco se fala já que os cristãos têm aberto concessões para viver um Evangelho “mais agradável”. Nota-se que existe na fala da cantora um elemento muito revelador de como o protestantismo brasileiro tem se apropriado de maneira fundamentalista da Bíblia como sendo “a Palavra”, com P maiúsculo, como nome próprio, como realidade soberana e não como um texto que necessita de interpretação. A adesão “à Palavra” é afetiva e não intelectual, é emocional e não interpretativa, é fundamentalista e não crítica. Portanto, a repetição da “Palavra” é apenas a forma da iterabilidade que apazigua, justifica e fundamenta a decisão violenta de Bruna de não comparecer ao casamento do amigo.

Também é possível observar um elemento de *visualidade* importante: a aparente doçura de Bruna, que parece dizer o que diz por compaixão do amigo, mascara a hostilidade do ódio. Se no vídeo da postagem analisada anteriormente o pastor vociferava, aqui há a ausência da vociferação ou sua mudança estratégica de dicção. Diferente do pastor norte-americano que falava para uma multidão e se conectava emocionalmente a ela pela energia da voz, Bruna Karla se conecta com uma multidão ausente e, portanto, mede a tonalidade de voz para alcançar seu público na sutileza do ódio. A forma “respeito, mas não concordo” que guia o começo da fala da cantora funciona como a preparação de um terreno. É menos agressivo começar um discurso dizendo aquilo que agrada para depois inserir uma adversão.

A distinção entre respeitar e concordar é falaciosa, pois dá a entender que é uma questão intelectual de discordância, porém não se trata de uma teoria, mas da aceitação e reconhecimento de uma vida. A modulação suave da fala de Bruna, tanto na forma não vociferante quanto no conteúdo “respeitoso” tem sido muito frequente na matriz afetivo-sentimental do ódio, pois torna-o menos facilmente reconhecido, mais palatável e até mesmo mais convincente.

É possível fazer uma fala odiosa mais defensável sob a ótica da liberdade de expressão religiosa, pois parece uma questão mormente argumentativa. Todavia, nem por isso deixa de ser uma violência. Se pensarmos no debate político subjacente à fala de Bruna Karla, encontraremos a questão do “casamento gay”. A situação que engatilhou o assunto foi, justamente, o hipotético casamento do amigo. A conquista do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo é muito frágil e vive sob constantes ameaças, justamente por possibilitar uma dissonância da ordem matrimonial introjetada na mentalidade comum das pessoas ao longo de séculos e que foi estabelecida a partir do que diz a Bíblia ou a “Palavra”. É um caminho de morte eterna – diz a cantora – porque não está em consonância com a visão cristã e, a princípio, este seria um juízo válido apenas no contexto dos cristãos. Fato é que num país em que o debate público sobre questões de ordem moral e de costumes tem sido cada vez mais dominado pelas vozes evangélicas e neoconservadoras, o argumento de que o casamento gay é um “caminho de morte eterna” e de “condenação” passa a valer como argumento político.

Além do conteúdo da fala da cantora, salta aos olhos a forma como a situação é renarrada para o público LGBTQIA+ que consome o conteúdo do perfil @sitepheeno. Bruna Karla não diz explicitamente que seu amigo está “condenado ao inferno”. Na íntegra do vídeo (tanto o trecho postado no Instagram quanto no videocast original), fica claro que a palavra *condenar* não é pronunciada. Disso, é possível questionar se a ideia da condenação ao inferno, ainda que não modulada *ipsis literis*, é tão presente – tão citada – que é automaticamente dita ou se o perfil @sitepheeno não queria valer-se do “efeito Mateus”⁶¹ numa postagem que envolve uma pessoa famosa e de referência do universo evangélico. A reiteração do ódio, nesse caso, pode suscitar diferentes reações, o que já sinaliza como a repetição sempre traz consigo a brecha para a desconstrução.

A esse respeito, trazemos a postagem a seguir (figura 7), que apresenta a fotografia de Irmã Nadir, uma mulher branca, de cabelos grisalhos, com olhos arregalados, falando. A chamada da postagem diz: “Pastora causa revolta ao dizer que viu Paulo Gustavo no inferno: ‘era só trevas em volta dele’”. A legenda da postagem diz:

⁶¹ Ziller et al. explicam o “efeito Mateus” da seguinte forma: “Quantitativamente elaborados, os algoritmos traduzem suas diretrizes e escolhas em números. Entre seus princípios constituidores estão uma releitura do tradicional modelo de negócios midiático baseado na venda de anúncios e o que matemáticos convencionaram chamar de efeito Mateus - a quem já tem, mais será dado. O estabelecimento quantitativo de relevância (que, nas plataformas, se concretiza como visibilidade) tende a, de modo circular, conferir mais visibilidade ao que já é amplamente aceito, reforçando normatividades e higienizando conteúdos que desviam da norma” (ZILLER et al., 2022, p. 223).

Uma pastora identificada como Nadir causou revolta nas redes sociais após gravar um vídeo dizendo ter visto Paulo Gustavo no inferno. Conhecida por suas supostas “revelações divinas”, ela garante ter visitado o céu e o inferno.



“O Senhor me disse: ‘Olha direito’. Quando eu olhei, era só trevas em volta dele (Paulo Gustavo), e ele não via. Ele não conseguia ver as trevas. O Senhor me dizia: ‘Os demônios o enganaram até o fim’. Este homem está no inferno. Porque nenhum homossexual entrará no meu reino, me disse o Senhor”, iniciou Nadir, que também é conhecida como conselheira de casais evangélicos. “Vi também esse cantor MC Kevin. Quando ele caiu, ele nem sentiu a morte direito. O Senhor mostrou, ele já passou do solo para o inferno”, continuou ela, citando o cantor de funk morto após acidente em um hotel no Rio de Janeiro.



“Não vi tortura nem dele nem do Paulo Gustavo, mas o Senhor disse que os dois estavam no inferno. E o Senhor falou: ‘Porque nenhum homossexual entrará no meu reino’”, completou a pastora, da Igreja Pentecostal Morada de Deus de Santo André. O vídeo recebeu muitas críticas e reclamações dos internautas. A pastora tem mais de 90 mil inscritos no canal do YouTube e também faz outras previsões. #Pheeno (📺: Reprodução/Youtube)

Figura 7 – “Nenhum homossexual entrará no meu reino”



Fonte: Site Pheeno, Instagram.

O contexto da postagem é bastante significativo para o Brasil, afinal, a morte prematura de Paulo Gustavo, em maio de 2021, por agravamento da Covid-19, foi um acontecimento de impacto. Vale recordar que o Brasil vivia uma forte polarização em torno da Covid-19 a partir do comportamento irresponsável e violento do presidente do país que mobilizava hordas

virtuais para caracterizar a pandemia como uma “gripezinha”. Paulo Gustavo, um artista radiante, criativo e promissor, havia morrido pelo coronavírus. Querido pelas massas, sua morte causou grande comoção. Contudo, a narrativa negacionista precisava manter-se e há que se destacar que parte do negacionismo se beneficiou de certo discurso religioso, especialmente de pastores evangélicos que faziam leituras da pandemia como punição divina.

O vídeo de Irmã Nadir, claramente, reforça a ideia do inferno como o destino do homossexual. A homossexualidade é uma cilada diabólica capaz de cegar o indivíduo. Sem ver que sua orientação sexual era uma obra satânica, Paulo Gustavo persistiu no erro até o fim, até que, uma vez morto, seguiu sua sina e “está no inferno”. A certeza de Nadir é confirmada pela suposta visão em que Deus lhe testifica: “Porque nenhum homossexual entrará no meu reino”. A fala da pastora traz um argumento de autoridade e torna-se difícil questioná-lo sem colocar sua sanidade mental como uma possibilidade. A estratégia da pastora em buscar autoridade numa experiência mística cumpre a dupla função de dar credibilidade à líder, como alguém que fala diretamente com Deus, e de legitimar o seu discurso, como algo ouvido diretamente da boca de Deus. Infelizmente, a Teologia da Prosperidade⁶², da qual Nadir e outros líderes evangélicos são adeptos, é marcada por uma forte visão espiritualista da realidade amparada numa confiança na verdade capitalista de que o dinheiro é a maior de todas as bênçãos para um ser humano.

Ao trazer a fala da Pastora Nadir para o seu público, o perfil @sitepheeno, frequentado por pessoas que consomem conteúdos LGBTQIA+, corre o risco da reiteração violenta, mas também abre a possibilidade de um outro circuito afetivo se acionar. Talvez por a fala tocar numa questão sensível naquele momento – a morte do ator Paulo Gustavo – a postagem ganhou grandes repercussões. Alguns comentários pontuam a descabida mensagem da religiosa e, para além de argumentações passionais, há um questionamento da autoridade de Nadir para proferir tais oráculos. No entanto, o circuito afetivo de denúncia, questionamento e resistência gerado a

⁶² “Menos conhecida como Confissão Positiva ou Teologia de Bildade (personagem bíblico que dialoga com Jó no livro da Bíblia que leva o nome deste), teve sua origem na década de 1940, nos Estados Unidos, sendo reconhecida como doutrina na década de 1970, quando se difundiu no meio evangélico. Sempre mantendo um forte viés de autoajuda e valorização do indivíduo, agregando crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé por meio da confissão da “Palavra” em voz alta e “No Nome de Jesus”, para recebimento das bênçãos almeçadas. Por intermédio da Teologia da Prosperidade, o cristão compreende que tem direito a tudo de bom e de melhor que a vida pode oferecer: saúde perfeita, riqueza material, poder para subjugar Satanás, uma vida plena de felicidade e sem problemas. Em contrapartida, do próprio cristão é esperado que não duvide minimamente do recebimento da bênção, pois isto acarretaria sua perda, bem como o triunfo do Diabo. A relação entre o fiel e Deus ocorre pela reciprocidade: o cristão semeia por meio de dízimos e ofertas, e Deus cumpre suas promessas” (SILVEIRA, Marcelo. O discurso da Teologia da Prosperidade em Igrejas Evangélicas Pentecostais. Estudo da retórica e da argumentação no culto religioso. 2007. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo)

partir dos comentários do @sitepheeno possivelmente não interceptará, ao menos não no Instagram, o séquito de Nadir e o grupo para o qual sua palavra tem, de fato, autoridade. Isso se deve ao efeito bolha e à câmara de eco⁶³ que impede que conteúdos divergentes circulem em nossas redes, favorecendo uma constante repetição das pautas.

Nesse sentido, algumas questões delineiam-se no horizonte: se o Instagram funciona como câmara de eco, fazendo ressoar a intencionalidade da textualidade num ambiente em que ela é confirmável, ainda há espaço para se pensar na renarração do ódio como reiteração? Em outras palavras, o discurso de ódio em postagens-denúncia do Instagram ainda consegue comportar-se como ofensa e injúria e violentar?

4.3. A abominação

Quando observamos as postagens dos perfis destinados ao público LGBTQIA+, notamos uma recorrência em discussões de ordem teológica que procuram estabilizar a questão da diversidade sexual a partir de um esforço de renarrativa da própria mensagem cristã. Contudo, nem sempre é possível uma abordagem positiva, afinal a teologia cristã se construiu no registro do ódio ao diferente (e as estratégias de demonização e satanização das pessoas LGBTQIA+ demonstraram tal aversão à alteridade). Fato é que na tentativa de abrir a narrativa religiosa a outras possibilidades, tais perfis acabam recolocando a violência como pauta ainda que na intenção de denunciá-la. A repetição, naturalmente, não garante a ofensa, mas a cadeia simbólica e semiótica por trás de certos discursos religiosos, inevitavelmente, nos coloca em contato com o discurso de ódio.

Vejamos, como exemplo, a postagem a seguir do perfil @observatoriog, que é um perfil que busca, justamente, produzir uma discussão menos acalorada e mais argumentativa. A postagem (figura 8) traz a figura de um homem branco, vestido com camiseta de mangas cavadas azul, com barba, com uma faixa amarela na cabeça segurando um megafone. Um balão de fala aponta para o megafone com o seguinte texto: “Levitico 18 NÃO condena os gays!!!”. No canto superior direito há um box nas cores do arco-íris em que se lê: “Jesus Cura

⁶³ De acordo com Siqueira e Viera (2022) o efeito bolha ocorre quando os algoritmos das tecnologias online, como redes sociais e mecanismos de busca, direcionam informações aos usuários, criando um confinamento informático onde estes são expostos principalmente a conteúdos que confirmam suas próprias visões e convicções. Por outro lado, as câmaras de eco são espaços nas redes sociais onde os usuários, presos em suas próprias convicções, perpetuam ideias e posicionamentos similares aos seus, criando um "eco" repetitivo de informações e pontos de vista que eles já acreditam e compartilham. Esses fenômenos reforçam constantemente as crenças individuais, limitando a exposição a perspectivas diversas e desafiadoras.

Homofobia”. A chamada aparece em outro box branco por cima de uma faixa também nas cores do arco-íris: “Com homem não deitarás como se fosse mulher. É abominação”.

Figura 8 – Jesus cura homofobia



Fonte: Observatório G, Instagram.

A legenda da postagem, como se verá, traz um trecho da coluna de Keila Guedes no site do Observatório G:

Desde muito jovem, enquanto eu frequentava a igreja tradicional, sempre ouvi que a passagem de Levítico 18:22 condena os gays.

Uma leitura na literalidade, de fato, induz a essa conclusão. No entanto, o leitor não pode esquecer que Jesus mandou examinar as escrituras. O ato de examinar vai muito além de uma simples leitura. Examinar é analisar minuciosamente.

Se o ouvinte pesquisar, vai descobrir que no culto à deusa Astarte ou Astarote, famílias inteiras faziam sexo entre si como adoração àquela divindade, e é exatamente o que o texto de levítico 18 condena desde os primeiros versículos. Do mesmo modo, havia o sexo homogenital em adoração a essa divindade.

Logo, é como se Deus estivesse alertando: “você não vão praticar esse sexo pagão, pois Eu sou o Senhor”.

Portanto, o que o texto de levítico 18:22 condena é o sexo ritualístico e não um sexo dentro de um relacionamento.

A pesquisadora bíblica Keila Guedes, traz uma visão mais abrangente dessa passagem. Clique no link da bio e entenda todo esse enredo.

#biblia #cristao #lgbt #lgbtqia

Explorando as características próprias do gênero jornalístico da “coluna”, Keila Guedes busca refletir no seu espaço dentro do site Observatório G a relação entre religião e homotransafetividade, tentando restabelecer a fé, a religiosidade e a espiritualidade como vivências

possíveis aos LGBTQIA+. A coluna é um tipo de texto em que a opinião do especialista parte do seu lugar de fala – é uma maneira de expressar um ponto de vista assumindo-o geográfica e socialmente. No caso de Keila, sua escrita parte do fato de ser “estudante de História, Bacharel em Direito, Pós-graduanda em Direito Homoafetivo e de Gênero”⁶⁴. De seu “lugar de fala”, Keila discute como a interpretação de certas páginas da Bíblia precisam ser relidas à luz dos contextos culturais da época da sua redação e como hoje elas podem abranger significados profundos e densos que escapam à leitura superficial e fundamentalista.

Como se vê pela legenda, a colunista aborda o capítulo 18 do livro bíblico de Levítico, que é basicamente um amontoado de normativas rituais e morais com o objetivo de demarcar a identidade litúrgica e cultural do povo hebreu. A partir daí, a legenda traz uma síntese do texto de Guedes que critica a leitura literal da escritura. A autora salienta que o próprio Jesus mandou examinar as escrituras⁶⁵ no sentido de analisá-las minuciosamente, buscando justificar, no próprio jogo de linguagem do cristianismo evangélico, o que escreverá a seguir. O cerne do argumento é que o texto se refere ao ato do “homem se deitar com outro homem como se fosse mulher” como uma prática pagã ritualística de homenagem à deusa Astarte. Essa proibição não está na ordem da moral sexual subjetiva, mas ao culto idolátrico e, por isso, na escritura surge a palavra “ABOMINAÇÃO” que examinaremos adiante.

Antes de prosseguirmos, porém, cabe ressaltar que a coluna é um tipo de texto que se desenvolve num tempo maior e a postagem da página @observatoriog deseja servir de redirecionamento, por isso, traz uma chamada e, na legenda um trecho. O texto da legenda é pequeno face ao artigo completo publicado no site e, obviamente, a versão condensada já traz menos informações. Isso já circunscreve o argumento num tamanho sacrificial para o entendimento da questão.

Entretanto, a imagem, que é o contato imediato do usuário do Instagram com a postagem, traz uma informação ainda mais sucinta que não deixa explícito todo o arco argumentativo da autora. De acordo com uma pesquisa da consultoria *ThePreviewApp*, citada em um artigo no site do Sebrae⁶⁶, 65% dos usuários raramente leem as legendas e, por isso, é recomendável inserir o texto na imagem – como no caso da postagem do perfil @observatoriog.

⁶⁴ No site <https://observatoriog.bol.uol.com.br/colunas/direito-a-deus> é assim que a colunista Keila Guedes é apresentada

⁶⁵ Em referência ao trecho do Evangelho de João, capítulo 5, versículo 39: “Examinai as Escrituras, porque vós cuidais ter nelas a vida eterna, e são elas que de mim testificam”.

⁶⁶ Sebrae. “Lugar de texto é na imagem ou na legenda?” Disponível em: <https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/artigos/lugar-de-texto-e-na-imagem-ou-na-legenda,14f908ed1e6e3810VgnVCM100000d701210aRCRD>

Assim sendo, a chance de apenas a mensagem contida na imagem ecoar e desconsiderar o texto da legenda – que já é um sacrifício argumentativo – e do site é muito alta. Diante disso, o texto da mensagem soa até mesmo sensacionalista, pois traz a citação bíblica sem qualquer moldura interpretativa prévia: “com homem não deitarás como se fosse mulher. É abominação” (figura 9).

Figura 9 – Abominação



Fonte: Observatório G, Instagram.

Adiando a discussão sobre se essa abordagem faz parte de uma estratégia *clickbait* de obter engajamento, podemos questionar como a *visualidade* opera nessa postagem de maneira ambivalente a partir de alguns elementos específicos. O trecho bíblico, citado de maneira direta com aspas, remete de alguma forma à autoridade com a qual a Bíblia é lida e interpretada na maioria dos discursos de pastores e líderes católicos ultraconservadores. Além disso, há uma estereotipação da pessoa LGBTQIA+ que é apresentada como um homem gay, insinuando ser afeminado pela posição dos braços, segurando um megafone e gritando. Faz-se muito presente o estereótipo de que gays são histriônicos e ruidosos. O balão, que compõe a colagem, com o texto: “Levítico 18 NÃO condena os gays!!!”, um quadrinho com as cores da bandeira LGBTQIA+ e o escrito “Jesus Cura a Homofobia” tentam direcionar o entendimento do usuário para um viés crítico.

Quanto à categoria do *olhar*, é possível perceber que a cena emocional-afetiva do ódio cria uma zona de inteligibilidade muito conflituosa. Tal mensagem odiosa, proclamada nos púlpitos e escutada repetidas vezes dentro de casa, visa ferir uma sensibilidade muito cara às pessoas cristãs LGBTQIA+, que desde pequenas entenderam-se inadequadas perante a crença religiosa de suas famílias e hoje querem ser reconhecidas em suas comunidades de fé. De um lado, essa necessidade é sempre tolhida pelo constante acionamento dos textos bíblicos que, numa leitura mais comum, expressam proibição e até mesmo os lança no campo do abominável. Por outro, a reabilitação do texto de Levítico, numa tentativa de libertá-lo das condições

contextuais em que foi escrito, exige um esforço intelectual maior que não pode ser pressuposto entre os usuários do Instagram que raramente leem as legendas.

Enfim, em que medida o engajamento das postagens se beneficia da repetição emocional da violência? Observemos o seguinte recorte de doze postagens do perfil @observatórioG (figura 10). Elas, de certa forma, emolduram a postagem supracitada – que está marcada com o número 4.

Figura 10 – Feed do perfil @observatorioG e os conteúdos religiosos



Fonte: Observatório G, Instagram.

Na tabela 3, abaixo, analisamos o engajamento nestas postagens. O número da primeira coluna corresponde à numeração contida na Figura 10. O print cobre o que foi postado entre 8 e 14 de março de 2022. A postagem de que estamos tratando é a de número 4 e está com um sombreamento. Alguns fatos notáveis:

- De doze postagens, três delas são focadas em questões religiosas (n. 4, 8 e 12), o que demonstra uma frequência deste assunto.
- Tais postagens são as que tiveram melhor índice de engajamento – seja pelo alto número de curtidas, seja por serem as mais comentadas.
- A postagem número 2 foge da regra, por se tratar de um fato excepcional – a morte de um influenciador digital transexual – e por isso tem um engajamento maior.

Tabela 3 – Análise de engajamento nas postagens do perfil @observatoriog				
Número do post	Data da publicação	Texto da imagem	Número de curtidas	Número de comentários
1	14/03/2022	Lei: Dia da visibilidade bissexual é criado em Natal!	333	8
2	14/03/2022	Morre Paulo Vaz, influenciador trans e marido de Pedro, criador do pône na roda!	2107	140
3	14/03/2022	Ator do SBT revela episódio de homofobia com briga de garrafa de vidro em restaurante!	631	5
4	12/03/2022	“Com homem não deitarás como fosse mulher. É abominação”	708	46
5	11/03/2022	Casal de lésbicas relatam homofobia em evento da Portela; escola se pronuncia!	219	8
6	10/03/2022	Alexandre Mortágua, filho de Edmundo, posa totalmente nu para lançamento de livro.	297	2
7	10/03/2022	1ª Conferência de Direitos Humanos para refugiados e migrantes LGBT reúne representantes de diferentes países.	81	1
8	10/03/2022	Davi e Jônatas: o provável romance bíblico gay	698	58
9	10/03/2022	Homem suspeito de matar amante gay para não atrapalhar casamento é preso!	247	3
10	09/03/2022	“Não se ensina isso de nasceu homem, pode ser mulher” diz Milton Ribeiro, que também confunde gênero com orientação sexual!	123	8
11	09/03/2022	Na Guatemala, união gay está proibida e pena para o aborto aumenta para 10 anos!	237	18
12	08/03/2022	Líder da igreja ortodoxa russa culpa orgulho gay por invasão à Ucrânia!	390	51

Fonte: elaborado pelo autor.

O fato de postagens de cunho religioso renderem maior engajamento dos usuários confirma que o assunto religiosidade e LGBTQIA+ é ainda importante para essas pessoas.

Ademais, o perfil pode se valer desse interesse para aumentar o engajamento orgânico de seus conteúdos e para ampliar o tráfego numa estratégia *clickbait*⁶⁷.

Para além disso, nossa atenção se volta para o uso emocional e apelativo da palavra “ABOMINAÇÃO”, que ocupa o centro da violência em questão. Entender o peso dessa palavra no *imaginário* da textualidade significa observar o modo de construção do asco e da soberba que pavimentam as práticas de ódio. A etimologia de abominação vem de *ab* (partícula de negação) + *omen* (presságio, ameaça) e caracteriza o afastamento de um mau-presságio, portanto, aplica-se a algo detestável, odioso e depravado. É interessante notar como que, já na origem da palavra, há a expectativa de agência de um sujeito – é o lançar fora de uma ameaça, o próprio gesto da violência enquanto repulsa.

Biblicamente, o termo é adotado no sentido forte para designar algo repugnante, detestável e perigoso. A palavra hebraica é תועבה (to’evá) e comporta um forte sentido moral de algo que contamina a pureza do povo – portanto, está no contexto das idolatrias. A abominação não é tratada como algo de ordem individual, mas se relaciona ao aspecto coletivo, que desorganiza os preceitos comunitários ou insere algum costume estrangeiro, como no caso do livro de Gêneses, capítulo 43, versículo 32, quando a palavra aparece a primeira vez se referindo aos irmãos judeus de José que, no Egito, comeram separados dos egípcios, pois o conagraçamento com uma cultura politeísta e pagã era considerado *abominável*.

Em outro lugar, no livro de Deuteronômio (capítulo 7, versículos 25 e 26), a expressão abominação relaciona-se diretamente à prática clássica da idolatria – de adoração a deuses de ouro e prata:

25: consumirá no fogo as estátuas de seus deuses. Não procures apropriar te da prata ou do ouro aplicado nelas, para que não seja preso na armadilha, pois tudo isso é abominação para o senhor teu Deus.

26 :não introduzirás, nenhum objeto abominável em tua casa para não seres também. Tu votado ao interdito. Detesta e abomina, com extremo horror tudo isso, pois é votado ao interdito.⁶⁸

É muito sugestivo como o texto lida com o abominável: é da ordem do interdito, da proibição moral, do erro. “Detestar com extremo horror” é a expressão forte para dizer de uma

⁶⁷ De acordo com Vieira (2023) *clickbait* é uma técnica que utiliza títulos sensacionalistas e gatilhos emocionais para atrair a atenção do público, visando aumentar a taxa de cliques em anúncios, sites ou propagandas. Ao explorar a curiosidade do consumidor, ele induz o interesse em se aprofundar nos assuntos abordados, muitas vezes distorcendo a entrega do conteúdo para gerar cliques. Embora tenha origem no campo jornalístico, o *clickbait* se adaptou às demandas do mercado, sendo amplamente utilizado por influenciadores em redes sociais para aumentar a visibilidade de suas publicações.

⁶⁸ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Bíblia Sagrada: Edição CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2022.

postura de fechamento ao estranho – “não introduzirás nenhum objeto abominável em tua casa”. Curiosamente, o sentido da abominação neste excerto está atrelado à ganância e ambição financeiras, já que o problema é a fundição de estátuas de ouro e prata na fabricação de deidades pagãs. Os israelitas, sendo um grupo minoritário, demarcavam com muito vigor sua visão monoteísta sendo essa uma característica decisiva na sua diferenciação perante outros povos.

É nesta chave interpretativa que a abominação de Levítico, capítulo 18, precisa ser entendida. O texto começa com uma introdução bem evidente sobre evitar práticas de culturas rivais à hebraica: “não imiteis as práticas da terra do Egito, que habitastes, nem imiteis as práticas da terra de Canã, para onde vos conduzo, nem pratiqueis os preceitos deles” (Lv 18, 3). As normas que seguem são agrupadas sob o topônimo “Leis da Santidade”. No Antigo Testamento, a *santidade* (קֹדֶשׁ – *kodesh*) significava a separação, a eleição, a predileção – um elemento essencial na narrativa mítica do grupo social hebreu que precisava se distinguir dos povos pagãos, especialmente após o longo período de cativo na Babilônia. Tal demarcação da diferença ou separação daquele povo estava no rígido estabelecimento de outros costumes rituais e morais que preservassem a estrutura familiar tão necessária ao repovoamento do grupo.

As primeiras proibições do capítulo 18 referem-se ao incesto (versículos 6-18), à menstruação (versículo 19) e ao adultério (versículo 20) enquanto práticas que feriam o regime familiar, por não permitirem a procriação ou ainda por exporem a saúde sexual a riscos. Já o verso seguinte começa a tratar de práticas rituais ligadas à sexualidade, muito comuns entre as culturas circunvizinhas de Israel no contexto pós-exílio babilônico (Assis, 2006, p. 20). Uma das práticas comuns em rituais pagãos, especialmente no culto do deus fenício Moloc (*ibid.*), era a penetração anal entre homens – daí a expressão “com homem não te deitarás *como se fosse mulher*” em que os exegetas entendem como forma de salientar a penetração – e também a zoofilia.

Existe uma convergência e um consenso estabelecido nos esforços de teólogos contemporâneos⁶⁹, tanto evangélicos quanto católicos, em reler que Levítico, capítulo 18,

⁶⁹A pesquisa de Dallmer (2006), por exemplo, oferece uma análise inovadora do conceito de homossexualidade nos versículos de Levítico 18,22 e 20,13. Investigando evidências históricas de relacionamentos homossexuais em períodos como o século X a.C., o estudo destaca a ausência de uma compreensão moderna de homossexualidade nos textos antigos. A contextualização desses versículos dentro do “Código de Santidade” revela a preocupação do autor em preservar a identidade e a cultura judaicas pós-exílio babilônico. A análise exegética sugere que a proibição mencionada se refere principalmente a práticas sexuais específicas e à manutenção da ordem patriarcal, sem abordar diretamente a orientação sexual. Dessa forma, a pesquisa desafia interpretações tradicionais e busca estimular discussões acadêmicas e religiosas sobre o tema, destacando a falta de fundamentação bíblica para reprimir a expressão livre das relações homossexuais modernas. Conferir ainda: Assis, 2006; Douglas, 1999; Walsh, 2001)

versículo 22 e capítulo 20, versículo 13 está relacionado ao uso recente de tais textos como justificadores do combate ideológico contra a diversidade sexual e de gênero. Nesse caso, os teólogos buscam caracterizar o contexto histórico de Levítico como um atenuante importante, já que aquele contexto não existe hoje mais. Também argumentam que outras proibições de Levítico são tranquilamente relativizadas, como comer certos tipos de carne de algumas aves e de porco, que foram escritas no contexto das restrições rituais idolátricas. Por fim, os teólogos arguem que, ainda que haja uma proibição à penetração anal entre homens, essa se dá num contexto de forte violência sexual (estupro), que era uma prática pagã que vilipendiava a masculinidade, não se tratando de uma abominação da homoeroticidade moderna.

Apesar dessa interpretação estar consolidada no âmbito da teologia, o uso emocional do texto de Levítico para condenar as pessoas LGBTQIA+, por meio do acionamento do medo envolvendo a palavra “abominação”, é ainda bastante presente, sobretudo no meio evangélico neopentecostal, onde cerca de 85% dos pastores não possuem formação teológica e exercem seu ministério a partir de uma leitura própria das escrituras⁷⁰, sendo que, quando fazem um curso, esse não é reconhecido pelo MEC. A má qualidade da formação do pastorado brasileiro reflete-se no uso recorrente de artimanhas retóricas, como a que vimos quando se falava da vociferação. Dizer que uma pessoa *transsexual* ou uma pessoa *gay* é uma abominação aos olhos de Deus é solicitar sentimentos hostis que engendram ódio – a soberba, pois o abominável é necessariamente inferior do ponto de vista moral e social; o asco, pois a abominação está atrelada a uma noção de contaminação.

O uso moral descontextualizado da palavra abominação para se referir à diversidade sexual e de gênero coloca a homossexualidade no rol de práticas socialmente reprováveis, como atesta a publicação do perfil @sitepheeno (figura 11), que traz a fotografia do bispo evangélico Edir Macedo trajando um terno escuro e gravata, com um manto bordado e com franjas sob os ombros e o braço. Macedo está falando e gesticulando com os braços abertos. A chamada da postagem diz: “Edir Macedo compara homossexuais a ladrões em mensagem transmitida na noite de Natal pela Record TV”. A legenda da postagem diz:

Neste sábado (24/12), véspera de Natal, o líder da Igreja Universal do Reino de Deus e dono da Record TV, Edir Macedo comparou pessoas LGBTQIA+ a bandidos. A afirmação homofóbica foi feita em uma transmissão ao vivo pela emissora do religioso.



⁷⁰ Maioria dos pastores formados em teologia no país não possuem reconhecimento do MEC de acordo com reportagem do site da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. (ver em <http://portal.metodista.br/nedh/fateo/noticias/maioria-dos-pastores-formados-em-teologia-no-pais-nao-possuem-reconhecimento-do-mec>).

Em sua pregação, Edir afirma que gays, lésbicas e bandidos seriam pessoas que nasceram boas, mas que foram corrompidas pelo mundo. “Você não nasceu mau. Ninguém nasce mau. Ninguém nasce ladrão, ninguém nasce bandido, ninguém homossexual ou lésbica...ninguém nasce mau”, disse o religioso. “Ninguém nasce mau, todo mundo nasce perfeito com a sua inocência, porém, o mundo faz das pessoas aquilo que elas são quando elas aderem ao mundo”, completa ele.



Vale ressaltar que o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu, em 2019, que casos de homofobia e transfobia se aplicavam na lei que trata do racismo, fazendo, assim, com que a homofobia seja considerada crime. Como prevê o artigo 20 da Lei do Racismo, a pena para este crime é de um a três anos de reclusão, podendo chegar a cinco anos se houver divulgação do ato homofóbico em meios de comunicação, como redes sociais, e multa para quem cometer essa conduta. #Pheeno (👤 : Reprodução)

Figura 11 – Edir Macedo compara homossexuais a ladrões



Fonte: Site Pheeno, Instagram.

No âmbito da *visualidade*, a postagem apresenta o bispo Macedo como alguém investido de autoridade. O neopentecostalismo, corrente na qual se insere a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), da qual Macedo é líder, retoma de modo inusitado aspectos da estética judaica⁷¹ que conferem autoridade rabínica ao pregador – o manto ao modo de um *talit* que indica autoridade e separação e o *kipah*, o gorro judaico que implica o pertencimento a Deus. No entanto, estes elementos se somam ao traje típico dos evangélicos brasileiros – o terno e a

⁷¹ Topel enxerga nesta postura estética traços do milenarismo escatológico que é marca fundamental da teologia neopentecostal. (Topel, 1970). Também Lacerda relaciona este “sionismo” evangélico a aspectos políticos de construção da narrativa neoconservadora apoiada pela nova direita brasileira (Lacerda, 2019)

gravata – indumentárias também do mundo corporativo que dialogam bem com a Teologia da Prosperidade que a IURD propala.

Na postagem, o texto destaca a comparação feita pelo religioso dos homossexuais aos ladrões durante um discurso solene, na noite de Natal, e que foi transmitido ao vivo pelo canal do bispo, a Rede Record. Vale dizer que o Natal é uma festa particularmente difícil para as pessoas LGBTQIA+. Muitas são violentadas nos encontros de família, com falas desastrosas e odiosas de parentes. Outras sequer vivenciam o Natal em família por terem sido excluídos e expulsos do convívio. A postagem, feita em 26 de dezembro, um dia depois do Natal, foi visualizada por muitos LGBTQIA+ que ainda estavam passando o feriado com familiares. Possivelmente, muitos usuários do Instagram – inclusive eu – que viram a postagem naqueles dias se identificaram com o posicionamento homofóbico de Macedo. E mais que isso: o conteúdo da fala de Macedo, travestido de um apelo à conversão face à misericórdia divina, é aparentemente adocicado, mas ainda pertence ao universo da “abominação” porque moraliza a sexualidade ao lado de um crime – roubar.

Além disso, a fala homofóbica de Macedo reforça, sob a perspectiva do *olhar*, a moralização da homossexualidade. Ao afirmar que “ninguém nasce mau”, Macedo se vale de um enquadramento muito comum nas falas homofóbicas que tem duplo significado: primeiro de associar a homossexualidade a algo ruim e moralmente reprovável; segundo de insinuar que se trata de uma escolha livre do sujeito. Roubar e ser gay ou lésbica habitam o mesmo patamar: escolhe-se roubar, escolhe-se amar uma pessoa do mesmo sexo. Ambas as situações seriam abomináveis porque, afinal, são escolhas de um mau caminho – são o caminho do *mal*. No entanto, as escolhas da pessoa, influenciadas pelo mundo, são o que ferem essa inocência – a perfeição do sujeito se macula na medida em que adere às sugestões humanas.

É interessante como subjaz à fala de Macedo a ideia veterotestamentária de “santidade” presente em Levítico. O cristianismo de Macedo pressupõe uma ruptura, uma separação, do mundo – abominável e mau em si – e uma superioridade moral (soberba) capaz de superá-lo. Seriam as formas de se evitar a contaminação, de sustentar a “inocência” e a “perfeição”. Fato é que a permanência do sujeito no erro, a insistência em ser bandido, ladrão, gay ou lésbica acionam o *imaginário* da violência corretiva – um mal necessário para se fazer a justiça. Se gays e lésbicas estão na mesma classe dos bandidos e ladrões, a máxima “bandido bom é bandido morto”, tão difundida no idealismo punitivista (Lacerda, 2019) da nova direita, poderia ser aplicada – “gay bom, é gay morto. Lésbica boa, é lésbica morta”. Tanto que, o ex-presidente

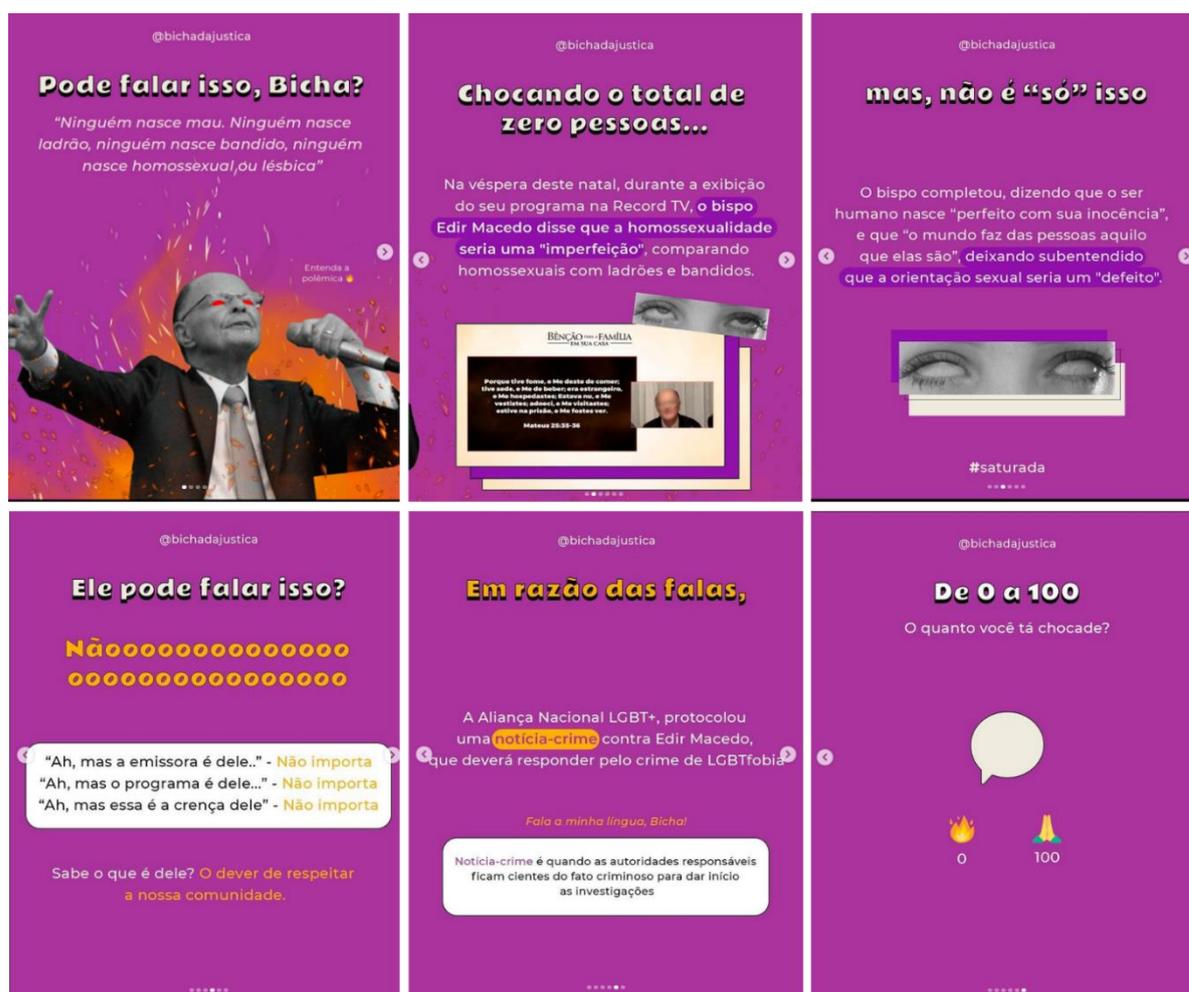
da República, Jair Bolsonaro, ecoou certa vez, repetindo citacionalmente algo muito usual nas famílias tradicionais brasileiras, que preferia ter um filho morto a um filho gay.

Mas, efetivamente, o ódio sempre é uma estratégia passível de falhas. Como a própria Butler assegurou, a tática de se estabelecer fronteiras com a alteridade para se afirmar a identidade é frágil, especialmente porque a abjeção da qual o outro é alvo provém de uma ação de expulsar, expelir, descartar como excremento. Butler (2019, p. 230) explica que “parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece”. Se a identidade é afirmada a partir de uma fronteira de abjeção delineada para fora do sujeito, vale afirmar que essa fronteira do outro é, também, os “primeiros contornos do sujeito”.

A Fronteira do corpo, assim como a distinção entre interno e externo, se estabelece mediante a ejeção e a trans, valorização de algo que era originalmente parte da identidade em uma alteridade conspurcada. [...] Para entender o sexismo, homofobia, racismo, O repúdio de corpos em função de seu sexo, sexualidade e/ou cor é uma “expulsão” seguida por uma repulsa que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo, raça, sexualidade. (*idem*).

A operação de repulsa consolida a identidade pela produção do outro. A partir daí, tanto a soberba, quanto o asco e o ódio se tornam mecanismos sempre acionáveis para demarcar tal fronteira sempre que ela se mostrar tênue. Mas tal fronteira é sempre tênue, não importa o quanto se odeie. Por isso, as afirmações de ódio sempre se baseiam numa certeza sobre o outro sustentada na força emocional mais que em um argumento – essa ilusão de estabilidade da fronteira entre o eu soberano e o outro ameaçador é uma falácia e o odiador, se não tem consciência disso, ao menos pressente. Vejamos o caso de uma outra postagem, desta vez do perfil @bichadajustica, que aborda o mesmo episódio sob outra perspectiva e com um acento maior na denúncia da fala homofóbica de Macedo.

Figura 12 – “Ele pode falar isso?”



Fonte: Bicha da Justiça, Instagram.

A postagem em formato carrossel tem 6 quadros. Todos são feitos sobre um fundo roxo. Na primeira imagem, a chamada “Pode falar isso, Bicha?” vem acompanhada da citação direta da fala do bispo Edir Macedo – “ninguém nasce mau. Ninguém nasce ladrão, ninguém nasce bandido, ninguém nasce homossexual ou lésbica”. Há uma fotomontagem do bispo Edir Macedo fazendo uma pregação, segurando o microfone em uma das mãos e, na outra, fazendo sua costumeira gesticulação com os braços e mãos abertas. Há um fogo em torno do bispo, insinuando uma presença infernal ou diabólica, de acordo com a semiótica tradicional do inferno. Os olhos recortados dão lugar a um olhar também vermelho, reforçando o aspecto diabólico que se pretende associar à figura do líder. Nas outras postagens, alguns elementos reforçam o aspecto recorrente do discurso de Macedo – tão repetido que não convence – como os olhos revirados em sinal de impaciência. O texto transcrito abaixo é desenvolvido nas demais imagens do carrossel.

[imagem 2] Chocando o total de zero pessoas... Na véspera deste Natal, durante a exibição do seu programa na Record TV, o bispo Edir Macedo disse que a homossexualidade seria “imperfeição” comparando homossexuais com ladrões e bandidos.

[imagem 3] Mas não é só isso. O bispo completou dizendo que o ser humano nasce perfeito, com sua Inocência e que o mundo faz das pessoas aquilo que elas são, deixando subtendido que a orientação sexual seria um defeito. #saturada.

[imagem 4] Ele pode falar isso? Nãoooooooooooooooooooooooooooooooooooooo. Ah, mas a emissora é dele... – não importa. Ah, mas o programa é dele... – não importa. Ah, mas essa é a crença dele – não importa. Sabe o que é dele? O dever de respeitar a nossa comunidade.

[imagem 5] Em razão das falas, a Aliança nacional LGBT protocolou uma notícia crime contra Edir Macedo, que deverá responder pelo crime de LGBT fobia.

Como se vê, a abordagem do perfil @bichadajustica difere da abordagem do perfil @sitepheeno, não só porque denuncia – o que @sitepheeno faz de maneira indireta – mas porque fundamenta a denúncia combatendo um dos principais argumentos que é a “liberdade de expressão”. A legenda da postagem ataca frontalmente a fala de Macedo como também destaca o fato de que não se trata de uma atitude nova do religioso:

Mais uma vez lgbtfobia mascarada de crenças religiosas 🧡

Eu não sei vocês, mas eu nasci muito Bicha 🏳️‍🌈

Arrasta pro lado pra entender sobre a polêmica envolvendo, MAIS UMA VEZ o Edir Macedo e seu "sutil" preconceito.

E aí, 🧡 ou 🙏 ?

#edirmacedo #recordtv #lgbtfobia #crime #noticiacrime #direitolgbt #lesbofobia #polemica #religiao #opinioao

Como o perfil menciona, a atribuição da homossexualidade como um defeito moral, ainda que sutil, reforça a ideia coletiva de que a diversidade sexual é fruto de uma escolha e, portanto, corrigível. Além da violência que essa fala comporta contra os LGBTQIA+, ela é produtora de uma mentalidade que, sutilmente, se acopla no senso comum e justifica outras tantas violências. A aparente misericórdia de Macedo que se soma a da cantora Bruna Carla esconde a homofobia que está em relegar as vidas homossexuais ao campo da abominação. A denúncia e a judicialização trazidas na postagem de @bichadajustica demonstram que tal sutileza talvez não seja tão sutil e, na medida em que cresce a consciência de que afetos de desprezo e soberba são odiosos, a mobilização social contra tais discursos também acontece.

Como se vê, a difusão da ideia da abominação, enquanto tática emocional de transferência de uma sobrecarga moral para as vidas LGBTQIA+, é ambígua: por um lado funciona dentro de um contexto em que a palavra “abominar” significa uma ação determinante de exclusão daquilo que contamina. Por outro, a abominação, sem deixar de carregar seu tom pejorativo, suscita denúncia. Em ambos os casos, porém, abominar continua sendo uma maneira

de dizer que a homossexualidade ou a transexualidade é algo errado e suscita medo e, como dissemos, o medo do outro é uma forma de se justificar a violência desferida contra ele.

4.4. O sacrilégio

Na cena textual do discurso de ódio religioso, é muito presente a ideia de como as pessoas LGBTQIA+ são relegadas a um lugar profano e muito distante do sagrado. Esse alijamento se estabelece, juntamente com a noção de abominação, na ideia de sacrilégio e blasfêmia. Se o ódio se materializa em textualidades e expressões afetivamente hostis, direcioná-lo sob a forma da denúncia do sacrilégio parece um ódio justo. Examinemos dois casos.

O primeiro é o episódio em que uma modelo transexual chamada Eloá Rodrigues, ao disputar o prêmio Miss International Queen 2022, se veste de Nossa Senhora Aparecida com o objetivo de homenagear as tradições e cultura brasileiras. Daí seguem-se duas postagens nas quais é possível identificar os limites tênues entre o sagrado e o profano, liberdade de expressão e desrespeito, e como a subversão desse limite pode justificar o ódio e até mesmo motivá-lo. A primeira postagem vem do perfil @centro.santoinacio – uma página do Instagram que se define como uma Organização religiosa e como “Centro paulista de formação e ação católica”. Na descrição do perfil, há a saudação do catolicismo tradicionalista “*Ad Majorem Dei Gloriam*” (“para a maior glória de Deus”, em tradução livre), que sinaliza a qual vertente do catolicismo eles pertencem, a saber, à mais tradicional e reacionária que se opõe radicalmente a todas as iniciativas de modernização da Igreja Católica ocorridas desde os anos 1950.

A postagem (figura 13) do perfil @centro.santoinacio traz um carrossel com três imagens. Na primeira, a fotografia da modelo transexual Eloá Rodrigues vestida com a roupa de Nossa Senhora Aparecida. Um box vermelho de destaque com a palavra “ABSURDO” em caixa alta é colocado bem ao centro da imagem. A chamada que vem logo abaixo em caixa alta diz: “*Modelo trans faz sacrilégio com a imagem de nossa senhora Aparecida*”. Na segunda imagem da série, outro ângulo da modelo aparece com um grande X sobre seu corpo. O texto que vem abaixo diz:

natural de São Gonçalo RJ, Eloá Rodrigues, é o Brasil no Miss International Queen 2022, considerado o Miss Universo Trans. Ela “homenageou” Nossa Senhora Aparecida. Modelo veste traje de nossa senhora no Miss Universo trans: padroeira”.

A terceira imagem é o vídeo em que Eloá diz seu nome e o país que representa e desfila com o manto azul da padroeira do Brasil.

Figura 13 – Eloá Rodrigues como Nossa Senhora Aparecida 1



Fonte: Centro Santo Inácio, Instagram.

É importante destacar de antemão que, nessa postagem, lidamos com um perfil ideologicamente alinhado ao catolicismo tradicional e, portanto, suas postagens giram em torno de um tipo de discurso afirmativo e apologético-combativo. Aqui não tratamos de um perfil voltado ao público LGBTQIA+ como os que até então temos analisado, mas de uma página destinada a católicos ultraconservadores, em geral oriundos de movimentos eclesiais novos que tentam resgatar práticas do catolicismo clássico⁷². Logo, estamos lidando com o discurso de ódio *in form*.

⁷² O estudo conduzido por Almeida, Silva e Souza (2023) explora a dinâmica entre o conservadorismo, a teologia do Concílio Vaticano II e a recepção dessa teologia pelos movimentos carismáticos católicos neoconservadores no Brasil. Conclui-se que o Concílio Vaticano II ainda enfrenta resistência por parte de certos setores da Igreja, resultando em uma redução da sua proposta de diálogo e abertura para uma mentalidade sectária. Essa resistência, embora represente um desafio para a originalidade cristã no cenário contemporâneo, não impede que haja uma profunda recepção e aplicação do Concílio em experiências laicais mais abertas ao diálogo e à aceitação da história. O estudo destaca a importância de uma teologia da recepção que reconheça a relevância do Concílio Vaticano II na história da Igreja e busque uma fidelidade criativa às suas propostas, especialmente por meio de uma pastoral comprometida com a história e os marginalizados. O magistério do Papa Francisco é visto como um caminho promissor para revitalizar os valores teológicos do Concílio e promover uma Igreja mais inclusiva e servidora.

Feita essa observação, vale analisar como as imagens e os textos se relacionam na composição do carrossel sob a perspectiva da *visualidade*. A imagem em primeiro plano da modelo vestida de Nossa Senhora chama a atenção porque ressalta sua beleza em contraste com a chamada para o “ABSURDO!”, no quadro velho. O primeiro quadro acusa a modelo de fazer sacrilégio com a imagem da padroeira, ao passo que no segundo é colocado um X, também vermelho, em sinal de proibição ou erro. Curiosamente, o X cobre também os seios de Eloá, que sorri discretamente enquanto desfila de mãos postas. Nesse quadro, salta aos olhos as aspas usadas para ironizar a atitude da modelo de “homenagear”. Certamente, para o perfil @centro.santoinacio, não há uma homenagem, mas objetivamente um pecado de sacrilégio. O terceiro quadro traz o vídeo do desfile com a chamada: “ASSISTA AO ABSURDO!” em caixa alta e em vermelho. O vídeo traz a modelo se anunciando e depois desfilando ao som de uma música típica, com atabaques e pandeiros, de sonoridade muito próxima àquela praticada nos cultos das religiões afro-brasileiras. A modelo ingressa segurando o manto e quando posa, ao fim da passarela, une as mãos por alguns momentos como se estivesse em oração.

O grande “absurdo” desse fato, agora pensando em como a postagem direciona o *olhar*, é claramente comunicado na legenda (com grifos nossos):

MAIS UM ATAQUE A FÉ CATÓLICA.

No evento chamando "Miss International Queen 2022", um **homem que se veste de mulher** cometeu uma **ofensa contra a Imagem de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil, chamando o ato horrendo de "homenagem"**.

Colocar a imagem de Nossa Senhora no meio de um **evento que promove a promiscuidade e o pecado, principalmente o pecado de homossexualismo**, que **brada aos céus por vingança, é um sacrilégio gritante! Nossa Senhora não está em nenhum lugar onde seu Divino Filho é ofendido!**

Esperamos que a @cnbnacional faça uma nota de repúdio frente a essa ofensa a Nossa Senhora Aparecida. Nós, como católicos, não podemos ficar indiferentes a isso.

É por causa da omissão dos bons que as blasfêmias se multiplicam cada vez mais. Tendo consciência da necessidade da reação Católica, faremos no próximo domingo, às 11h da manhã, um terço público em desagravo com o @institutopco na praça em frente a Paróquia Nossa Senhora Aparecida, em Moema – São Paulo - SP.

Não deixe de participar desse **desagravo**.

Endereço: Praça Nossa Sra. Aparecida, s/n - Moema, São Paulo - SP, 04075-010

(ao lado do metrô Moema da linha 5 Lilás)

Viva Cristo Rei!

Dentre as camadas de significado nessa textualidade, destacamos a acusação do “ataque à fé”, já que a intencionalidade da modelo é totalmente ignorada, afinal, como um homem vestido de mulher, desonrando a ordem natural, num evento declaradamente pecaminoso e depravado, poderá homenagear a puríssima mãe de Deus? Blasfêmia! Sacrilégio! Mas tais

acusações, como se vê, repousam num conjunto de enquadramentos que, numa visada butleriana, pode-se afirmar, direcionam a inteligibilidade da questão.

O primeiro deles é a de que um corpo subalternizado como o de uma pessoa trans e negra é um corpo vil, criminoso e pecador. As expressões “pecado do homossexualismo” e “brada aos céus por vingança” sugerem que o blasfemo e o sacrílego ofenderam diretamente a Deus e, portanto, não há o que se possa fazer com eles a não ser odiá-los. O ato é horrendo e expulsa Deus da situação – “Nossa Senhora não está em nenhum lugar onde seu Divino Filho é ofendido!” É preciso, então, defender a honra de Deus, ou melhor, desagrá-la – como é o termo presente na *call to action* ao fim da legenda.

Outro enquadramento que se pode identificar é o de que de um “homem que se veste de mulher” não se pode esperar mais do que uma ofensa a Deus. A este, resta a vingança que brada aos céus. Nesse enquadramento, a proliferação das blasfêmias se relaciona à inércia dos bons que não reagem, de maneira que fica subentendido que quaisquer atitudes, mesmo que violentas e igualmente “horrendas”, para conter uma blasfêmia são aceitáveis e mesmo necessárias. A existência desse sujeito blasfemo e sacrílego é um desafio objetivo e claro à ordem sagrada das coisas – ele dessacraliza a imagem de Nossa Senhora agindo como um iconoclasta às avessas que, ao invés de destruir a imagem quebrando-a, a reinterpreta quebrando não sua materialidade, mas sua simbologia.

Precisamente nesse ponto onde aprofundamos o *imaginário* em torno da ideia da blasfêmia que, como explica Miklos (2012, p. 4), está ancorada num tipo de ofensa à reputação de Deus e vem, etimologicamente,

do latim eclesiástico (blasphemia), sendo que este possui uma origem grega (blaptein = ferir, danificar; pHEME = reputação), e pode ser usada em diversas situações. Seria um termo de mau augúrio, de desrespeito tanto a um homem (sobretudo aos que exercem um determinado poder) quanto a um Deus e tudo que está em seu entorno.

Ao sentido da palavra blasfêmia, que aparece na legenda, soma-se o de sacrilégio, que está na primeira imagem do carrossel. Sacrilégio, por sua vez, vem etimologicamente da junção, em latim, dos termos *sacrum*, que significa sagrado e está mais relacionado aos objetos de um templo destinados ao culto, e *legere*, que é um verbo polissêmico e significa recolher, tomar, juntar. No caso, o *sacrilegium* seria a apropriação indébita – roubo, furto – de algo sagrado. Simbolicamente, transpõe-se a ideia da apropriação: o sacrílego é aquele que toma um objeto sagrado para dar-lhe um sentido ofensivo.

Sob essa perspectiva, vale retomar o estudo de Miklos, que percorreu as tradições filosóficas que estudaram a blasfêmia como um método artístico. O uso crítico de elementos simbólicos religiosos cujo significado esteja consolidado na tradição e na história tem sido um recurso frequente, sobretudo na arte contemporânea, levantando o debate sobre os limites da arte numa sociedade regida por princípios democráticos. Miklos elabora uma tipologia das blasfêmias a partir de dois vieses: uma blasfêmia política, preocupada em usar da arte para criticar as fragilidades das instituições religiosas, especialmente a Igreja Católica que se beneficia dos poderes políticos e econômicos para se manter no *status quo* das sociedades ocidentais; e uma blasfêmia transgressiva que “não é necessariamente uma crítica, mas faz referência a símbolos sagrados a fim de dessacralizá-los ou colocá-los no limite entre o sagrado e o profano, transgredindo algum interdito de uma determinada religião” (Miklos, 2012, p. 7). Interessa-nos que, na leitura feita por @centro.santoinacio, há um enquadramento imediato no segundo tipo de maneira, que o ato sacrílego é, no fundo, um desafio lançado às normas da religião.

Contudo, Miklos faz questão de salientar que a blasfêmia é um construto ideológico-cultural baseado numa relação legitimada por uma autoridade, em geral, a Igreja, e, portanto, quando surge, já o faz num contexto de julgamento: há um acusado e um acusador e o ponto de mediação entre esses é a sociedade que, frequentemente, pende a defender a causa do acusador. O julgamento do sacrílego, em geral, vem acompanhado de sua punição que, normalmente, é o banimento.

O ódio ao sacrílego é justificável, pois ele desafia os interditos que protegem o sagrado que, enquanto produção humana, é uma realidade que “posa” metafisicamente como real, mas não passa de uma realidade artificial e simbólica. O sagrado orbita a zona do significado atribuído e, como nos recorda Bakhtin, todo significado é atribuído, pois vem de uma construção ideológica, isto é, vem de um construto sócio-histórico-materialmente produzido. De tal maneira, a relação signo-ideologia que para Bakhtin (1992, p. 29) é indissociável – “tudo que é ideológico é um signo. Sem signos não existe ideologia” – é perturbada pela blasfêmia que opera fora da função reflexa do signo (representar realidades ideologicamente estáveis) para operar na função refratária.

O sacrilégio é um tipo de refração ideológica do signo sagrado na medida em que deforma o significante e, por conseguinte, o seu significado. Bakhtin, no entanto, atenta para o fato de que reflexo e refração são duas dimensões do signo, sempre presentes. O que o sacrílego

faz é desmascarar a primazia da função reflexa e evidenciar a refração. Por isso, sacrilégio e blasfêmia suscitam tantas paixões, pois de alguma forma o religioso que se incomoda visceralmente com a homenagem da miss transexual apenas expõe algo implícito à imagem de Maria – toda sacralização em torno da mãe de Deus é sabidamente, em nível mais ou menos consciente, uma construção ideológica, localizada socialmente e que só faz sentido em determinados contextos, ainda que se queira universalizá-la como uma verdade metafísica. Dizendo de outro modo, o religioso se incomoda não com a representação em si da transexual, mas com o fato de que tal representação se abre para outros significados refratários com os quais ele não deseja ter de lidar.

Justamente pela característica ideológica do signo, a discussão feita na postagem deixa o âmbito da linguagem teológica para adentrar a seara sociopolítica. E o faz de maneira afetiva, visceral, emocional. A Igreja Católica, que outrora era a autoridade inquisidora, nas sociedades democráticas se vitimiza como “a ofendida” e, empregando o discurso da cristofobia, vale-se do art. 208 do Código Penal Brasileiro:

Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; **vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:**

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência. (BRASIL, 1940. Grifos nossos).

O vilipêndio é entendido, juridicamente, como tratar como vil, indigno ou desprezar o objeto de culto. No caso, a acusação de blasfêmia da modelo transexual faz pensar se o vilipêndio é identificado porque, na concepção dos cristãos, um corpo transexual é por si indigno e vil e objetivamente desprezível.

Figura 14 – Eloá Rodrigues como Nossa Senhora Aparecida 2



Fonte: Site Pheeno, Instagram.

E tal concepção rígida de que o sagrado precisa defender-se do profano não pertence apenas aos religiosos. Numa postagem do perfil @sitepheeno que trata da mesma situação (figura 14), seguidores LGBTQIA+ do perfil também se mostram indignados com a postura da mulher. Entre muitos elogios à coragem de Eloá de escolher um símbolo religioso tão carregado de história e sentido para os brasileiros, há muitas críticas acerca do uso “descontextualizado” do símbolo religioso vindas, naturalmente, de pessoas não seguidoras (e que possivelmente chegaram ao post por meio do ativismo de algum influenciador conservador), mas também de pessoas LGBTQIA+ que consomem o conteúdo do perfil. Alguns destes comentários, destacamos abaixo:

Depois quer exigir respeito, sem dar o respeito! Depois os católicos vai começar a falar seu ponto de vista,e vcs vai achar que é homofobia! **Respeitando o espaço do outro conseguimos o nosso respeito, mas desse jeito só vamos conseguir mais ódio!**

A PRETA É MUITO BELA, UMA FORTE CANDIDATA, MAIS NÃO GOSTO QUANDO MISTURA RELIGIÃO CATÓLICA E CRISTINA NESSAS COISA DE CARNAVAL E CONCURSO .

Péssima ideia de representar o Brasil BR por isso que nao nos respeita lutamos tanto pra acabar com o preconceito e já vem e vem com a falta de respeito com religião Moda e religião não combina

Pq as gays **sempre querem se afirmar ou causar expondo religiosidade nas suas causas de gosto muito duvidoso**. Faz com q os **fanáticos religiosos tenha cada vez mais ódio e ojeriza a classe LBGTQI+**. Não faz sentido usar dogmas de qlqr religião para receber views nas redes sociais. Acho uma escolha desnecessária sem nenhuma inteligência ou informação. 👉👉👉👉👉👉👉👉

Achei um **tamanho desrespeito**, acho um absurdo

Gente tem que ter muita noção, tipo, por mais que eu não creia na Aparecida, **usou a roupa de uma forma muito vulgar, porque tem pessoas que tem fé nessa imagem, e dá pra ver que a roupa mostra muito a região dos seios**. Não to sendo preconceituosa, antes que falem alguma coisa. Eu só não concordo usar uma imagem religiosa

Patético!!!! Vamos deixar a religião d lado, isso é falta de respeito

Os comentários dão a entender que a responsabilidade pela LGBTfobia vem de comportamentos desrespeitosos das próprias pessoas LGBTQIA+. Os argumentos de que sexualidade e religião não se misturam, o uso de símbolos religiosos por LGBTQIA+ é somente com o intuito de polemizar, a roupa vulgar da modelo desrespeita o pudor cristão sobre o corpo, quando repetidos pelas próprias pessoas LGBTQIA+ vítimas de tanto preconceito religioso, são indícios da dificuldade de refratar o signo e que apenas reiteram a visão tradicional do sagrado. Talvez porque o ideário cristão moldou a cultura brasileira de maneira abrangente, talvez porque a reiteração da norma necessite de oprimidos que a repitam, talvez porque haja uma ficção em torno do objeto sagrado que não se desfaz nem mesmo com a dureza da realidade.

Na etimologia de *sacrilegium*, *legere* também significa “ler”. A leitura do sagrado cristão é sempre orientada pela instituição eclesiástica. Ousar lê-lo sem as gramáticas religiosas é sempre algo que confronta e desperta estranhamento. O estranhamento, por revelar a alteridade, é combatido. Levinas, contudo, faz uma crítica ácida à sacralização. Em *Do sagrado ao santo*, o filósofo relê textos judaicos da Torá e da Mishná e propõe um exercício talmúdico que identifica o Sagrado à feitiçaria, destacando a sua capacidade de encantar o pensamento fazendo-nos muito ocupados com um mundo objetual de aparências enquanto nos esquecemos daquilo que realmente santo – o Outro e sua infinita alteridade. Sob essa perspectiva, o sacrilégio talvez desperte tanto o ódio e se coloque como uma justa causa porque nos desinstala de nossa ilusão e nos confere um senso de realidade. A Santíssima Virgem Maria não é uma mulher intocada, mas uma mulher – um arquétipo se encarna no corpo ultrajado e sofrido das mulheres. Vê-la encarnada é escândalo para aqueles que se beneficiam da cisheteronormatividade e do machismo. A acusação de sacrilégio e blasfêmia é um modo afetivo e emocional de direcionar o ódio – misógino, transfóbico, homofóbico – que, no fundo, é uma proteção dos próprios privilégios. A verdadeira ofensa, no entanto, não é contra o símbolo

sagrado, mas contra a santidade que é o Outro; não parte do acusado de sacrilégio, mas do acusador. Sob a perspectiva levinasiana, a verdadeira ofensa não é o vilipêndio – é o assassinato.

4.5. Conclusões parciais

A montagem da primeira cena textual do ódio permitiu-nos entrever como, nas textualidades do Instagram, a mobilização de um afeto odioso passa pela construção de categorias semióticas nem sempre perceptíveis que enquadram e categorizam as vidas LGBTQIA+, a saber:

- a) O medo é o performativo do ódio: nas figuras do inferno e do diabo, as pessoas LGBTQIA+ são facilmente reconhecidas como ameaças e, portanto, temidas e exorcizadas. Vociferar contra elas é instaurar uma linguagem absoluta que, aparentemente, protege o cristão do mal.
- b) Já a abominação é a linguagem emocional do ódio: endossando a soberba e o asco, constrói as pessoas LGBTQIA+ como abomináveis e alimenta uma repulsa visceral, individual e coletiva sob o pretexto de uma pureza moral – uma sociedade descontaminada, higiênica.
- c) O sacrilégio é o figurino de justiça que reveste o ódio: para defender o sagrado de qualquer instabilidade, a violência contra o outro e sua alteridade é autorizada, ainda que lhe custe a vida.

Como vimos, a montagem dessa cena evidencia que a construção da verdade do ódio passa pela construção da veracidade do ódio, ou seja, a partir da manipulação de sentimentos e emoções, é possível comprovar dentro de um sistema de crenças que as pessoas LGBTQIA+ são realmente diabólicas, malignas, abomináveis e sacrílegas. Ao conformar uma crença baseada numa verdade forjada, a violência contra essas pessoas nessa cosmovisão passa a ser legítima e, em certa medida, benéfica. Mas basta o acionamento de um sentimento hostil? Na próxima cena, analisaremos como aportes metafísicos e epistemológicos contribuem para a fixação da crença pelo método de autoridade.

5. PÂNICO MORAL E FANTASMAGORIZAÇÃO: A “IDEOLOGIA DE GÊNERO” E A IDOLATRIA DO GÊNESIS

O ódio ao outro é um construto social que só sobrevive graças à sua dimensão metafísica (Kolnai, 2013), ou seja, à sua possibilidade de se sustentar independentemente da presença concreta do odiado. Fundamenta-se a repulsa ao outro numa base não só sentimental, mas também racional, o que significa que o ódio é ideologia e é, em última análise, um modo de conhecer a realidade, ainda que de maneira enviesada. Contemporaneamente, é possível observar como a construção simbólica do ódio é uma etapa necessária para sua consolidação como prática social. Isso garante seu endereçamento e sua efetividade e, portanto, compõe a performatividade da violência que engendra, fazendo com que ela alcance dimensões mais profundas da vida, ligadas à significação existencial de quem odeia.

Falamos, portanto, de uma matriz epistemológico-metafísica que consiste no conjunto de teorias e práticas discursivas, sejam elas filosóficas, jurídicas ou, no caso de nossa pesquisa, também teológicas, que fundamentam o ódio, fazendo-o entrar numa rede de sentido na qual odiar é parte fundante da experiência subjetiva. Por isso, falamos de uma metafísica do ódio, porquanto todos esses constructos intelectuais e discursivos visam a garantir uma existência autônoma da alteridade, isolada de contextos e da história, sendo facilmente identificada e permitindo um ataque mais direcionado. Igualmente, fala-se de uma epistemologia do ódio, de um tipo de comando intelectual que oferece uma leitura de mundo suficiente para encarar o outro como inimigo ou como ameaça e a vida social como um campo de batalhas.

Estas construções metafísicas e epistemológicas não são simplórias, mas bastante sofisticadas. Como se verá a seguir, partem da construção de um argumento basilar de que a diversidade sexual e de gênero consiste num desvio da natureza que ameaça a continuidade da espécie humana. Somam-se ao argumento biológico outros tantos oriundos de hermenêuticas bíblicas fundamentalistas, que surgem como necroteologias ou necrorreligião – delimitando quais vidas, sob a ótica soterológica, merecerão ser salvas do fogo eterno.

A cena textual que apresentaremos a seguir busca lançar luzes sobre o fato de que, no discurso de ódio comunicado no Instagram, mesmo em posição de denúncia, subjaz a busca por uma coerência interna às práticas de ódio que as vincularia a um tipo de justificativa – obviamente não justa – mas que as explica desde uma cosmovisão. A explicação, entretanto, não anula o mal social que a LGBTfobia representa no Brasil, mas a situa no bojo de contextos religiosos trans-históricos e não extemporâneos, revelando que o ódio se enraíza

espiritualmente como um tipo de chave de leitura da realidade – um *Zeitgeist* localizado ou uma ontologia regional. Sem esta explicação que revela a racionalidade ardilosa por detrás do ódio fica difícil compreender as textualidades, pois bastaríamos polarizar odiadores e odiados. Para além disso, odiar é uma resposta, por vezes consciente e deliberada, e uma estratégia social dentro de determinadas finalidades coletivas, como exploraremos a seguir.

5.1. Pânico moral: protejam nossas crianças!

O medo é uma emoção forte e mobilizadora das subjetividades que, comumente, é tomado como irracional, mas que pode estar muito bem embasado em razões que o justificam. Ademais, o medo é uma porta para outras emoções hostis – por vezes ele mesmo serve de justificativa para outras emoções e, por isso, pode parecer injustificado. O medo, então, pode ser um constructo e, logo, pode ser manipulado e utilizado intencionalmente por parte de um interlocutor. A cena textual do ódio no Instagram nos ajuda a perceber como um medo generalizado das pessoas LGBTQIA+ é produzido por arranjos discursivos que visam a colocá-las como ameaça à ordem social. Começamos com uma textualidade do @sitepheeno – uma postagem em estilo carrossel – que traz uma situação que causou indignação no estado do Espírito Santo, quando uma Igreja colocou um *outdoor* contra o “ativismo LGBTQIA+”.

A primeira imagem do carrossel segue o padrão das postagens do perfil, com uma manchete: “Igreja instala *outdoor* com mensagem homofóbica no Espírito Santo e causa revolta nas redes” com uma fotografia que mostra um *outdoor* com os ícones de um homem e uma mulher segurando um guarda-chuva preto em que está escrito “Bíblia Sagrada” e que protege duas crianças – um menino e uma menina. Escorre do lado de cima do *outdoor* uma tinta com as cores do arco-íris. É o guarda-chuva, segurado pelos pais, que protege os filhos do “banho de tinta”. Há ao lado uma frase que diz: “A Bíblia é a única proteção contra o ativismo LGBTQIA+”.

Figura 15 – Bíblia como única proteção à causa LGBTQIA+

sitepheeno • Seguindo

ph sitepheeno 68 sem
Um outdoor colocado nesta sexta-feira (08/07) em frente a uma igreja em Aracruz, no norte do Espírito Santo, tem sido alvo de duras críticas nas redes sociais. No cartaz, assinado pela Igreja Evangélica Pibara, uma família aparece se protegendo de uma “chuva de arco-íris”, acompanhada de uma mensagem homofóbica.

“A bíblia é a única proteção contra o ativismo LGBTQIA+”, diz a mensagem escrita no cartaz. A mesma imagem homofóbica foi usada no Centro Islâmico Al Hedaya, no Bahrein, país no Oriente Médio. Apesar de o espanto que o outdoor colocado pode gerar, esta não foi a primeira vez que a Piraba virou assunto nas redes sociais. Em 2020, também por causa de um

885 curtidas
11 DE JULHO DE 2022

Adicione um comentário...

rosalia @rosaliacv • Seguir
Mês do orgulho passou e voltamos a programação normal aqui em ARACRUZ/ES.
AJUDEM A DIVULGAR!!
#Homofobia #gaypride #LGBT #PrideMonth

Toselindo @Toselindo • Seguir
De novo esse pastor de merda colocando outdoor homofóbico em Aracruz 🤔 que obsessão é essa com a sexualidade dos outros? Não deve ter ninguém passando por problemas reais nessa congregação pra ele se preocupar, até pq a situação no Brasil tá excelente

O Renanzinho @Renanzinho • Seguir
Cadê o povo de aracruz fazendo um beijo na frente?

pheno a diversidade é pop! | www.pheno.com.br

Fonte: elaborado pelo autor.

Seguem no carrossel três capturas de tela com postagens do X (Twitter), em que usuários dessa outra rede social manifestam sua indignação contra o *outdoor*, como se vê na figura 17. Não analisaremos o conteúdo dessas imagens do carrossel e nos deteremos na imagem de capa, salientando apenas que o foco no post do @sitepheeno é explicitar a indignação. Contudo, como veremos, a exposição dessa situação odiosa revela como a homofobia se estrutura no campo religioso a partir do uso do “pânico moral”, como afirma a legenda da postagem:

Um outdoor colocado nesta sexta-feira (08/07) em frente a uma igreja em Aracruz, no norte do Espírito Santo, tem sido alvo de duras críticas nas redes sociais. No cartaz, assinado pela Igreja Evangélica Pibara, uma família aparece se protegendo de uma “chuva de arco-íris”, acompanhada de uma mensagem homofóbica.



“A bíblia é a única proteção contra o ativismo LGBTQIA+”, diz a mensagem escrita no cartaz. A mesma imagem homofóbica foi usada no Centro Islâmico Al Hedaya, no Bahrein, país no Oriente Médio. Apesar de o espanto que o outdoor colocado pode gerar, esta não foi a primeira vez que a Piraba virou assunto nas redes sociais. Em 2020, também por causa de um outdoor colocado no mesmo local, a igreja foi denunciada pelo crime de transfobia.



Na internet, um dos internautas ironiza o painel. “Mês do orgulho passou e voltamos à programação normal aqui em Aracruz”, escreveu ele ao denunciar o cartaz. “De novo esse pastor de merda colocando outdoor homofóbico em Aracruz que obsessão é essa com a sexualidade dos outros?? Não deve ter ninguém passando por problemas reais nessa congregação pra ele se preocupar, até pq a situação no Brasil tá excelente”, desabafou um outro internauta.



Vale lembrar que em 2019, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que declarações homofóbicas podem ser enquadradas no crime de racismo, com pena de 1 a 3 anos, podendo chegar a 5 em casos mais graves. Os magistrados entenderam que houve omissão inconstitucional do Congresso Nacional por não editar lei que criminalize atos de homofobia e de transfobia. Por isso, coube ao Supremo aplicar a lei do racismo para preencher esse espaço. #Pheeno (🇺🇦: Twitter)

A partir da categoria da *visualidade*, podemos observar alguns elementos estéticos do próprio *outdoor* que nos fazem pensar em acionamentos valorativos importantes que direcionam o *olhar* e o *imaginário*. Detalhamos na figura 18 o *outdoor* e o comparamos com a instalação original numa mesquita do Bahrein – fato que comentaremos a seguir. Por ora, vale salientar alguns elementos, a começar pelas cores da bandeira LGTBQIA+ dispostas como uma tinta que escorre, fazendo alusão a algo que suja ou mancha e, ainda, ao sangue. O grande alvo dessa sujeira são primeiramente as crianças, por seu caráter indefeso e, por conseguinte, a família tradicional representada pelo casal heterossexual.

O casal hétero segura um enorme guarda-chuva que representa a “Bíblia Sagrada”. Na imagem original, plotada à frente da mesquita no Bahrein, está escrito, ao invés da Bíblia, “A Xaria”⁷³ em árabe. É interessante notar como há o compartilhamento de uma confiança no livro sagrado como um conjunto normativo protetor, independente se é o livro dos cristãos ou dos muçulmanos. A ideia de proteção de algo mau que pode macular e sujar a infância e a solidez familiar é expressa tanto no uso semiótico do guarda-chuva (objeto que protege da chuva e evoca uma compreensão muito fácil) quanto no texto auxiliar que enfatiza a Bíblia como “única proteção”. O adjetivo “única” reforça ainda mais que se trata de uma cruzada solitária, dando a

⁷³ A Xaria é o sistema jurídico do Islã. É um conjunto de normas derivado de orientações do Corão, falas e condutas do profeta Maomé e jurisprudência das fatwas - pronunciamentos legais de estudiosos do Islã. Em uma tradução literal, Sharia significa "o caminho claro para a água" (ver <https://www.bbc.com/portuguese/internacional58251684#:~:text=A%20Sharia%20%C3%A9%20o%20sistema,aminho%20claro%20para%20a%20%C3%A1gua%22>. Acesso em: 24 mai. 2024.).

entender que hoje, na sociedade, apenas os cristãos estão atentos ao mal trazido pela diversidade sexual e de gênero. É a “única” no sentido de que é a proteção que resta.

Nota-se também o endereçamento ao “ativismo LGBTQIA+”, aqui jogando paradoxalmente com o ódio e ao mesmo tempo com o reconhecimento, afinal, há o uso da sigla completa, e não de uma forma generalista, como é comum em referências odiosas (poderia ser “ativismo gay” ou “ativismo lgbt”). É curioso que a textualidade do *outdoor* direciona a questão ao ativismo – o perigo não está somente nas pessoas LGTBQIA+, mas na ideia que defendem, fazendo uma artificial separação entre pessoa e ideologia.

Figura 16 – Detalhamento do *outdoor* presente na postagem do @sitepheeno em comparação com a instalação original no Centro Islâmico Al Hedaya, no Bahrein e a imagem original extraída do X (Twitter)⁷⁴

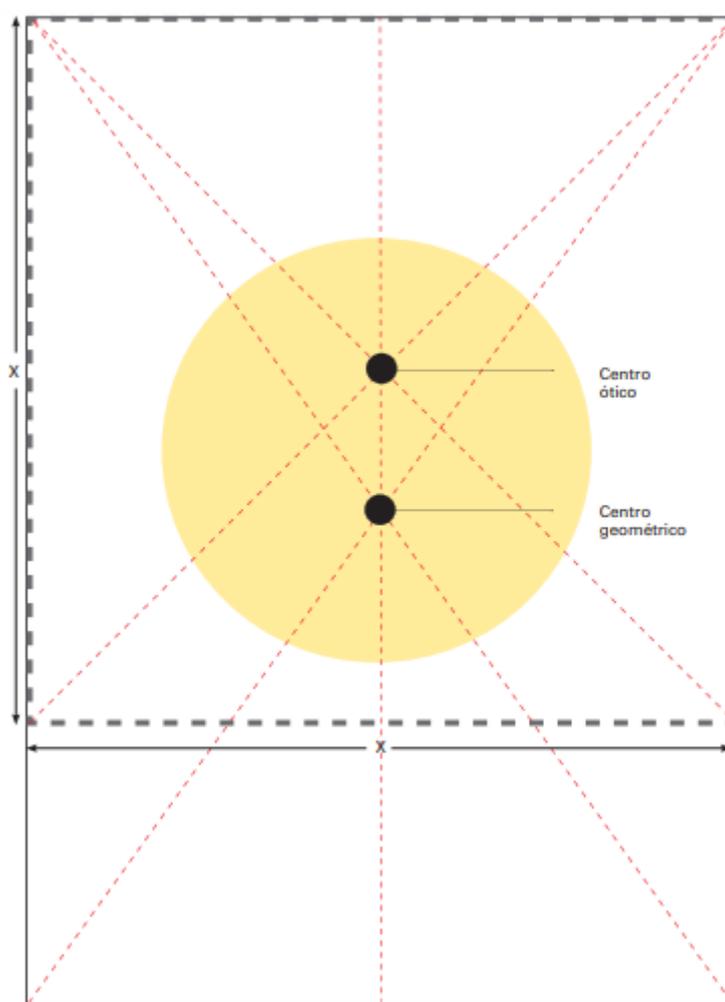


Fonte: Pará Web Notícias.

⁷⁴ A pesquisa documental na internet revelou que o *outdoor* plotado à frente da Mesquita no Bahrein foi também publicado como uma postagem no perfil do X (Twitter) do Centro Islâmico Al Hedaya. A legenda da postagem, escrita em árabe, diz: “Aderir à lei de Deus Todo-Poderoso e à Sunnah de Seu Profeta, que Deus o abençoe e lhe conceda paz, é o escudo fortificado para proteger contra essas ideias desviantes que contradizem o bom senso”. Há um paralelismo inegável que une a LGBTfobia cristã à islâmica e que se concentra, como se vê, na interpretação fundamentalista de um texto sagrado distante geográfica, cultural e linguisticamente de nós.

Por fim, é possível explorar, ainda no campo da *visualidade*, a hierarquia visual desta imagem. O centro ótico, que de acordo com o design gráfico situa-se um pouco acima do centro geométrico e consiste na parte que primeiro captura a visão em uma peça (ver o esquema 2), é ocupado nas três imagens pelo guarda-chuva em que se inscreve “Bíblia Sagrada” ou, nas imagens árabes, “Aderir à lei de Deus Todo-Poderoso e à Sunnah de Seu Profeta, que Deus o abençoe e lhe conceda paz, é o escudo fortificado para proteger contra essas ideias desviantes que contradizem o bom senso”.

Esquema 4 – Hierarquia visual



Fonte: Mesquita, 2019, p. 43.

Em ambos os casos (ver o esquema 5), nota-se que a atenção primeira vem ao texto sagrado justamente como forma de fundamentar a mensagem total do quadro. Chama a atenção o imenso X sobre as cores da bandeira LGBTQIA+ na versão original da imagem, o que implica ver, imediatamente, a proibição. Já no *outdoor* de Pibara, nota-se ainda o uso da diagonal

sinistra, que é considerada uma estratégia de autoridade e força (ver o esquema 6). Nesse caso, o sentido de leitura do cartaz estabelecido na hierarquia visual transmite uma mensagem sobre a hierarquia de valores: o texto sagrado como fonte e origem de toda norma moral, a família heterossexual como verdade única e absoluta na hierarquia das relações humanas e a proibição da homossexualidade como norma a ser assumida sem questionamento.

Esquema 5 – Centros ótico e geométrico da figura do *outdoor*



Fonte: elaborado pelo autor.

Esquema 6 – Diagonal sinistra no *outdoor* da Igreja PIBARA



Fonte: elaborado pelo autor.

Além dos elementos semióticos da visualidade, a categoria do *olhar* nos convida a buscar os enquadramentos acionáveis na textualidade. O primeiro deles é que a visão homofóbica da instituição religiosa “Pibara – Igreja da Cruz” evadiu o espaço interno da congregação e foi exposta sem constrangimentos num *outdoor*. Uma plataforma como essa, com tamanha visibilidade, seria a mais adequada para expressar uma opinião tão violenta e criminosa? Duas hipóteses permitem-nos explorar este primeiro enquadramento: ou há uma ingenuidade por parte da liderança, que não percebeu cometer crime de preconceito, que é, inclusive, tipificado na lei, ou há a consciência plena de que aquela mensagem, ainda que traga problemas jurídicos, é verdadeira e vale o custo judicial, midiático e social que tal exposição de posicionamento venha a trazer. Pelo conteúdo da postagem, parece que não é a primeira vez que um crime de LGBTfobia é relacionado às práticas da igreja Pibara. Isso também confirma que a coragem em expor um conteúdo criminoso advém da certeza de verdade contida nas afirmações do *outdoor*, certeza essa que é endossada, ainda que em partes, pelo clima político polarizado do ano de 2022, quando Jair Bolsonaro disputaria as eleições com Lula enquanto se construía uma narrativa do bem – representado pela extrema direita – contra o mal.

A categoria sociológica de pânico moral pode ser útil para explicar como o custo moral e jurídico da LGBTfobia é arcado pela comunidade religiosa. Pânico moral é um conceito elaborado na década de 1970, desenvolvido principalmente por Stanley Cohen no livro *Folk devils and moral panics* e descreve um medo coletivo relacionado a algum comportamento tido como desviante por parte da sociedade. As análises de Cohen dão a entender que esse fenômeno está intrinsecamente ligado ao papel do *mass media*, sobretudo da cobertura jornalística. Outros teóricos da Sociologia somaram-se à Cohen, continuando a pesquisa em torno das reações sociais, mais especificamente às funcionalidades de estereotipação e desvios de percepção produzidos pelos conteúdos midiáticos que, àquele tempo, circulavam na televisão, jornais impressos e rádios.

De acordo com o levantamento conceitual de Garland (2019, p. 40), há cinco características-chave do pânico moral:

- (i) preocupação (com relação a algumas condutas reportadas ou a ansiedade deflagrada por um evento); (ii) Hostilidade (os perpetradores são demonizados); (iii) Consenso (a reação social negativa é ampla e uníssona); (iv) desproporcionalidade (a extensão da conduta ou a ameaça que ela representa são exageradas); (v) volatilidade (a cobertura midiática e o pânico associado emergem subitamente, mas podem também dissipar-se rapidamente).

A essas características, pode-se acrescentar a dimensão moral da reação social e a ideia de que tal conduta desviante é sintomática. Outra importante marca do pânico moral, como fato

social, é a crença subjacente de que há uma ameaça real a um sistema de valores o que, de certa forma, explica que o sucesso do pânico moral está relacionado à sua “habilidade de encontrar pontos de ressonância em ansiedades mais amplas” (*ibid.*, p. 42). Para boa parte dos pesquisadores, de acordo com Garland, a captura do humor público é fundamental para uma estratégia narrativa pautada pelo pânico moral, pois, sem a aderência de uma parte significativa da sociedade, o pânico se frustra (haja vista a característica de alarmismo e contágio ou de viralização).

Vale destacar que o estudo sociológico dos pânicos morais aplica um tipo de critério relativo, uma vez que são muitas as intensidades, as durações e os impactos destes episódios. Em muitos casos, a correspondência de verdade entre a narrativa do pânico e os fatos é bastante comprometida, contudo, ainda assim, as narrativas são levadas a cabo e alimentam o imaginário coletivo circulando na mídia e beneficiando os indicadores de audiência. Existem casos factuais em que o pânico se mostra apenas como uma reação exagerada, mas também há muitas situações não verdadeiras que nascem da disseminação de desinformação retroalimentando o sentimento de pânico e dando-lhe uma sobrevida maior. Não obstante, há que se salientar que pânicos imaginários não são menos reais. Seus efeitos são sentidos no ordenamento da sociedade e, sobretudo, na pele dos alvos. Garland (2019, p. 45) observa que, em muitos casos, a mídia insistiu numa narrativa sensacionalista “com o intuito de criar atenção midiática e publicidade grátis para um produto”, uma estratégia ainda mais explorada no âmbito das redes sociais⁷⁵ que se valem de algoritmos para captar a atenção e o engajamento dos usuários.

Entretanto, para que o pânico moral obtenha sucesso, ou seja, para que ele se alastre, não pode prescindir de algumas condições causais, a saber: a existência de uma mídia de massa sensacionalista, alguma forma não relatada de desvio, a existência de um grupo que seja “bode expiatório” e uma audiência predisposta e sensibilizada. A partir disso, quaisquer situações de transição na ordem da sociedade podem implicar um pânico:

ameaças a hierarquias existentes; competições de status; o impacto das mudanças sociais em já consolidados modos de vida; e o colapso de estruturas de controle previamente existentes – estas são as profundas fontes de pânicos aparentes mais frequentemente identificados (Garland, 2019, p. 46).

⁷⁵ Uma das pesquisas que estudou como a polêmica pode servir de ferramenta de engajamento foi a dissertação de Virgílio de Araújo Mendes *et al.*, *Polêmica como fator de engajamento: como os políticos no Facebook mobilizaram os usuários em 2018, 2022*.

A relação entre o pânico moral e o discurso de ódio está na necessidade de se projetar sentimentos de culpa e ambivalência sobre um grupo – é o endereçamento, nos termos de Emcke – ao qual é atribuído o status de *demônios populares* (folk devils).

Os alvos dos pânicos morais não são aleatoriamente selecionados: são bodes expiatórios culturais cujas condutas desviantes aterrorizam os espectadores de forma muito poderosa, precisamente por que se relacionam com medos pessoais e desejos inconscientes. Em pesadelos coletivos, como em sonhos individuais, a emergência de um específico *bête-noir* é sobredeterminado por conflitos pré-existentes (*ibid.*, p. 48).

A discussão sobre a efetividade dos pânicos morais se atrela, por vezes, à durabilidade de seu efeito social, o que nos levaria a aceder que, dada a efemeridade dos produtos midiáticos, um pânico moral se dissipa tão velozmente quanto se engendra. Contudo, ao relacionarmos pânico moral e discurso de ódio, gostaríamos de atentar para um fato de perenidade de algumas dessas narrativas, que está relacionado ao caráter performativo da linguagem, ou seja, ao seu poder de criação de realidades a partir de mecanismos citacionais e de iterabilidade.

É útil lembrar que, na leitura que Butler faz da performatividade dos atos de fala a partir de Austin, na obra *Excitable Speech*, a força ofensiva das palavras de ódio não está na intencionalidade de um indivíduo, mas na significação cumulativa que certas expressões e imagens adquiriram com o passar do tempo. Butler chama a atenção para o fato de que o ódio não nasce de um sujeito, mas de uma emoção compartilhada e justificada coletivamente e propõe que pensemos o ódio como um artefato comunitário, um afeto estruturado socialmente. É nesse sentido que podemos argumentar que o pânico moral, ainda que tenha efeitos midiáticos efêmeros, contribui para a perenidade do ódio ao acrescentar camadas de significação aos discursos odiosos.

Tomemos como exemplo o pânico moral em torno da epidemia de HIV/AIDS na década de 1980. A narrativa midiática da época⁷⁶ construiu um verdadeiro terror relacionado ao comportamento homossexual, estigmatizando sobretudo homens gays e culpando-os pela epidemia em curso – notadamente, a atribuição de um demônio popular a um grupo marginalizado. Ainda que a epidemia tenha cessado e as políticas públicas de controle e prevenção do HIV tenham se consolidado, a associação entre *gays* – perversidade sexual – castigo divino – doença mortal – e ameaça social permanece latente na sociedade reaparece sempre que há uma situação de suposto perigo, recauchutando o pânico moral LGBTfóbico, como nos casos da exposição *Queer* Museu, da história em quadrinho com beijo gay na bienal

⁷⁶ Como atestam as pesquisas de Lizandro Lui e Carlos Alberto de Carvalho, *Cinema e Aids no mundo da vida: representações de vida e morte*. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/27451>. Acesso em: 24 mai. 2024.

do livro do Rio de Janeiro em 2019 ou das reações ao especial de Natal do canal *Porta dos Fundos*, lançado na Netflix também em 2019, chamado “*A primeira tentação de Cristo*”. Note-se que nesses três casos não houve menção ao fato da epidemia de AIDS, entretanto há uma lembrança do tom ameaçador de que o comportamento gay seja nocivo e prejudicial à sociedade. Já durante a pandemia, a fala desastrosa e criminosa do então presidente Jair Bolsonaro de que a vacina causava AIDS ativou explicitamente um pânico moral adormecido no povo brasileiro, demonstrando que a narrativa construída há quase 40 anos atrás permanece potencialmente eficaz em parte da população.

Retomando ao caso em questão, à dinâmica do *imaginário* em torno do *outdoor* da Igreja Pibara, é possível dizer que há a exploração de um pânico moral de que o ativismo LGBTQIA+ venha a destruir a família, especialmente as crianças. Miskolci (2021, p. 25) explica que

qualquer que seja o pânico – moral ou sexual –, ele revela um medo desproporcional em relação a um tema e promove também uma reação exagerada a ele. O pânico é disseminado por um grupo de interesse que passa a agir empreendendo uma campanha que pode adquirir características de uma cruzada.

Se examinarmos o que possa estar por detrás do combate ao ativismo LGBTQIA+, encontraremos o receio de que a inocência seja corrompida, a associação entre homossexualidade e pedofilia, o medo de que uma criança se torne gay sob influência da mídia e a certeza de que a homossexualidade é um desvio de caráter grave.

Machado (2004) fala de três etapas do pânico moral. A primeira é o inventário, quando se constrói a percepção pública sobre um problema a partir da junção de fatos, ideias, conceitos nem sempre concatenados, mas que são estrategicamente justapostos

através de processos de exagero e distorção (aumentando e sensacionalizando o problema), de predição (projetando no futuro a sua provável recorrência) e de simbolização (através de palavras, frases ou imagens que o representam de forma estereotipada, dramatizada e exagerada) (Machado, 2004, p. 61).

Um segundo momento seria a mobilização da opinião por meio de um deslocamento “do domínio factual para o domínio interpretativo ou do problema em si mesmo para as suas implicações e consequências” (*ibid.* p. 61). E, por fim, a ação remediadora que, fruto do alarmismo, busca reorganizar as normas sociais. Para Machado, é preciso que uma instituição assuma a tarefa de dinamizar a narrativa. No caso em questão, a Igreja Pibara, ressoando o *zeitgeist* do neopentecostalismo brasileiro, busca organizar a narrativa. O *outdoor* acaba sintetizando quase que de maneira gestáltica, numa única peça, os três momentos do pânico moral ao relacionar que o ativismo LGBTQIA+ é uma ameaça, que as crianças são as maiores vítimas e que a solução do problema advém da Bíblia.

Essa situação expressa um fenômeno maior, que Judith Butler (2024) descreve como sendo a “fantasmagorização do gênero”, em que esta palavra “gênero” assume, como veremos adiante, um tipo de capacidade condensadora de vários medos sociais. O exercício de violência de Pibara se fundamenta precisamente nessa crença de que o “ativismo LGBTQIA+” é um grande mal que deve ser combatido – custe o que custar.

Para Butler (2024, p. 12),

colocar o fantasma do gênero em circulação também é uma forma encontrada pelos poderes existentes – estados, igrejas e movimentos políticos – para atemorizar as pessoas de modo que elas retornem às suas fileiras, aceitem a censura e externalizem em seu medo e ódio contra comunidades vulneráveis. Esses poderes não só recorrem aos medos reais de muitas pessoas da classe trabalhadora quanto ao próprio futuro profissional ou a sacralidade de sua vida familiar, como incitam esses medos, convenientemente insistindo, por assim dizer, que as pessoas identifiquem no gênero a verdadeira causa de seus sentimentos de ansiedade e apreensão em relação ao mundo.

A crença de que a pauta LGBTQIA+ e o gênero são o “mal” a ser combatido, segundo o método de Peirce (2023), se fixa tanto pela tenacidade – que consiste em admitir uma ideia sem admitir que ela seja questionada – quanto pela autoridade –, que baseia a construção da verdade na manipulação intelectual e política do conhecimento e das relações humanas. Mas também há um elemento de fixação *a priori*, que Peirce caracteriza como sendo acreditar naquilo a que estamos inclinados a acreditar, seja pela influência dos outros, seja por contextos coletivos que nos transcendem enquanto indivíduos. No caso do ódio às pessoas LGBTQIA+, além da exploração dos medos e convicções pessoais (método da tenacidade), do reforço institucional pelas igrejas (método da autoridade), existe um reforço do contexto político autoritário e das redes sociais digitais, que conformam o efeito *a priorístico* da crença que gênero é um mal. E se, como afirma Peirce (2023, p. 50), “as nossas crenças guiam nossos desejos e modulam nossas ações”, temos que essa visão reafirmada e consolidada em diversas frentes acaba justificando e até mesmo motivando uma série de atos violentos contra as pessoas LGBTQIA+.

5.2. “Ideologia de gênero”

O pânico moral, que é uma atitude emocional gerada por uma abordagem metafísica que constrói inimigos imaginários, aponta-nos para o fato de que as práticas odiosas, para extrapolarem o domínio subjetivo e se tornarem práticas sociais discursivas, necessitam de um conjunto de razões. O discurso sobre o outro como um inimigo não pode ficar restrito à

exploração irracional de emoções e afetos. Seu sucesso tem a ver com sua capacidade de convencimento – aquilo que Emcke (2020, p. 20) já apontava quando dizia que

[o]bservar o ódio e a violência a partir das estruturas que os tornam possíveis significa também tornar visível o contexto das justificativas antecedentes e dos consentimentos subsequentes, sem os quais o ódio e a violência não poderiam germinar. Observar as diferentes fontes das quais se alimentam ódio ou a violência em um caso específico serve para refutar o mito bem conhecido de que o ódio seria algo natural, algo que não seria dado. Como se o ódio fosse mais autêntico do que o apreço. Mas o ódio não vem do nada. É algo que é fabricado. A violência também não surge do Nada. Ela é preparada.

O discurso de ódio bem-sucedido, isto é, quando consegue criar situações pontuais ou sistêmicas de exclusão e aniquilamento da alteridade, é a forma mais bem acabada de uma série de estratagemas discursivos que combinam retórica, exploração dos medos sociais e crenças – fundamentadas ou não num sistema teórico-conceitual, seja religioso, seja político. Um caso essencial no contexto de nossa pesquisa é entender o sucesso que a “ideologia de gênero” obteve e ainda obtém em contextos de cristianismo e que justifica uma série de discursos e ações odiosas de perseguição, marginalização e mesmo de *lobby* político.

Tal sucesso deve-se ao fato de que a “ideologia de gênero” se tornou um “sintagma discursivo” que, segundo Junqueira (2018, p. 460), “pode atrair e aglutinar diversas demandas políticas, articular atores distintos, ensejar instrumentalizações e revestir os discursos de aparente coerência”. A ideia de sintagma está relacionada à formação de uma expressão – neste caso, nominal –, em que a junção das palavras consegue expressar um sentido mais amplo, abrangente e completo. Dizer que a expressão “ideologia de gênero” é um sintagma significa reconhecê-la como “um artefato retórico e persuasivo em torno do qual reorganizar seu discurso e desencadear novas estratégias de mobilização política e intervenção na arena pública” (Junqueira, 2018, p. 451).

Prado (2022, p. 10⁷⁷) afirma que o caráter fantasioso e obviamente conspiracionista da “ideologia de gênero” apresentou-a como uma falácia absurda aos estudiosos do gênero, a ponto de ser subestimada. Também dessa subestimação a “ideologia de gênero” se beneficiou, afinal, no bojo das narrativas da extrema direita brasileira, o ambiente acadêmico é ideologizado, esquerdista e viciado a ponto de que as refutações jocosas e impacientes dos pesquisadores e teóricos das ciências humanas produzem o efeito contrário sobre aqueles que defendem a existência de uma “ideologia de gênero”.

⁷⁷ No prefácio da obra de Junqueira, 2022.

Judith Butler (2024) desenvolve a tese de que a criação do gênero como ideologia cumpre um fenômeno psicossocial de criação de um “fantasma” que organiza uma série de medos e ansiedades íntimas, canalizando-os para incitar paixões políticas. Não há, na visão de Butler, um “debate público” sobre o gênero e as questões correlatas, porque não há um texto explícito ou um acordo sobre os termos. A teoria butleriana do “cenário fantasmático” do gênero, inspirada em Laplanche, afirma que a fantasia não é somente produto de uma imaginação, mas um “arranjo sintático de elementos da vida psíquica” (Butler, 2024, p. 17), em que desejo e ansiedade seguem “certas regras estruturais e organizacionais, valendo-se de material tanto inconsciente quanto consciente” (*ibid.*, p. 18).

Onde quer que opere, o fantasma traz consigo uma euforia sádica por se ver livre de novas restrições éticas aparentemente impostas pelas pautas feministas e LGBTQIA+ ou por apologistas da transversa lisa, são da perspectiva de gênero. Portanto, o que é notável e perturbador, é a maneira como essa campanha moral se deleita em experimentar várias formas de negar a própria existência dos outros. Despojá-los de direitos, recusar sua realidade, restringir liberdades básicas e envolver-se em formas desavergonhadas de ódio racial e controlar, rebaixar, caricaturar, patologizar e criminalizar essas vidas (*ibid.*, p. 18).

Assim sendo, o fantasma social da “ideologia de gênero” tem o poder de organizar a vida coletiva e a percepção do mundo. O medo de destruição das realidades básicas e fundantes, como a família e a religião, levam ao esforço de expulsar do mundo o termo “gênero” e seus supostos efeitos, de modo que esta horda anti-gênero tem conseguido causar danos, “tentando derrubar práticas, instituições e políticas que buscaram revisar e expandir liberdades e a igualdade” (*ibid.*, p. 17) para as pessoas LGBTQIA+. O uso de uma linguagem inflamada que desperta desconfiança, insegurança, medo e raiva tem como objetivo forjar subjetividades combativas e comprometidas com a eliminação das diferenças sexuais em prol da segurança familiar e, como afirma Butler (2024, p. 17), “a sintaxe é uma maneira de integrar elementos da linguagem para dar sentido ao mundo”.

As ideias de sintagma de Junqueira e de fantasma de Butler sobre a “ideologia de gênero” demonstram seu poder de aglutinar muitos males por meio de dois efeitos descritos por Laplanche: a condensação e o deslocamento. O primeiro “nomeia a forma como elementos psíquicos e sociais díspares são arbitrariamente conectados entre si e reduzidos a uma realidade única” (*ibid.*, p. 17). Já o segundo reporta a “como um ou muitos tópicos são expulsos da mente – ou externalizados – em favor daquele que ao mesmo tempo os representa e os oculta” (*ibid.*, p. 17-18).

Segundo essa lógica, o movimento antigênero é guiado por uma sintaxe inflamada, ou seja, uma forma de reordenar o mundo, que absorve e reproduz ansiedades e medos sobre permeabilidade, precariedade, deslocamento e substituição; perda do poder

patriarcal, tanto na família quanto no estado; e perda da supremacia branca e da pureza nacional. No processo de reproduzir o medo da destruição, a fonte da destruição é exteriorizada como “gênero”. Exteriorizado como uma unidade, o termo condensa também uma gama de elementos e intensifica a sensação de perigo iminente. Também deslocou os medos relativos a formas de destruição ecológica e econômica para um substituto à mão, impedindo-nos de enfrentar essas que são fontes mais verdadeiras de destruição mundial em nossos tempos. O resultado é que o gênero, agora firmemente estabelecido como uma ameaça existencial, torna-se alvo de destruição (*ibid.*, p. 18).

A junção do sintagma com o fantasma também simboliza o aspecto verbo-visual da “ideologia de gênero”, explorado, como veremos, nas textualidades do Instagram. Enquanto sintagma, a “ideologia de gênero” conforma uma estrutura linguística cuja gramática inflama e aglutina emoções negativas de ódio e hostilidade. Enquanto fantasma, a “ideologia de gênero” plasma uma imagem dando uma materialidade visual para a qual esta sintaxe inflamada pode se direcionar – é a imagem do LGBTQIA+ como perigoso, maligno, abominável, pecaminoso, impuro, transviado e desviante.

A noção de “ideologia de gênero” tem uma história que começa ainda no fim dos anos 1980, quando, no pontificado de João Paulo II, instaura-se uma preocupação generalizada com o decréscimo das taxas de natalidade, a diminuição sistemática do número de católicos, sobretudo no hemisfério norte, e a urgência em se recuperar a visão tradicional de família. A secularização, naquela época vivida especialmente na Europa, passou a ser entendida pela Igreja como um movimento epocal que tinha raízes na Modernidade e que vislumbrava objetivos específicos, como a liberação sexual e a desagregação das instituições religiosas como detentoras de saber. A esse trabalho prestou-se sobremaneira os regimes comunistas da União Soviética, de Cuba e da China.

Naturalmente, esta preocupação com a secularização espalhou-se para os campos da vida íntima das pessoas, a ponto de que a pauta sobre sexualidade e relações amorosas torna-se um assunto cada vez mais recorrente nas igrejas. O próprio papa João Paulo II dedicou-se por alguns anos, semanalmente, a pronunciar um conjunto de discursos públicos às quartas-feiras durante as audiências gerais no Vaticano, dedicados à sexualidade humana, que ficaram conhecidos como “Teologia do corpo”, fazendo uma forte inflexão do discurso moral católico para a zona íntima dos sujeitos.

Ainda que hoje nós brasileiros associemos com muito mais empenho o discurso sobre a “ideologia de gênero” ao universo evangélico neopentecostal, trata-se de uma formulação genuinamente católica, que foi, com o tempo, sendo apropriada por outras denominações

religiosas. E este sintagma se formou, mais especificamente, a partir de meados dos anos 1990 como resultado de uma série de

articulações que envolveram episcopados, o associacionismo pró-vida e pró-família, e organizações terapêuticas de reversão ou reorientação sexual, sob os desígnios do Pontifício Conselho para a Família, com o apoio de vários dicastérios da Santa Sé, como a Congregação para a Doutrina da Fé (Junqueira, 2022, p. 83).

O discurso recrudescceu quando foi necessário reagir às discussões ocorridas na Conferência Internacional Sobre População, realizada pela ONU e ocorrida no Cairo em 1994 e na Conferência Mundial sobre as Mulheres, também da ONU, realizada em Pequim em 1995. O Vaticano, à época, convocou dezenas de especialistas para colocar em marcha uma contraofensiva discursiva que pudesse conter a onda de pensamento feminista que, na visão de algumas pensadoras católicas⁷⁸, estava construindo uma “nova perigosa agenda”.

A partir daí a ideia de que os teóricos feministas radicais estavam construindo uma ideologia do *gender* difundiu-se e encontrou forte adesão entre lideranças clericais e leigas. Essa difusão resultou na publicação em 1998 de um primeiro documento oficial em que se usa explicitamente a expressão “ideologia de gênero” pela Conferência Episcopal Peruana chamado “La ideologia de género: sus peligros y alcances”. Em seguida, em julho de 2000, o documento “Famiglia, matrimonio e ‘unioni di fatto”” do Pontifício Conselho para a Família, presidido à época pelo cardeal López-Trujillo – um colombiano ligado à Opus Dei – é publicado com a primeira menção vaticana à “ideologia de gênero”, dando a este conceito uma força doutrinária muito importante para os debates eclesiais dos anos 2000. Desde então, a expressão se popularizou, ganhou mais argumentos e estudos pretensiosamente científicos e consolidou-se como fórmula de significação – um sintagma.

Da formulação histórica do sintagma no começo dos anos 2000 à cena textual do ódio no Instagram, encontramos o desenvolvimento da matriz epistemológico-metafísica do discurso de ódio LGBTfóbico, que consiste no conjunto de constructos razoáveis, que possuam ao menos coerência interna e que motivem a violência e a aniquilação física e simbólica das pessoas LGBTQIA+. Assim, quando analisamos as textualidades do Instagram, é possível perceber uma construção narrativa verbo-visual que reforça pontos de vista de uma certa metafísica do corpo e da sexualidade respaldada numa concepção de conhecimento fundada no argumento de

⁷⁸ Nomeadamente, as primeiras grandes teóricas católicas sobre a “ideologia de gênero” foram norte-americanas, como Christina Hoff Sommers, Dale O’Leary, Phyllis Schlafly, Anita Bryant e a italiana Costanza Miriano (cf. Junqueira, 2022).

autoridade. Vejamos o caso desta sequência de postagens do perfil @centrosantoinacio, que se define como “centro paulista de formação e ação católica”.

Figura 17 – “Ideologia de gênero” 1

IDEOLOGIA DE GÊNERO: A FARSA PARA PERDER SUA PRÓPRIA IDENTIDADE.

A "ideologia de gênero" é o conjunto de argumentos doutrinários que seus defensores utilizam para justificar a existência de uma identidade sexual independentemente do sexo biológico. Para os defensores dessa ideologia, a identidade sexual teria sido imposta pela sociedade, pelo ambiente em que fomos educados; as pessoas nasceriam sem sexualidade psicológica definida.

a diferenciação sexual do corpo seria apenas um componente anatómico; e o que denominamos masculino e feminino seria resultado de uma "convensão", como na gramática.

Trata-se, portanto, de uma argumentação teórica desenvolvida para dar suporte a uma posição ideológica, não científica, sustentando que a sexualidade seria determinada pelo modo como a pessoa se considera a si mesma, e não pelas características biológicas e genéticas.

• O QUE É IDENTIDADE GÊNERO? E QUAL SUA RELAÇÃO COM PAPEL SOCIAL?

O conceito de "papel sexual" foi introduzido em 1955 pelo psiquiatra americano John Money, para distinguir a identidade sexual biológica do "papel social" que o indivíduo escolheu para representar, a respeito de sua sexualidade.

Duas correntes desenvolveram essa terminologia: a corrente feminista e a corrente homossexual. Por meio dessa teoria, pretende-se desmontar a identidade masculina e feminina baseada no sexo biológico e criar uma identidade sexual baseada no conceito de gênero.

• QUAL A DIFERENÇA QUE A "IDEOLOGIA DE GÊNERO" FAZ ENTRE GÊNERO E SEXO?

O conceito sempre adotado e aceito pela sociedade é que, tratando-se de seres vivos dotados de sensibilidade, não existe "gênero", mas sim "sexo": macho e fêmea para os animais, homem e mulher para os seres humanos. Do ponto de vista gramatical, e excetuado o caso dos seres humanos e dos animais sexuais, pode-se afirmar que é arbitrária a atribuição do gênero a substantivos que designam seres inanimados ou assexuados.

Por exemplo, em português e em francês o leite é masculino, mas no castelhano é feminino. Outras línguas têm para os seres assexuados o gênero neutro, por exemplo, o inglês "it" e o alemão "das". Mas num e noutro caso, trata-se de mera convenção de caráter linguístico. Quando se fala em gênero para designar a identidade sexual de uma pessoa, assume-se uma posição ideológica (não apenas linguística, portanto), afirmando que tal identidade pode ser arbitrariamente atribuída, do mesmo modo como se faz com um substantivo.

Para os defensores da ideologia de gênero, o termo "gênero" assume assim um conteúdo ideológico, significando que o sexo morfológico com que a pessoa nasce não determina a sexualidade. Com isso, a sexualidade definida pela própria natureza passou a ser ideologicamente combatida.

CURTIU ESSE POST?

SIGA E ACOMPANHE NOSSO PERFIL PARA AS PRÓXIMAS SEQUÊNCIAS SOBRE ESSE ASSUNTO.

CENTRO SANTO INÁCIO INSTITUTO PLÍNIO CORREIA DE OLIVEIRA

REFERÊNCIA: IDEOLOGIA DE GÊNERO: SABIA COMO DEFENDER SUA FAMÍLIA DESSA NOVA AVANÇADA? DE DAVID FRANCISQUINI.

Fonte: Centro Santo Inácio.

Figura 18 – “Ideologia de gênero” 2

IDEOLOGIA DE GÊNERO: ENTENDA O PERIGO E A GRAVIDADE DESSA IDEOLOGIA.

Da mesma forma que a ideologia comunista combate a propriedade privada, decorrente da lei natural, a "ideologia de gênero" subverte e destrói o que é natural no campo da psicologia humana, com base nessa distorção da linguagem. A "ideologia de gênero" desafia a realidade posta por Deus no Universo, descrita na Sagrada Escritura, confirmada pelo bom senso e patente na simples observação da própria natureza.

Segundo a socióloga alemã Gabriele Kubly, "a ideologia de gênero é a mais radical rebelião contra Deus. É o ser humano não aceitando que é criado homem ou mulher, e por isso diz: 'Eu decido! Esta é a minha liberdade!'".

• A "IDEOLOGIA DE GÊNERO" É IMPULSIONADA POR MOVIMENTOS INTERNACIONAIS?

Sim. O mundo inteiro está sob o ataque cerrado dessa ideologia, cujos principais propulsores são grupos feministas e homossexuais organizados em nível internacional.

• A "IDEOLOGIA DE GÊNERO" FAZ PARTE DA AGENDA DO MOVIMENTO UNASOCIAL?

Sim, a difusão da "ideologia de gênero" e o esforço conjunto para sua imposição à sociedade faz parte da agenda homossexual. Os militantes do lobby homossexual vêm apresentando e apoiando radicalmente propostas de leis que visam criminalizar qualquer censura à orientação sexual e identidade de gênero, equiparando-a ao crime de racismo.

Além disso, a divulgação dessa ideologia pode tornar aceitável pela sociedade o seu comportamento, quer ele esteja reconhecido ou não pela ciência, quer seja admitido ou não por dispositivos legais. Pela manipulação semântica que fazem do termo gênero, extravasando seu sentido gramatical original, os ativistas da homossexualidade esperam tornar reconhecida pela sociedade a sua pretensão ideológica, e justificável o seu modo de vida.

CURTIU ESSE POST?

SIGA E ACOMPANHE NOSSO PERFIL PARA AS PRÓXIMAS SEQUÊNCIAS SOBRE ESSE ASSUNTO.

CENTRO SANTO INÁCIO INSTITUTO PLÍNIO CORREIA DE OLIVEIRA

REFERÊNCIA: IDEOLOGIA DE GÊNERO: SABIA COMO DEFENDER SUA FAMÍLIA DESSA NOVA AVANÇADA? DE DAVID FRANCISQUINI.

Fonte: Centro Santo Inácio.

Um importante elemento na compreensão textual destas postagens é o fato de que elas foram publicadas em colaboração com o perfil @institutopco ou Instituto Plínio Correia de Oliveira que é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos de forte inspiração católica tradicionalista que, no Instagram, se define como “defendendo os princípios da

Tradição, da Família e da propriedade, fundamentos da civilização cristã”. O Instituto tem forte atuação religiosa e política, especialmente no estado de São Paulo, sendo um braço dissidente do movimento de extrema-direita TFP – Tradição Família Propriedade, que nos anos da ditadura teve grande influência. As postagens se complementam e devem ser lidas num *continuum* textual, pois o conteúdo da primeira se completa no conteúdo da segunda. A análise dos elementos textuais e imagéticos nos ajudará a encontrar elementos fundamentais da cena textual do ódio como o recurso a uma narrativa pseudocientífica que se garante a partir de uma lógica interna, a produção de um mal absoluto, o espelhamento deste mal em situações reais de ameaça e perigo e, claro, o chamado para a ação.

Embora as textualidades que estamos analisando estejam relacionadas à atuação de grupos ultraconservadores do catolicismo que não compõem institucionalmente a Igreja Católica, a pauta de combate à “ideologia de gênero” está homogeneamente distribuída na Igreja, ocupando, ora mais, ora menos, o *mainstream* católico, como uma preocupação que une setores ultraconservadores a setores menos politizados e mais institucionais, e até mesmo algumas linhas de catolicismo progressista que, se não se apropriam do discurso antigênero, não lhe fazem oposição. Isso significa dizer que não estamos lidando com uma questão sectária na Igreja, relacionada a grupos minoritários, como Centro Santo Inácio, Centro Dom Bosco, Instituto Plínio de Oliveira, que se comportam como *think thanks* católicos, mas a um discurso que já está oficializado doutrinalmente a partir de manifestações oficiais do magistério eclesiástico, como bem demonstrou Junqueira (2022, p. 108-158).

Na genealogia histórica de Junqueira, há uma descoberta interessante sobre como esse sintagma vai sendo incorporado nas reflexões vaticanas, nos discursos de João Paulo II e nas normativas eclesiásticas sob influência do cardeal alemão Joseph Ratzinger que, na condição de prefeito da Congregação para Doutrina da Fé, guiava o discurso dogmático da Igreja nas décadas de 80, 90 e 2000. O pensamento de João Paulo II sobre família e sexualidade humana consolidou-se num conjunto de discursos semanais e teve um acabamento perfeito com a publicação em 2003 do *Lexicon: termi ambigui e discursi su famiglia, vita e questioni etiche* (Lexicon: termos ambíguos e discurso sobre família, vida e questões éticas).

A obra, no formato de dicionário, é considerada uma *summa theologica* do combate anti-gênero e um marco decisivo no recrudescimento neoconservador do catolicismo que, no Brasil, terá uma formação cada vez mais forte a partir de 2015. No *Lexicon*, a “ideologia de gênero” é definida como

uma revolução antropológica que encontrou meio propício no individualismo neoliberal radical e se baseia em uma síntese anticristã de diferentes correntes filosóficas, tais como o marxismo, o estruturalismo, a revolução sexual [...], o existencialismo ateu [...], os estudos socioculturais [...], as teorias de Judith Butler (Junqueira, 2022, p. 114).

O livro, tecido a partir da reflexão de teólogos e teóricos ligados a movimentos tradicionalistas católicos, como Opus Dei, fez convergir a reafirmação da doutrina tradicional católica sobre corpo, sexualidade e família expressa na Teologia do Corpo com a crítica contumaz às formas contemporâneas de compreensão destas realidades aglutinadas sob a ideia de “ideologia de gênero”. De tal forma, com essa publicação, “a Santa Sé criou condições não apenas para uma futura disseminação do sintagma, mas sobretudo para a sua estabilização do âmbito do discurso católico *mainstream*” (*ibid.*, p. 123).

A partir do papado de Ratzinger, agora como Bento XVI, o Lexicon se posicionou como ponto basilar de uma série de posicionamentos oficiais, decisões institucionais e discursos da Igreja Católica. Junqueira recorda alguns episódios marcantes, como as reiteradas proibições de Bento XVI contra qualquer possibilidade de acolhimento pastoral a pessoas homossexuais, a proibição de homens gays nos seminários, o discurso alarmista do papa no Brasil em 2007 aos bispos latino-americanos e a formulação de uma categoria de “não negociabilidade” da visão católica de família e sexualidade. Assim sendo, Junqueira demonstra como o sintagma “ideologia de gênero” atua como um operador de violências sistêmicas e institucionais que visam a purificar a Igreja Católica da presença de pessoas LGBTQIA+. Ademais, Junqueira demonstra que a pauta antigênero nunca pertenceu a redutos extremistas do catolicismo, mas estabeleceu-se como pauta institucional. É verdade que, como refletiremos mais adiante, o Papa Francisco tem dado indicações que sinalizam, mesmo que de maneira ambígua, uma mudança de posição. Contudo, no caso do discurso católico hegemônico e sobretudo no Brasil, em que as redes sociais tem vocalizado um catolicismo de corte mais conservador, o discurso antigênero institucionalizado ainda é muito presente e vivaz.

Este excuro nos permite retomar a questão: o que se pode aferir nestas textualidades sobre a epistemologia por trás da “ideologia de gênero”? Como esta visão metafísica se sustenta argumentativamente e como explora signos imagéticos para comunicar-se na esfera do medo e do ódio?

Começamos pela primeira postagem, que consiste em um carrossel com dez imagens que contêm figuras, fotografias e textos. Na primeira imagem, como um título, está escrito: “‘Ideologia de gênero’: a farsa para perder sua própria identidade”. A ilustração é a de uma

mulher, como se fosse uma professora, cortando com a tesoura o balão de pensamento com o símbolo do masculino. A professora está com um balão de fala com uma foice e um martelo, símbolos do comunismo. Duas outras crianças parecem já ter tido seu “pensamento” mutilado, pois nos balões de pensamento está a bandeira LGBT. Na segunda imagem, inicia-se o texto que percorrerá os próximos oito quadros. Ali está a imagem de uma pessoa cujo rosto é metade masculino e a outra feminino. No terceiro quadro, a imagem é de uma professora *drag queen* ensinando crianças. A menina vestida de amarelo em primeiro plano tem uma tarja preta sobre os olhos. No quarto quadro, uma menina com adereços no cabelo aparece também com os olhos tarjados. Na quinta e na sexta imagens aparece uma criança vestida com o que parece uma fantasia de princesa, sentada sobre um pufe branco. A criança também tem os olhos tarjados. Há uma insinuação, pelo contexto da postagem, que se trata de um menino em roupas de menina. Essa mesma criança aparece novamente no penúltimo quadro. O carrossel se encerra com a autoria da postagem e o convite para o compartilhamento. A legenda da postagem explica o seu objetivo:

A Ideologia de G3n3r0 é a responsável por incontáveis males de cunho moral que enfrentamos nos dias atuais, e este mal tem se espalhado no mundo como um câncer, pervertendo pais, professores, jovens e crianças em todo lugar.

É extremamente necessário que nós, católicos, tenhamos consciência do que é essa ideologia para podermos combatê-la com eficácia.

Tendo em vista isso, faremos uma série de posts dedicados a combater essa ideologia contrária a Lei Natural e a Doutrina Católica.

Salve este post e não perca as próximas postagens.

Viva Cristo Rei!

A publicação é, na verdade, um grande texto contínuo dividido entre os quadros.

Transcrevemos a íntegra:

[imagem 1] *“Ideologia de gênero”*: a farsa para perder sua própria identidade.

[imagem 2] A *“ideologia de gênero”* é o conjunto de argumentos doutrinários que seus defensores utilizam para justificar a existência de uma identidade ~~sexual~~, independentemente do sex@ biológico. Para os defensores dessa ideologia, a identidade ~~sexual~~ teria sido imposta pela sociedade, pelo ambiente em que fomos educados e as pessoas nasceriam sem sexualidade psicológica definida. [imagem 3] A diferenciação ~~sexual~~ do corpo seria apenas um componente anatômico e o que denominamos masculino e feminino seria resultado de uma “convenção” como na gramática. [imagem 4] Trata-se, portanto, de uma argumentação teórica desenvolvida para dar suporte a uma posição ideológica, não científica, sustentando que a sexualidade seria determinada pelo modo como a pessoa se considera a si mesma., e não pelas características biológicas e genéticas.

[imagem 5] O que é a identidade ~~sexual~~, e qual sua relação com o papel ~~sexual~~?

O conceito de “papel ~~sexual~~” foi introduzido em 1995 pelo psiquiatra americano John Money para distinguir a identidade ~~sexual~~-biológica do papel social que o indivíduo escolheu para representar., a respeito de sua sexualidade. [imagem 6] Duas Correntes desenvolveram essa terminologia: na corrente feminista e a corrente

~~homossexual~~. Por meio dessa teoria, pretende-se desmantelar a identidade masculina e feminina, baseada no sex@ biológico e criar uma identidade ~~sexual~~ baseada no conceito de ~~gênero~~.

[imagem 7] Qual a diferença que a “ideologia de gênero” faz entre ~~gênero~~ e sex@?

O conceito, sempre adotado e aceito pela sociedade é que, tratando-se de seres vivos, dotados de sensibilidade, não existe ~~gênero~~, mas sim sex@. Macho e fêmea para os animais, homem e mulher para os seres humanos do ponto de vista gramatical e excetuando os casos dos seres humanos e dos animais sexuados., pode-se afirmar que é arbitrária atribuição do ~~gênero~~ a substantivos que designam seres inanimados ou assexuados. [imagem 8] Por exemplo, em português, em francês, o leite é masculino, mas no castelhano é feminino. Outras línguas tem para os seres assexuados o gênero neutro, por exemplo, o inglês. “it” E o alemão “das”. Mas num e outro caso, trata-se de mera convenção de caráter linguístico. Quando se fala em gênero para designar a identidade sexual de uma pessoa, assumisse uma posição ideológica. (não apenas linguística, portanto) afirmando que tal identidade pode ser arbitrariamente. Atribuída do mesmo modo como se faz com substantivo. [imagem 9] Para os defensores da “ideologia de gênero”, o termo ~~gênero~~ assume assim, um conteúdo ideológico, significando que o sex@ morfológico com que a pessoa nasce não determina a sua sexualidade. Com isso, a sexualidade, definida pela própria natureza, passou a ser ideologicamente combatida.

A segunda postagem é uma continuação da primeira. Novamente, um carrossel com dez quadros. No primeiro, há a imagem do símbolo da bissexualidade, que entrelaça o feminino e o masculino, fazendo alusão ao símbolo matemático do infinito (∞). O título da postagem diz: “Parte II – “Ideologia de gênero”: entenda o perigo e a gravidade dessa ideologia.” A segunda imagem traz um texto e a fotografia de uma faixa, aparentemente de alguma manifestação de rua, em que se lê: “Menino já nasce menino. Menina já nasce menina. Educação com ideologia de Gênero é opressão”. A terceira e quarta imagens trazem a fotografia da socióloga alemã conservadora Gabriele Kuby. Na quarta imagem, Gabriele aparece falando em uma conferência. Nota-se que, no púlpito em que discursa, está escrito #GenderAndSex”. A quinta e sexta imagens do carrossel fazem alusão à logomarca da ONU. O sétimo quadro traz o texto em primeiro plano e, ao fundo, a imagem de uma pessoa branca segurando a bandeira do arco-íris, referenciando a bandeira da causa LGBTQIA+. A oitava imagem traz a fotografia do ex-presidente da República, Jair Bolsonaro, possivelmente fazendo algum discurso. A nona imagem traz uma fotografia de uma pessoa branca (não é possível identificar se é a mão de uma criança), segurando o livro infantil “Aparelho sexual e cia”. A décima e última postagem, que encerra o carrossel, é um convite a curtir, compartilhar, salvar e comentar o post e a referência do texto – fato que comentaremos mais adiante. A seguir, transcrevemos a íntegra do texto disposto nas dez imagens do carrossel:

[imagem 1] Parte 2 “ideologia de gênero”: entenda o perigo e a gravidade dessa ideologia.

[imagem 2] *Da mesma forma que a ideologia comunista combate à propriedade privada decorrente da lei natural, a “ideologia de gênero” subverter desconstrói o que é natural no campo da psicologia humana. Com base nessa distorção da linguagem, a “ideologia de gênero” desafia a realidade posta por Deus no universo. Descrito na sagrada escritura, confirmada pelo bom senso e patente na simples observação da própria natureza. [imagem 3] Segundo a socióloga alemã Gabriele cube, a “ideologia de gênero” é a mais radical. Rebelião contra Deus é o ser humano, não aceitando o que é criado homem ou mulher e por isso, diz, eu decido, esta é a minha Liberdade. [imagem 4] Contra a experiência, contra a natureza, contra a razão, contra a ciência, é a perversão final do individualismo, roubando ao ser humano que lhe resta de sua identidade, ou seja, o de ser homem ou mulher. Depois de se ter perdido a fé, a família e a nação.*

[imagem 5] *A “ideologia de gênero” é impulsionada por movimentos internacionais?*

Sim. O mundo inteiro está sob ataque cerrado dessa ideologia cujos principais propulsores são grupos feministas e homossexuais organizados em nível Internacional. [imagem 6] A ONU adota a perspectiva de gênero desde o início dos anos 90. Esses movimentos querem nos impor uma visão antinatural de sexualidade, autoconstruída a serviço do prazer.

[imagem 7] *A “ideologia de gênero” faz parte da agenda do movimento homossexual?*

Sim, A difusão da “ideologia de gênero” e o esforço conjunto para sua imposição. A sociedade faz parte da agenda homossexual. Os militantes do lobby homossexual vem apresentando e apoiando radicalmente propostas de lei que visam criminalizar qualquer censura. A orientação sexual, identidade de gênero equiparando ao crime de racismo. [imagem 8] E pretendem também que essa ideologia antinatural seja obrigatoriamente ensinada nas escolas, corrompendo assim a mentalidade dos nossos filhos. O interesse dos ativistas da homossexualidade em divulgar a “ideologia de gênero” entre as crianças e adolescentes se compreende, pois pretendem disseminar ao máximo o seu comportamento antes natural. O que é mais fácil nessa faixa etária? [imagem 9] Além disso, a divulgação dessa ideologia pode tornar aceitável pela sociedade o seu comportamento, quer ele seja reconhecido ou não pela ciência, quer seja admitido ou não por dispositivos legais. Pela manipulação semântica que fazem do termo gênero, extravasando seu sentido gramatical original. Os ativistas da homossexualidade esperam tornar reconhecida pela sociedade a sua pretensão ideológica e justificável o seu modo de vida.

A legenda da segunda postagem explica se tratar da continuidade daquela outra e acrescenta: “vamos ver agora como essa ideologia é grave, perigosa, impulsionada por movimentos internacionais e como está inteiramente ligada ao lobby LGB...”.

De acordo com a informação da última imagem de ambas as postagens, o texto é, na verdade, um excerto do livro “*Ideologia de gênero*”: *saiba como defender sua família dessa nova ameaça*, de autoria do Pe. David Francisquini. A fim de compor a cena da matriz epistemológica do discurso de ódio, buscamos na internet informações sobre a obra. O livro, publicado pela Editora Petrus – dedicada à difusão do pensamento conservador e da piedade católica tradicional – tem uma capa bastante sugestiva (figura 17).

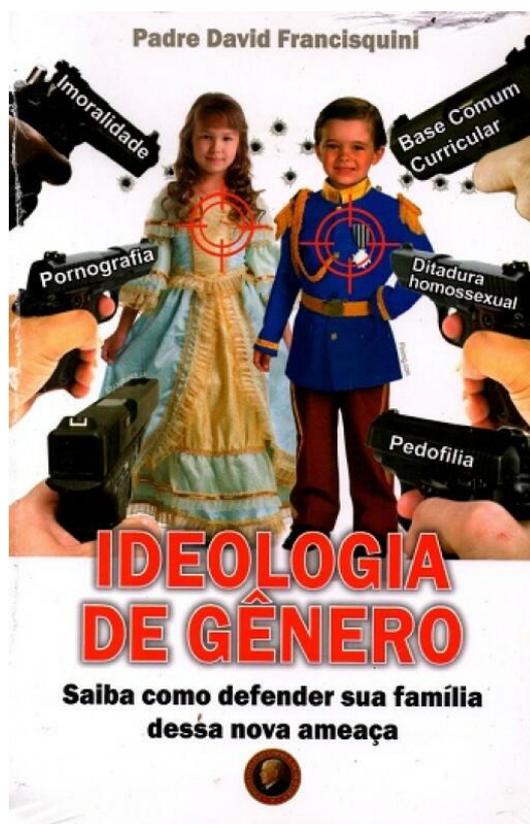
No centro há duas crianças, um menino e uma menina em trajes antigos que remetem a uma indumentária da monarquia, reforçando a idealização de gênero em que meninas devem ser como princesas, e meninos, como príncipes. A dupla é alvo de seis revólveres, todos

segurados por mãos brancas, em que se escrevem: imoralidade – pornografia – base comum curricular – ditadura homossexual – pedofilia. Há furos de bala de revólver no fundo.

Semioticamente, essa capa é bastante rica, pois nela aglutina-se sob alguns signos as principais argumentações dos propagandistas antigênero: de que todo discurso da agenda LGBTQIA+ tem um fundo de pedofilia, de que essas posturas imorais acabam produzindo uma ditadura homossexual e que é na educação, especialmente na educação escolar, que essas ideias nocivas são introjetadas nas mentes das crianças.

Além disso, é possível questionar se seria possível nesta textualidade a figura de duas crianças pretas. Butler (2024) elucida como as ideias de heterossexualidade, família natural e defesa da sociedade servem a um propósito racista e eugenista de preservação da “nação” europeia/norte-americana. Tal discurso tem sido explorado continuamente em alguns lugares, como Hungria e os Estados Unidos, como forma de defender a “pureza” da nação (que é a tentação hitlerista) e combater a miscigenação. De certa forma, o racismo implícito nesta capa comprova que o medo da “ideologia de gênero” é um medo branco, e uma imagem como essa tem um forte apelo de pedagogização do olhar – se o que vemos sob ameaça são duas crianças brancas, são essas vidas as mais valiosas. Possivelmente, duas crianças pretas não causariam tanto medo e assombro. Butler (2024, p. 57-58) dirá que “a oposição ao gênero e a defesa da família e da nação, ligam-se a uma eugenia que pertence ao passado histórico e ao presente do fascismo”, uma forma de proteger o espírito colonial que moldou teses autoritárias no passado e que hoje molda o discurso antigênero.

Figura 19 – Capa do livro “Ideologia de gênero”: saiba como defender sua família dessa nova ameaça



Fonte: Editora Petrus.

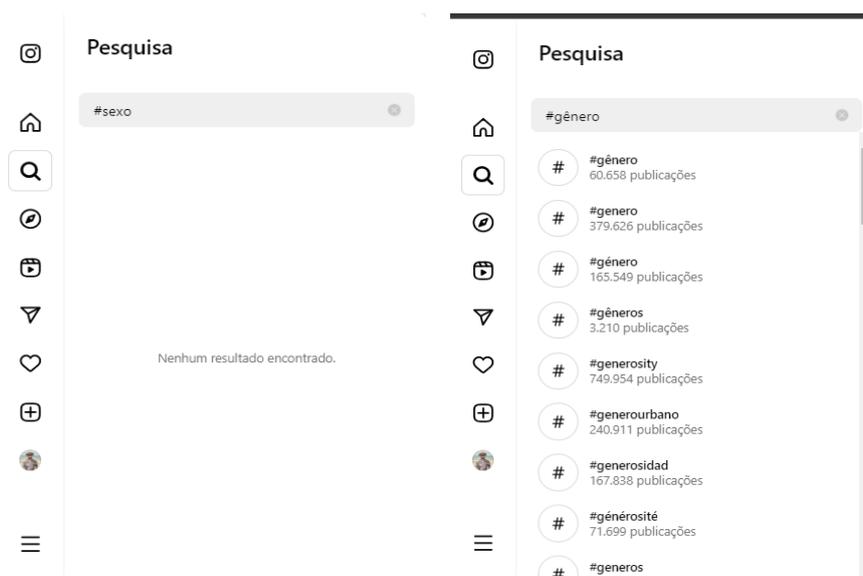
Buscaremos, portanto, entender como a linguagem verbo-visual é usada pelos grupos na fabulação do outro por meio de uma racionalidade idolátrica. Como destaca Junqueira (2022), o discurso sobre “ideologia de gênero” é construído, reproduzido e difundido a partir do pseudocientificismo que tenta fundamentar os posicionamentos tradicionais em percepções científicas enviesadas, do conspiracionismo que relaciona a luta pelo reconhecimento das pessoas LGBTQIA+ a um plano maligno de destruição da família e do hegemonismo de uma antropologia anacrônica pautada num naturalismo e biologismo ingênuo. Nosso objetivo, portanto, é explorar alguns elementos de visualidade, olhar e imaginário que nos ajudem a compor a cena epistemológico-metafísica em que o discurso de ódio LGBTfóbico se produz como verdade para um grupo significativo da sociedade brasileira, que tem ocupado cada mais vez o debate público com suas demandas morais e políticas.

Do ponto de vista da visualidade, ou seja, dos elementos que compõem a trama visual desta narrativa, destacamos a insistência em se apresentar o conceito de gênero como um erro conceitual ao mesmo tempo que carrega um potencial destrutivo premente. Tanto nas legendas das postagens quanto nas imagens dos carrosséis, gênero é semanticamente relacionado a outras palavras muito pejorativas: farsa – perda da identidade – câncer – perverter – dismantelar –

males morais. Além disso, a palavra aparece tachada nas postagens e, na legenda, aparece cifrada com números – g3n3r0.

Em geral, usuários da plataforma usam o tachado ou a cifra alfanumérica para escrever palavras consideradas ofensivas ou inadequadas pelos mecanismos de inteligência artificial que monitoram o conteúdo da plataforma. Por exemplo, um xingamento explícito é automaticamente bloqueado na plataforma e pode levar ao banimento do usuário. A palavra sexo que, na imagem 7 da primeira postagem, aparece cifrada como “sex@”, é uma das ditas “palavras ocultas” da plataforma, e é identificada e proibida, como se vê pelo experimento a seguir (figura 22), em que se tenta buscar a #sexo e nenhum resultado é exibido. A palavra gênero e suas variações, entretanto, não figuram entre as proibições, como se vê pela busca realizada na ferramenta “pesquisar” do Instagram.

Figura 20 – Experimento de pesquisa no Instagram – busca das *hashtags* #sexo e #gênero



Fonte: elaborado pelo autor.

Se a palavra gênero não é um termo proibido nem ofensivo pelas diretrizes do Instagram, por que tachá-la ou cifrá-la? Acreditamos que a estratégia é justamente a de apresentá-la como uma palavra proibida, como o conteúdo da postagem defende. Nos textos, as postagens afirmam categoricamente que a palavra gênero é uma invenção com intencionalidades perversas e que a “ideologia de gênero” é intrinsecamente má. Reforça esse argumento o uso de imagens ou que tentam imputar um tipo de desvio da inocência das crianças – como as imagens de crianças

sendo ensinadas por uma *drag queen* – ou pelos revólveres na capa do livro que apelam, imediatamente, para o risco de morte das crianças ativando ilações de pânico moral.

Butler (2024, p. 17) explica que ligar o “gênero” a um tipo de perigo ao qual as crianças estão submetidas é construir uma “acusação poderosa”. Atribuir o poder quase mágico à palavra gênero é uma maneira de dissimular seu real sentido e disseminar uma “sintaxe inflamada”. Nesse sentido, admitir a ideia de que há um projeto autoritário que visa a destruir bens preciosos da vida social e que coloca em risco a própria sociedade, a própria humanidade, faz parte de uma estratégia de amedrontamento. O curioso é que se atribui à teoria, à palavra ou ao conceito uma força maligna tão poderosa que não é possível sequer discutir intelectualmente a questão.

Quanto ao olhar e as dinâmicas de enquadramento que permitem a inteligibilidade da postagem, o pânico moral relacionado à “ideologia de gênero” parece estar relacionado ao perigo de subversão da “ordem natural” nas crianças – levar um menino a comportar-se como menina e vice-versa, porque há uma negação do sexo biológico em detrimento de uma convenção cultural, como se os estudos de gênero propusessem uma desconstrução compulsória da masculinidade e da feminilidade, que obrigaria as crianças a, desde cedo, terem suas personalidades dirigidas para este fim. Este pânico se evidencia no uso de imagens em que uma criança aparece vestida como princesa, dando a entender que é um menino em roupas de menina. A mesma referência semiótica aparece na capa do livro de Francisquini e é muito recorrente nas narrativas religiosas, que visam a restaurar uma visão tradicional dos papéis de gênero. Basta lembrar, para isso, do icônico discurso da ex-ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos do governo de Jair Bolsonaro, a pastora Damares Alves, quando, depois de afirmar que “meninos vestem azul e meninas vestem rosa”, arrematou: “ninguém vai nos impedir de chamar as meninas de princesa e os meninos de príncipe. Vamos acabar com o abuso da doutrinação ideológica”.

A exploração deste arquétipo de feminilidade e masculinidade pela indústria cultural e publicitária na elaboração de produtos midiáticos infantis é bastante comum, como aponta Dias (2020). A pesquisadora ainda aponta que essa elaboração arquetípica torna-se um estereótipo, na medida em que ganha representações plásticas que permitem sua apropriação massiva pelas pessoas comuns, habitando também o imaginário coletivo e sociopolítico. Além disso, há um uso estratégico desta figuração por atores da extrema direita, que buscam atacar as conquistas das mulheres e das pessoas LGBTQIA+.

O combate à “ideologia de gênero”, então, se justificaria, pois pretende-se defender um modelo milenar de família e de papéis de gênero, que está, agora, ameaçado pelas artimanhas dos estudiosos do *gender*. O combate ocorre, então, por meio de uma constante afirmação da visão tradicional e normativa das identidades sexuais e de gênero, conforme a doutrina católica, mas sem valer-se de uma discussão acadêmica, apelando para a sensibilidade e para o medo das famílias. Junqueira (2022, p. 39-40) faz uma síntese desta doutrina tradicional:

FAMÍLIA: declinada sempre no singular; única família natural; base da sociedade; biologicamente radicada; fundada na união monogâmica ho mem-mulher pelo matrimônio sacramentado e indissolúvel; preferencial mente com prole; "o lugar natural onde a relação de reciprocidade e comu nhão entre homem e mulher encontra plena atuação" (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, 2019, 36).

MATRIMÔNIO: exigência interior dos seres humanos; íntima comunhão de vida e amor conjugal, inscrita na natureza do homem e da mulher, pois complementares! e naturalmente orientados para a união a fecundidade; intrinsecamente heterossexual

MATERNIDADE: atributo e vocação inerente à mulher, também mãe, esposa, afetuosa, cuidadora, submissa e igual em dignidade ao marido.

FILIAÇÃO: biologicamente estabelecida mediante a conjugalidade homem-mulher; atrelada ao direito-dever natural e inalienável dos pais à educação integral da prole;

PARENTESCO e PARENTALIDADE: equiparados à consanguinidade; frutos da complementaridade fisiológica; não se realizam dignamente por meio de uniões provisórias, extravagantes ou inaturais nem tampouco por tecnologias reprodutivas, como a reprodução in vitro ou a barriga de aluguel.

SEXO: realidade determinada biologicamente, fundamentalmente corpórea, ordenada e finalizada à procriação.

SEXUALIDADE: ligada à complementaridade imanente entre homem e mulher.

HETEROSSEXUALIDADE: expressão da complementaridade e única via natural de manifestação do desejo sexual e de realização da vocação reprodutiva.

IDENTIDADE SEXUAL e DIFERENÇA SEXUAL: constitutivas, inatas, binárias (homem-mulher), fixas, irreversíveis; estabelecidas em termos cromossômicos hormonais e neuronais; reciprocamente naturais complementares; base natural da família.

Na visão antigênero, todo o trabalho dos teóricos que pesquisam esta área é desconstruir essas verdades fundamentais para o equilíbrio da humanidade “por meio de discursos envolventes sobre a promoção da igualdade e o questionamento dos estereótipos, promovendo a disseminação e a imposição ideológica de um termo novo, perigoso e impreciso: o *gender*” (*ibid.*, p. 23). Tal crença fica explícita quando, na postagem, se afirma que, “com base nessa distorção da linguagem, a “ideologia de gênero” desafia a realidade posta por Deus no universo descrita na sagrada escritura, confirmada pelo bom senso e patente na simples observação da própria natureza”. O poder maligno desta ideologia está em promover uma “rebelião contra

Deus e o ser humano, não aceitando o que é criado homem ou mulher e por isso, diz, eu decido, esta é a minha Liberdade”.

A estratégia argumentativa contrária à “ideologia de gênero” combina, portanto, dois movimentos: o de afirmação de um ideal e o do rechaço e desqualificação de uma ideologia. Os elementos visuais apontam para uma desqualificação dos estudos de gênero não só pela atribuição absoluta de um mal moral, mas também pelo questionamento da cientificidade das teorias *queer*, feministas e desconstrutivistas da sexualidade. O enquadramento feito aos estudos de gênero como perigosos advém de uma constante caricaturização e deformação do discurso adversário, sendo reconstruído com base na superioridade moral, na soberba e no asco – elementos que, vale recordar, Aurel Kolnai (2013) identificou como precursores do ódio.

Como afirma Butler (2024, p. 25), “o gênero é tachado de ‘ideologia’, uma forma de saber, falsa e unívoca que capturou a mente de quem atua dentro de seus parâmetros ou mesmo de pessoas que foram apenas momentaneamente expostas a seu funcionamento”. A atribuição de um caráter meramente “ideológico” aos estudos de gênero reflete, segundo a filósofa, o próprio fenômeno que ela condena. De fato, no discurso antigênero, crê-se que o conceito é um monólito poderoso, que “captura a mente de várias maneiras, exerce uma força sedutora, doutrina ou converte quem está sob seu poder, invade fronteiras, arruína a própria condição humana” (*ibid.*, p. 25). Assim, é possível identificar um espelhamento epistemológico contraditório, em que uma forma de ortodoxia religiosa projeta seu próprio mecanismo sobre o gênero, apresentando-o como uma ortodoxia rival.

Butler (2024, p. 24) atesta que os críticos antigênero “imaginam que seus oponentes leem a teoria de gênero como eles próprios leem a Bíblia, ou que aceitam cegamente os pronunciamentos de suas autoridades preferidas”. A atribuição de “ideologia” deseja, no fundo, realizar uma caricaturização do trabalho científico de filósofos, antropólogos, psicólogos e outros teóricos feministas e *queers*. “Em sua imaginação exaltada, a teoria de gênero se baseia em textos equivocados escritos por falsas autoridades, muitas vezes intangíveis, que exercem um poder paralelo à autoridade bíblica e impõem um tipo semelhante de submissão às suas alegações” (*ibid.*, p. 24).

No entanto, tal caricaturização não se restringe ao campo das ideias, mas torna-se violência e ódio que resvalam no deboche às pessoas LGBTQIA+, como se constata no terceiro quadro do primeiro carrossel destacado abaixo. Na busca reversa de imagens do Google, foi possível localizar o contexto original da imagem apropriada pelo @centrosantoinacio. Trata-se

de uma reportagem de 2018 do site G1 intitulada “Drag queens leem histórias a crianças em livrarias e escolas dos EUA para incentivar respeito à diversidade”, em que o lide da matéria já anunciava: “Projeto usa livros infantis com temáticas relacionadas à tolerância e à liberdade. Ataques de grupos conservadores têm sido frequentes, de acordo com as drags”.

Figura 21 – Drag queens leem histórias a crianças



Fonte: Centro Santo Inácio, Instagram.

Acerca do poder violento dessa abordagem, é impossível não mencionar os ataques que Judith Butler recebeu quando de sua vinda ao Brasil em 2017. Na ocasião, a filósofa faria uma palestra durante um evento sobre “Os fins da democracia”, no SESC Pompeia em São Paulo. Houve uma grande mobilização de manifestantes, que elaboraram uma petição virtual na plataforma CitizenGo, logrando quase 400 mil assinaturas. No texto da petição, os manifestantes justificam sua indignação:

Ela [Judith Butler] propõe a desconstrução da identidade humana por meio da desconstrução [sic] da sexualidade. Segundo ela, “homem e masculino podem facilmente significar tanto um corpo feminino como um corpo masculino, e mulher e feminino podem significar tanto um corpo masculino como um corpo feminino”. Porém, ela não se satisfaz em constatar isso. Por meio daquilo que chama de performance, propõe que as pessoas vivenciem todo tipo de experiência sexual. Temos visto nos últimos alguns exemplos graves da aplicação da “ideologia de gênero” em nossas escolas (recentemente, numa escola tradicional de São Paulo uma das turmas deve de apresentar um trabalho para explicar os mais de trinta gêneros existentes, seja lá o que isso queira dizer). Não podemos permitir que a promotora dessa ideologia nefasta promova em nosso país suas ideias absurdas, que têm por objetivo acelerar o processador de corrupção e fragmentação da sociedade⁷⁹.

Além da petição online pelo cancelamento da palestra – que, diga-se de passagem, não seria sobre sexualidade e gênero, mas ironicamente tratava das ameaças à democracia –, um

⁷⁹ Disponível em: <https://citizengo.org/pt-br/fm/108060-cancelamento-da-palestra-judith-butler-no-sesc-pompeia>
Acesso em: 24 mai. 2024.

grupo de manifestantes reuniu-se às portas do SESC Pompeia para protestar. O movimento contou com a queima de um boneco da filósofa. Horas mais tarde, Butler e sua esposa foram agredidas no saguão do aeroporto de Congonhas aos gritos de “pedófila”. As placas dos manifestantes e os registros fotográficos (figura 23) da ocasião testemunham o potencial violento da crença no fantasma da “ideologia de gênero”. Além dos dizeres dos cartazes, é possível notar no rosto dos manifestantes como o ódio mistura-se ao medo do sobrenatural atizado por um pânico moral, que vê na “ideologia de gênero” uma artimanha diabólica. O ápice da violência acontece quando se atea fogo a um boneco de Butler (figura 24): tem-se o detalhe de um rapaz segurando o crucifixo, como se estivesse exorcizando-a, outro que segura a Bíblia atrás e o cartaz “meus filhos, minhas regras. #nãoàdoutrinação #escolassempartido!!!”.

Figura 22 – Manifestantes em frente ao SESC Pompeia contra a palestra de Judith Butler



Fonte: Folha de São Paulo (2017)

Figura 23 – Manifestantes ateam fogo em boneco de Judith Butler exorcizando-a do Brasil



Fonte: Folha de São Paulo (2017).

Em seu livro *Quem tem medo do gênero?*, Judith Butler disserta sobre como o anti-intelectualismo deste grupo é um tipo de condição *sine qua non* para o cumprimento de sua agenda político-ideológica. Nos dizeres de Timm de Souza (2020), a idolatria, entendida aqui como a estrutura epistêmica de todo pensamento e discurso fascistas, pressupõe um tipo de encanto mágico com verdades estáveis e uma constante guerra contra a crítica ou qualquer outro movimento da mente, que admita mais de uma forma de pensar. Logo,

a alegação de que o gênero é ideológico é sua própria formação ideológica composta por um conjunto próprio de crenças, incluindo um ataque a uma formulação nebulosa que essas pessoas tomam como real, e muito embora ela tenha emergido, digamos, de seus próprios cérebros (Butler, 2024, p. 30).

Dessa forma, arremata a autora,

o ataque às ideias perigosas é, portanto, não apenas uma resistência aos potenciais da democracia radical que emergem até nos piores momentos, mas um esforço para desfazer a realidade presente em prol da reconstrução e restauração de um passado imaginário no qual reina a hierarquia de gênero (*ibid.*, p. 30).

O que, talvez, esses grupos não percebam ou, contrariamente, até mesmo queiram, é que, por sua postura anti-intelectual, acabam fora do debate público.

O que repudiam como procedimento acadêmico é, na realidade, algo necessário para as deliberações públicas informadas. Nas democracias, o debate público informado torna-se impossível quando algumas das partes se recusam a ler o material em disputa. A leitura não é apenas um passatempo, um luxo. Mas uma condição da vida democrática, uma das práticas que mantêm o debate e a discordância embasados, focados e produtivos. Além disso, defensores da posição antigênero estão amplamente empenhados em não ler criticamente, porque imaginam que a leitura os exporia ou submeteria a uma doutrina contra a qual, desde o início, apresentam objeções. Eles imaginam que foram acadêmicos especialistas em estudos de gênero e não eles mesmos que proclamaram lealdade a uma ideologia ou um dogma, e, com isso, participam de uma forma crítica de pensamento e ação que os une como grupos, coloca contra seus oponentes (*ibid.*, p. 23).

Em função disso, as investidas semióticas contra os estudos de gênero recaem também e especialmente sobre a educação escolar. Na postagem do @centrosantoinacio, é feita uma inferência de que “a difusão da ‘ideologia de gênero’ e o esforço conjunto para sua imposição à sociedade fazem parte da agenda homossexual”. A imagem da professora *drag queen* usada numa das imagens do carrossel ilustra esse posicionamento. Nesse sentido, a ideia conspiracionista de que há um lobby homossexual tramando a infiltração de ideias que subvertem o ensino tradicional cristão sobre a família e a sexualidade ganha força. No levantamento feito por Gomes (2020), o sintagma “ideologia de gênero” ganhou força e difundiu-se vigorosamente nas mídias católicas entre 2007 e 2018, sendo este último ano a campanha eleitoral que tornou Bolsonaro presidente do Brasil. Parte desse interesse foi objetivamente direcionado para a educação, a fim de tornar a sala de aula um ambiente menos suscetível à “doutrinação ideológica”.

A postagem do perfil @centrosantoinacio sintetiza bem a grande preocupação acerca da educação:

pretendem também que essa ideologia antinatural seja obrigatoriamente ensinada nas escolas, corrompendo assim a mentalidade dos nossos filhos. O interesse dos ativistas da homossexualidade em divulgar a “ideologia de gênero” entre as crianças e adolescentes se compreende, pois pretendem disseminar ao máximo o seu comportamento antes natural, o que é mais fácil nessa faixa etária.

Trata-se de uma afirmação bastante falaciosa e com alto potencial de instalar pânico moral, afinal, o que os pais cristãos menos desejariam é que os valores religiosos e morais transmitidos dentro de casa sejam pervertidos na escola. A falácia consiste, primeiramente, em atribuir uma intencionalidade aos estudos de gênero que está completamente ausente: a de usar da educação para homossexualizar crianças. Em segundo lugar, a falácia está em uma suposta obrigatoriedade do ensino da “ideologia de gênero”, que acaba transformando todas as formas de educação sexual e conscientização sobre o respeito ao corpo e à sexualidade em conteúdos proibidos.

A falácia da “ideologia de gênero” na educação estabeleceu um intenso campo de disputa. No levantamento que fizemos em fevereiro de 2024, há 17 projetos de Lei no Congresso Nacional com a finalidade de barrar a difusão da “ideologia de gênero” nas escolas. E a falácia tornou-se factóide e arma política, uma vez que durante as eleições de 2018, uma das notícias falsas mais propagadas pela extrema direita em apoio a Bolsonaro foi a do “kit gay” – um suposto material didático que visava a ensinar homossexualidade às crianças, que teria sido distribuído durante o governo de Dilma Rousseff⁸⁰. Junqueira (2022) percorreu o trajeto desta ofensiva antigênero desde os governos de Lula e Dilma para demonstrar que a reprodução do sintagma para fins políticos conseguiu parte de seu objetivo, afinal, as políticas educacionais sobre gênero e diversidade sexual nos governos petistas foram todas desmontadas quando Bolsonaro ascendeu ao poder.

Um exemplo desse pânico em torno da “ideologia de gênero” na educação é a postagem do perfil @observatoriog (figura 24). Nela, há a fotografia de um unicórnio de pelúcia. O animal é branco com a crina, o rabo e o chifre cor-de-rosa. A chamada aparece sobre um quadro azul e diz: “Colégio Mineiro condena desenhos de unicórnios e arco-íris em materiais infantis: ‘contrário à lei natural’”. O relato da legenda explica se tratar de uma polêmica protagonizada pelo Colégio Recanto do Espírito Santo, escola de inspiração católica localizado em Itaúna, Minas Gerais, que enviou comunicado às famílias, em que repudia “desenhos ingênuos no material escolar”. A mensagem, divulgada antes do início das aulas, visava a orientar as famílias na compra dos materiais escolares para que evitassem desenhos que ajudam a perpetuar “ideologias antifamília”. A legenda da postagem, transcrita abaixo, entrega-nos alguns elementos úteis para compreendermos com quais linhas esse pânico moral se desenha:

Um colégio evangélico localizado na cidade de Itaúna, na região Central de Minas, voltou a polemizar nas redes sociais depois de enviar aos pais dos alunos, na última quarta-feira (12), um comunicado em que repudia “desenhos ingênuos no material escolar”. Dentre as figuras mencionadas pela instituição, estão o arco-íris e o unicórnio, que, segundo o colégio, ajudam a perpetuar “ideologias antifamília”.

“Não basta engolir que ‘está na moda’ ou ‘todo mundo tem’. A boa formação implica em renúncias, sendo diferente e autêntico quando necessário”, pontua a instituição. Para chamar a atenção dos pais aos “riscos” do uso dessas figuras, o colégio menciona estampas de caveira e até mesmo o revolucionário Che Guevara.

⁸⁰ O “kit gay” tornou-se uma fake News tão bem sucedida no Brasil, que o podemos tomar o caso como arquetípico da fusão entre extrema direita e neoconservadorismo cristão. Cf. FERREIRA, Ewerton da Silva. Educação, gênero e sexualidade: o debate começou muito antes do “kit gay”. 2024. TROTTI, Bárbara Araújo; LOWENKRON, Laura. Pânicos morais, sexualidade e infância: A fabricação do “kit gay” como artefato político na disputa presidencial de 2018 a partir da rede social Twitter. Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), p. e22315, 2023. FEITOSA, Cleyton. Do “Kit Gay” ao “Ministério da Família”: a desinstitucionalização das políticas públicas LGBTI+ no Brasil. Cadernos de Gênero e Tecnologia, v. 14, n. 43, p. 74-89, 2021.

“Os cadernos e camisetas com caveiras (cultura de morte), foice e martelo e com o rosto de Che Guevara (grande assassino e revolucionário comunista), estão na moda há décadas. Mas hoje vejo também outros riscos”, começa o material.

“As principais ideologias anti-família têm feito de tudo para se instalar em nosso meio e utilizam, principalmente, os materiais infantis e com estampas que parecem ingênuas. O arco-íris que é um símbolo de aliança de Deus com seu povo foi raptado pela militância LGBT, que o utiliza em suas bandeiras que têm, atualmente, seis cores: vermelho, laranja, amarelo, verde, anil e violeta”, acrescenta.

Já a figura imaginária do unicórnio é criticada por “identificar alguém de gênero não binário”, ou seja, pessoas cuja identidade de gênero ultrapassa a identificação com masculino e feminino. Segundo a diretoria do colégio, esse significado “não se enquadra em nada e vive totalmente sem padrões” e “é mais um símbolo contrário à lei natural, contrário aos planos de Deus”.

Na tentativa de validar o discurso homofóbico, a instituição chega a mencionar uma campanha de marketing feita por uma rede de fast-food em 2018. “Um exemplo disso foi dado pela Burger King que lançou, em 2018, o Shake Unicórnio especialmente para a parada gay em São Paulo”, escreve.

Figura 24 – Unicórnios e arco-íris



Fonte: Põe na Roda, Instagram.

A orientação do colégio é, claramente, um apelo à semiótica da ideologia do gênero em que, nessa visão, vários elementos se aproximam visando a influenciar a mente das crianças de modo subliminar: arco-íris, unicórnios, caveiras, foice e martelo, Che Guevara etc. são símbolos de uma cultura de morte que visa a destruir a ordem natural imposta por Deus. O comunicado também aciona uma disputa sobre o arco-íris, símbolo da causa LGBTQIA+, que, nas escrituras bíblicas, aparece a Noé após o dilúvio como sinal da aliança entre Deus e os homens. A ideia

de que o símbolo foi “raptado pela militância” se completa com a noção de que há uma tentativa da sociedade não cristã de imputar subliminarmente esses ícones, abusando da ingenuidade das crianças.

Um ponto da postagem, contudo, merece nossa atenção. De acordo com a legenda, no comunicado, a escola justifica que “‘não basta engolir que ‘está na moda’ ou ‘todo mundo tem’’. A boa formação implica em renúncias, sendo diferente e autêntico quando necessário’”. Esse trecho refere-se a dois pensamentos muito comuns nos ambientes cristãos ultraconservadores: primeiro, de que a cultura secularizada está toda imersa num tipo de devassidão moral, e, o segundo, de que os cristãos devem ser diferentes e renunciar a essa cultura secularizada, habitando o mundo de maneira específica, buscando interferir para se recriar uma civilização cristã. Esse trecho, aparentemente mais um traço de uma visão de mundo muito estreita e anacrônica, revela um movimento político-institucional profundo da Igreja Católica que Arguedas-Ramírez (2020) denomina de “neointegrismo católico”.

O neointegrismo tem suas bases num movimento anterior chamado de integrismo, que, de acordo com Gonçalves (2012), foi um fenômeno político e religioso datado na transição do século XIX para o XX, organizado primeiramente na Espanha. O autor destaca que o integrismo buscava estabelecer os valores tradicionais da fé católica na Europa, a qual já se encontrava em vias de forte secularização advinda da Modernidade Industrial, tentando manter íntegro o posicionamento católico intramuros (combatendo os teólogos modernistas) e extramuros (garantindo o poder hierárquico e temporal da Igreja como instituição de autoridade máxima).

Foi Pio X (1903-1914) o pontífice que consolidou esse pensamento institucionalizando o combate ao modernismo. Na Espanha, o general Franco capitulou o integrismo católico para refundar o estado espanhol sob o signo da tradição católica, e, no México, o movimento cristero deflagrado em reação aos novos ordenamentos constitucionais de 1917 de forte anticlericalismo, também pode ser considerada uma luta integrista católica⁸¹. Em suma, o integrismo é o movimento católico em defender as estruturas políticas que garantem uma visão tradicional na sociedade como um todo, extrapolando os limites eclesiásticos e visando à interferência no poder público e estatal.

Ora, o neointegrismo católico, definido por Arguedas-Ramírez, localiza-se temporalmente no pós-Vaticano II, desenvolvendo-se como reação à secularização na Europa

⁸¹ Note-se que o grito de guerra do movimento cristero – Viva Cristo Rei! – está presente nas postagens do @centrosantoinacio.

nas décadas de 1970 e 1980 e como resposta à liberação sexual e as lutas sociais desenvolvimentistas das décadas 1990 e 2000. O neointegrismo compartilha da mesma finalidade do movimento integrista do começo do século XX, mas difere-se em alguns aspectos, sobretudo na visão econômica, incorporando interesses neoliberais em sua agenda ideológica. Arguedas (2020) observa que

no século XXI, o egrismo católico continua a se inspirar na convicção integrista de que não é somente necessário preservar a integridade da tradição católica, mas como também se inspira na convicção de que apenas a religião católica pode oferecer uma base satisfatória para a organização da sociedade.

Nesse cenário, despontam os movimentos e organizações católicas fundados no pontificado de João Paulo II que são, hoje, os atuais motores da agenda antigênero no catolicismo e que penetram as redes do poder político para ali também estabelecer sua visão de mundo conservadora. De acordo com Junqueira (2022, p. 19), “esses movimentos engajam-se em uma *reconquista* católica contra o relativismo e o secularismo em matérias de bioética, família, moral sexual e educação escolar”. De tal forma, esses grupos, pelo seu tamanho e influência pastoral e econômica, acabam por instruir uma narrativa mais ou menos homogênea dentro da Igreja Católica e disseminam uma ética individual – um *modus vivendi* católico – baseado na ideia de “ser diferente do mundo”. Ao mesmo tempo, buscam, na perspectiva neointegrista, influir nos rumos dos países, buscando implementar uma agenda de restrição aos direitos humanos, sexuais e reprodutivos.

Dessa forma, a “ideologia de gênero” mobiliza a atenção de pais que atacam professores e escolas, acusando-os de propagar ideologias perniciosas para seus filhos, o que, além de espalhar pânico moral e justificar a violência contra pessoas LGBTQIA+, acaba por esfacelar também o tecido democrático da sociedade brasileira.

5.3. Uso idolátrico do Gênesis

Diante destes fatos, podemos nos perguntar: por que tanto ódio a uma teoria como a teoria *queer*? Por que tanta repulsa a um conceito como gênero? Por que isso se construiu e que lógica sustenta essas práticas odiosas?

Trata-se, antes de mais, de uma disputa de poder no sentido foucaultiano de poder-saber, que produz e condiciona a verdade, afinal, “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (Foucault, 1979). Hoje, há uma partilha de conhecimento que desestabiliza as instituições e as questiona à medida que distribui o saber e pulveriza a verdade, enfraquecendo, sob a ótica de Foucault, o exercício do poder institucional. Isso obrigou, de certa forma, que a Igreja Católica

refinasse seus argumentos, buscando estabelecer seus posicionamentos anacrônicos em uma linguagem válida no universo do debate acadêmico e teórico, ao mesmo tempo em que aprimorasse suas ferramentas de convencimento, valendo-se do exercício do micropoder de lideranças, grupos, influenciadores etc.

Butler (2024, p. 87) ressalta que “a estratégia do Vaticano para desmascarar sua doutrina rival com uma ideologia ditatorial é fazer circular sua própria doutrina como a única verdade autorizada”. O renascimento de uma apologética católica cada vez mais forte tem ares de reacionarismo – uma luta contra a modernização da sociedade e contra a desmistificação de relações sociais, que tenta combater a deserção de instituições históricas como a Igreja –, mas, paradoxalmente, mostra-se como uma resposta à liquefação da própria existência, que também oprime o homem contemporâneo – daí surge a necessidade de agarrar-se em uma verdade em prol da pacificação e estabilização do pensamento, urgência de acomodação do mundo ou vontade de verdade no sentido de Nietzsche.

Como demonstramos anteriormente, o recurso a discursos totalitários e totalizantes surge em épocas de crise, e o fascismo sempre se mostra uma saída menos trabalhosa para a complexidade dos problemas socioculturais. A idolatria é vendida como um remédio para curar as instabilidades do real, mas o faz adoecendo o pensamento e o tecido social.

Uma das formas desse adoecimento idolátrico da razão é a construção de uma retórica saturada e incoerente, repleta de contradições, mas muito eficiente, porque estabelece parâmetros de verdade aparentemente seguros. Na definição de idolatria que Timm de Souza herda de Flusser há essa percepção de que existe a capacidade de “ler a ideia”, contudo existe uma incapacidade de interpretação – logo, há a adoração da imagem, ou seja, o ato ingênuo e vazio de confiança naquilo que se vê, mas não se interpreta. Nesses termos, Butler comenta com preocupação o fato de que um discurso fantasioso e quase delirante tenha sido cooptado por instituições e agentes políticos ganhando contornos oficiais⁸². Os argumentos perdem o compromisso com a razoabilidade:

essa teoria de gênero é propaganda, essa petição por tolerância é tirania e o Arco-Íris, que geralmente significa valores progressistas de inclusão e diversidade, muitas vezes criticado por transmitir uma sensação morna e apaziguadora, de repente é inflamado como a bandeira de uma organização mafiosa ou uma forma nova e singular de fascismo (Butler, 2024, p. 59).

⁸² Vale recordar que, na análise de Foucault discurso e verdade são dispositivos do poder exercido, especialmente, pelas instituições autorizadas. À medida que a retórica antigênero se oficializa como posicionamento institucional da Igreja Católica, ela passa a ser assentida como verdadeira por muitas pessoas, que confiam no discernimento institucional de uma instituição milenar como é a Igreja.

Ainda que falte a razoabilidade para a validade do argumento, é preciso reconhecer que “o poder da justaposição funciona para criar cadeias de associação, insinuações de cumplicidade e constelações retóricas que têm o poder de instaurar no centro de um fantasma psicossocial uma ‘causa’ para a destruição” (*ibid.*, p. 59). Há, portanto, uma inversão fática: defender a liberdade de gênero é defender uma ditadura, defender gênero é defender máfias, defender gênero é estar ao lado de criminosos. E “essas cadeias associativas não simplesmente se dissipam; elas se condensam para demarcar um perigo identificável que, segundo esses esquemas, só pode ser repellido colocando em risco pessoas trans e queer, feministas, gays, lésbicas e comunidades de migrantes” (*ibid.*, p. 59).

Se voltarmos ao âmago da argumentação dos cruzados antigênero, encontraremos o ponto nodal a partir do qual se constrói toda a narrativa ofensiva. O maior problema para eles é a questão da anulação da diferença sexual, como se lê na postagem do perfil @santoincacio: ‘*A diferenciação sexual do corpo seria apenas um componente anatômico e o que denominamos masculino e feminino seria resultado de uma “convenção” como na gramática*’. Nesta visão, os estudos de gênero buscam uma subversão da diferença sexual estabelecida biologicamente no corpo e assinalada, sobretudo, pelo órgão sexual. Acusa-se a teoria de gênero de promover uma “nova antropologia”, concebida para esvaziar o papel natural da mulher por meio de uma linguagem pretensamente empoderadora, que visa a igualá-la ao homem pela equiparação, e não pela distinção, ignorando assim a sua diferença com o homem (Junqueira, 2022, p. 96-99). Em um documento do Vaticano datado do ano 2000 e intitulado “Família, matrimônio e uniões de fato”, explicita-se esta problemática:

(8) Dentro de um processo que se poderia denominar de *gradual desestruturação cultural e humana da instituição matrimonial*, não deve ser subestimada a difusão de certa ideologia de “gênero” (“gender”). Ser homem ou mulher não estaria determinado fundamentalmente pelo sexo, mas pela cultura. Com isto se atacam as próprias bases da família e das relações interpessoais. [...]

A partir da década 1960 a 1970, certas teorias (que hoje os expertos costumam qualificar como “construcionistas”), sustentam não somente que a identidade genérica sexual (“gender”), seja o produto de uma interação entre a comunidade e o indivíduo mas que também esta identidade genérica seria independente da identidade sexual pessoal, ou seja, que os gêneros masculino e feminino da sociedade seriam um produto exclusivo de fatores sociais sem relação com verdade alguma da dimensão sexual da pessoa. Deste modo, qualquer atitude sexual resultaria como justificável, inclusive a homossexualidade, e a sociedade é que deveria mudar para incluir junto ao masculino e ao feminino, outros gêneros, no modo de configurar a vida social [6].

A ideologia de “gender” encontrou na antropologia individualista do neo-liberalismo radical um ambiente favorável. A reivindicação de um estatuto semelhante, tanto para o matrimônio como para as uniões de fato (inclusive as homossexuais), costuma hoje em dia justificar-se com base em categorias e termos procedentes da ideologia de “gender”. Assim existe uma certa tendência a designar como “família” todo tipo de uniões consensuais, ignorando deste modo a natural inclinação da liberdade humana

à doação recíproca e suas características essenciais, que constituem a base desse bem comum da humanidade que é a instituição matrimonial (Conselho Pontifício para a Família, 2020).

Este, contudo, é um argumento falacioso que visa à perpetuação da hegemonia da cisheteronormatividade, como se vê logo de início: o grande projeto por trás do *gender* é a desestruturação da instituição matrimonial, instituição que, historicamente, valeu-se da opressão das mulheres, de sua subalternização e exploração. Vale notar a persistência na visão de família heterossexual. Durante nossa pesquisa, encontramos um número expressivo de postagens que discutiam como a questão das uniões entre pessoas do mesmo sexo configura um desafio civil e religioso na visão católica, como atestam as postagens abaixo extraídas dos perfis @sitepheeno, @poenaroda e @acidigital.

Figura 25 – Desafio civil e religioso



Fonte: elaborado pelo autor.

Nessas postagens, surge o enfrentamento do Papa Francisco a clérigos progressistas na Alemanha e na Bélgica que começaram a oferecer bênçãos litúrgicas a uniões homoafetivas e se pronunciou buscando diferenciar o direito às uniões civis do sacramento. Esse caso se deu entre 2021 e 2022, suscitando um intenso debate na Europa sobre a possibilidade de a Igreja Católica acolher e abençoar casais homossexuais. O debate se globalizou e resultou num polêmico posicionamento do Dicastério para Doutrina Fé – organismo vaticano responsável

pelas questões doutrinárias e dogmáticas –, que permitiu a bênção às pessoas homossexuais sem implicação sacramental, ou seja, uma bênção simples de caráter privado. O documento *Fiduccia Supplicans* foi publicado em dezembro de 2023, ou seja, fora do período de coleta do nosso *corpus*, mas produziu imenso *frisson* nas redes sociais, como pudemos acompanhar. Fato é que o documento inova nas práticas da Igreja, pois expressa, pela primeira vez, um gesto de acolhida aos LGBTQIA+. Contudo, a grande revolta gerada em parte de católicos conservadores explicita como o tema do casamento e das uniões maritais é delicado.

Se observarmos as postagens que abordam o casamento (figura 25), vemos duas linhas visuais intrigantes: para o público LGBTQIA+, que consome o conteúdo de @sitepheeno e de @poenaroda, a imagem do papa sorridente e afetuoso parece contrastar com a mensagens proibitivas – “sacramento católico é só entre homem e mulher” e “Deus não abençoa o pecado”. Seria uma maneira de amenizar o posicionamento ambíguo de Francisco e produzir uma imagem mais vendável? Por outro lado, a linha visual adotada por @acidigital explora um tipo de semiose que corrobora o sentimento alarmista e o pânico moral dos católicos, que consomem o perfil. Ao trazer signos tradicionais do casamento em uma versão LGBTQIA+, um bolo nupcial e um altar envoltos na bandeira do arco-íris, além de um casal de homens, o perfil joga com o imaginário do usuário do Instagram e produz o estranhamento e o asco em seu público, impactando negativamente a percepção e, portanto, reforçando o olhar de soberba e ódio contra as pessoas LGBTQIA+. Mesmo no caso dos anglicanos, que não toca necessariamente o catolicismo, ACI Digital opta por uma narrativa que confronta e avalia a situação, expondo um arranjo sígnico que não se conforma ao sentido de “casamento” na estrutura de pensamento de um católico.

Subsiste no pensamento cristão uma idealização de homem, que é baseada numa interpretação estrita do relato da criação no Gênesis: “homem e mulher os criou” (Gn 1, 27) – uma espécie de fórmula acabativa do trabalho do criador divino. Dessa diferença que, simbolicamente, nasce já subalternizando a mulher, como criada a partir da costela do homem, advém toda a persistência de combater a “ideologia de gênero”.

Butler (2024, p. 43) enxerga, na ilação naturalista de que haja realmente apenas dois sexos, um importante apelo doutrinal contra o gênero. “Como homem e mulher são criações de Deus, argumentou, aquelas pessoas que buscam criar a si mesmas negam o poder criador de Deus, supõem que têm poderes divinos de autocriação e são iludidas por uma série de crenças ateístas”. Daí provêm os maiores medos no âmbito da visão de mundo da ideologia do gênero,

a ponto de o Papa Francisco equiparar os defensores do gênero como quem usa armas nucleares (Butler, 2024). Isso leva às pessoas a tomarem os estudos de gênero em conta de algo maligno ou demoníaco, pois implica uma rebeldia contra a criação de Deus.

Essa noção é confirmada por uma visão de que as diferenças entre homens e mulheres não são aspectos acidentais, mas essenciais. Entretanto, conforme Case (2016) demonstrou, esta tese, que pode ser nomeada como “teoria da complementaridade”, é nova no ensinamento da Igreja. A autora aponta o começo do século XX como o tempo de surgimento do arranjo teórico católico, de que homens e mulheres são iguais, porém diferentes. Embora tal pensamento tenha se consolidado com João Paulo II e Ratzinger, já em Pio XII, no pós-guerra, surge a narrativa da complementaridade em oposição à tese católica da subordinação.

De fato, ao longo de quase toda a história do pensamento cristão, houve quem defendesse a igualdade dos sexos, o que significava, obviamente, secundarizar suas diferenças, e houve aqueles que, fixando na diferença sexual, enxergasse ali razões para a hierarquização. A visão católica de ser humano baseia-se numa antropologia essencialista de corte aristotélico-tomista, que oferece um esquema triádico de corpo-alma-espírito e que fundamenta toda a teologia cristã. O esquema sintetiza a ideia de pessoa como “substância individual de natureza racional”, definido por Boécio, ao afirmar que o humano é um ser material-finito dotado de uma natureza espiritual-infinita. Ao espírito cabe a tarefa de dar forma ao corpo e à alma (psique) e é graças a essa dimensão espiritual que habita a diferença específica do humano face aos outros animais (linguagem, razão, política). Para autores clássicos da antropologia católica, sexualizar ou generificar a alma e o espírito seria impensável, uma vez que o sexo foi considerado um traço acidental da pessoa humana.

A teoria da complementaridade modifica sensivelmente o personalismo cristão, buscando essencializar aspectos estereotipados dos papéis de gênero e transformando-os em caráter ontológico. Case (2016) demonstra, a partir de um discurso de Pio XII, no imediato pós-guerra que já insere essa percepção. O pontífice reconhece a importância da mulher na sociedade, mas assinala que tal participação se dá de acordo com sua natureza e “inclinação natural”. Essa fórmula foi mais ou menos adaptada pelos pontífices subsequentes – João XXIII, Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco – e ganhou ares de sofisticação com a fundamentação de tal antropologia em filósofas cristãs, como Hildegarda de Bigen e Edith Stein.

Em um documento de 2019, a Congregação para a Educação Católica do Vaticano publicou um texto sobre possíveis diálogos com a questão do *gender*. Ali se reafirma a primazia da visão da complementaridade que vem sendo defendida no discurso católico como a verdadeira “teoria do gênero”:

A visão antropológica cristã vê na sexualidade uma componente fundamental da personalidade, um próprio modo de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, de se exprimir e de viver o amor humano. Portanto, essa é parte integrante do desenvolvimento da personalidade e do seu processo educativo: “É do sexo, efetivamente, que a pessoa humana recebe aqueles caracteres que, no plano biológico, psicológico e espiritual, a fazem homem e mulher, condicionando por isso, em grande escala, a sua consecução da maturidade e a sua inserção na sociedade” (Congregação para a Educação Católica, 2019, p. 4).

Como se vê, o texto essencializa o sexo biológico e lhe atribui todos os caracteres psicológicos e espirituais, ou seja, aquilo que os estudiosos de gênero chamam de “papéis de gênero”. Criticando a instrumentalização deste discurso para fins biopolíticos, Butler (2024, p. 81) afirma que “é significativo que a doutrina da ‘complementaridade’ estipule não apenas que o ser humano é definido por homem e mulher, e que Deus criou essa divisão, mas também que o casamento deve ser restrito a heterossexuais”. Para a filósofa, a transposição essencialista do sexo no conceito da complementaridade estabelece a família heterossexual como a única forma aceitável de parentesco e acaba formulando uma estrutura de inteligibilidade a partir da qual outras formas são marcadas como erradas:

É um jeito de afirmar uma forma social como a única inteligível. Se a resposta *queer* ou feminista for afirmar que, na verdade, existem inúmeras maneiras de organizar o parentesco, essa simples descrição de uma complexidade existente, uma variação histórica, é chamada de “ideológica” para significar que é falsa, que decorre de uma convicção equivocada e que não corresponde a nenhuma realidade conhecida. E, mesmo assim, é da perspectiva da complexidade existente que se afirma: sim, o parentesco assume várias formas, as boas são aquelas que proporcionam relações de cuidados solidárias e as ruins, que oprimem a vida e a esperança de quem mais merece o cuidado adequado. Quem insiste que a forma família é organizada a partir do casamento monogâmico heterossexual sabe que essa não é a única forma, e suas denúncias e acusações de ideologia são apenas uma maneira para sustentar que certa forma social tem um caráter inevitável e justo (*ibid.*, p. 83).

No texto da Congregação para a Educação Católica (2019, p. 5), há uma sinalização inédita que consiste na separação entre “*ideologia de gênero*” e os *estudos de gênero*: “para empreender a via do diálogo sobre a questão do *gender* na educação, é necessário ter presente a diferença entre a ideologia do *gender* e as diversas investigações sobre *gender* realizadas pelas ciências humanas”. O argumento continua distinguindo a ideologia como sendo uma imposição de pensamento único, enquanto as investigações das ciências seriam aquelas “que procuram aprofundar adequadamente o modo em que se vive, nas diversas culturas, a diferença sexual

entre homem e mulher” (Congregação para a Educação Católica, 2019, p. 5). O texto parecia promissor ao ensaiar uma abertura ao diálogo, mas novamente há a cláusula do Gênesis.

Além do mais, há uma distorção dos sentidos do construtivismo do gênero, como se não houvesse agência da subjetividade na assunção ou não das normas e, como se não houvesse, desde sempre, estratégias para subvertê-las. Noutras palavras, tenta-se afirmar uma coerção absoluta da construção social, ao mesmo tempo em que se excluem a dimensão individual-subjetiva, e o argumento dos cruzados antigênero fica claramente contraditório.

Afinal, o que os teóricos de gênero defendem é justamente a possibilidade subjetiva de produção da identidade sexual e de gênero a partir da assimilação e da subversão das normas – algo que não está totalmente em poder do sujeito, mas com o qual o sujeito joga. No discurso cristão tradicional, há exatamente o oposto a isso – a exigência que todos os sujeitos se enquadrem numa determinada expectativa, o que, por fim, implica o desprezo à singularidade humana. Para Butler (2024, p. 47)

[...] a proposição de que o gênero é uma construção social levou algumas pessoas a concluir que os indivíduos podem escolher seu gênero como bem entenderem e a qualquer momento. Em algumas versões da objeção da igreja à construção social, o gênero é considerado nada mais que Liberdade ou licenciosidade pessoal desenfreada. Tais pressupostos desconsideram o fato de que a construção social enfatiza o papel das normas sociais na construção do gênero. A ideia de que construção social significa que você e eu podemos nos fazer como e quando quisermos esquecer as restrições impostas pela sociedade e a obstinação do inconsciente na formação tanto da sexualidade quanto do gênero. Na verdade, essa identificação do gênero com a ideia de Liberdade pessoal é uma interpretação equivocada da luta coletiva necessária para abrir espaço a novas formas de existência generificada que são mais vivíveis do que as que foram atribuídas.

Como a filósofa esclarece, há uma distinção entre escolher o gênero e ser livre para viver de acordo com seu gênero. A reivindicação para si de um gênero ou sexo diferente daquele atribuído no nascimento consiste num exercício do poder da subjetividade de autodeterminação que é lido, pelos religiosos, como sendo uma armadilha satânica. A violência do discurso antigênero, que busca diabolizar LGBTQIA+, acusando-os de agirem como se fossem Deus, seria plausível: “se o gênero é tão demoníaco, ou o próprio demônio, discutir com ele é cair em sua armadilha. Discutir com o diabo seria aceitar a falsa aparência como interlocutor plausível” (*ibid.*, p. 46-47).

Butler (2022, p. 311), ao esmiuçar o problema da diferença sexual, que aflige tanto os ultraconservadores católicos quanto as feministas radicais, afirma que a problemática é complexa, sobretudo porque se dá no entrecruzamento de diversos fatores. É difícil “determinar onde começa e onde termina o biológico, o psíquico, o discurso e o social” (*ibid.*, p. 311). A

visão católica tenta identificar gênero e sexo na biologia como forma de restabelecer uma noção biologicamente restritiva de reprodução como destino social das mulheres.

A diferença sexual não é totalmente dada ou construída, mas, em parte, composta por ambos. Esse sentido de parcialidade resiste a qualquer noção clara de divisão; a diferença sexual, então, opera como um quiasma, mas os termos sobrepostos e embaçados são, talvez, menos significativamente do masculino, do feminino, e mais a problemática da construção dela mesma. O que é construído é, por necessidade, anterior à construção, mesmo quando não parece haver nenhum acesso a esse momento prévio, exceto pela construção. A diferença sexual, como entendo, é o lugar onde uma questão acerca da relação entre o biológico e o cultural é formulada e reformulada, e onde ela deve e pode ser posta, mas onde não se pode, estritamente falando, obter uma resposta. Entendida como um conceito fronteiro, a diferença sexual tem dimensões físicas, somáticas e sociais que nunca são completamente colapsadas, mas, em última análise, não são, por esse mesmo motivo, distintas (*ibid.*, p. 312).

Butler (*ibid.*, p. 313) aponta, neste mesmo texto, que a obsessão do Vaticano em afirmar biologicamente o gênero confirma sua teoria de que “a regulação do gênero sempre fez parte do funcionamento na normatividade heterossexual, e insistir uma separação radical de gênero e sexualidade é perder a oportunidade de analisar essa operação particular do poder homofóbico”.

Em outras palavras, a ideologia do gênero deve ser combatida por uma ideologia do Gênesis, aquela que defende a família natural, que o sexo biológico define ontologicamente o ser e sua *práxis*, que a sociedade só se manterá de pé se o casamento heterossexual e a família engendrada a partir desse compromisso de complementaridade for defendida.

Ao alegar a evitação de males, esse tipo de discurso provoca um mal enorme, mas pode dar a esse mal que provoca o nome de defesa contra o mal. A tautologia é, infelizmente, vívida e eficaz, e age como se fosse uma forma de raciocínio lógico. As várias comunidades vulneráveis agora transformadas em alvos por esse tipo de raciocínio prejudicial, estão ameaçadas de exclusão e criminalização, patologização e perda de liberdades fundamentais, dentre as quais tanto a liberdade reprodutiva quanto a autoidentificação de gênero. Tais estratégias de retirada de direitos pertencem a uma história fascista: elas intensificam a vulnerabilidade das mesmas comunidades falsamente responsabilizadas pelo estado precário do mundo. Identificam essas comunidades, ainda, como a “causa” da destruição, para que possam fazer uma promessa: a de que, ao destruir tais grupos, a destruição pareça ser evitada, muito embora ela seja obviamente intensificada. Elas insistem que tais comunidades e suas reivindicações políticas são forças destrutivas, mas mobilizam exatamente esse tipo de forças quando exteriorizam no outro. Na verdade, renomeiam o objeto de destruição como a causa dela, engajando-se em uma forma contemporânea de reposicionamento de marca do fascismo (Butler, 2024, p. 59-60).

5.4. Conclusões parciais

A cena do discurso de ódio, que acabamos de montar, nos permite identificar que, por trás de falas odiosas e posturas violentas de fechamento, exclusão e atribuição maligna às pessoas LGBTQIA+, existe um ideário, que tenta estabelecer um lastro lógico-racional para

justificar a exclusão de tais pessoas. Ao descrevermos essa cena, alguns elementos tornam-se fundamentais para identificarmos aqui a matriz epistemológico-metafísica do discurso de ódio:

- a) O pânico moral é uma condição *sine qua non* do ódio aos LGBTQIA+, na medida em que se constrói um fantasma social em torno de tais pessoas e lhes é atribuído algum tipo de mal universal;
- b) A “ideologia de gênero” é um poderoso artifício sintático e imagético na justificação do ódio, porquanto se constrói argumentativamente em torno de propósitos políticos e se aglutina uma série de visões distorcidas sobre a diversidade sexual e de gênero;
- c) O ódio só se sustenta num registro discursivo igualmente ideológico e totalmente idolátrico, que se recusa o debate sério e racional sobre a sexualidade humana, afirmando uma única “imagem de família” e de sexualidade.

A cena do ódio LGBTfóbico de origem religiosa se configura em torno deste essencialismo cristão sobre a binaridade bíblica homem e mulher. Apoia-se numa obviedade fática da existência majoritária de dois tipos de corpos (desconsiderando os intersexuais) e faz-se brotar daí uma ontologia totalitária e substancialista baseada numa compreensão simplista de natureza humana. E é justamente essa ontologia de gênero que parece ser ideológica, afinal, o grande desejo é impô-la como verdade absoluta não só aos cristãos, mas a toda sociedade, na medida em que projetos de lei e práticas de coercitividade são legitimadas contra a diversidade sexual e gênero. Estabelecem enquadramentos rígidos que permitem inteligir apenas uma manifestação da sexualidade humana, pressupondo uma coincidência entre sexo, gênero e desejo, que é forjada no estabelecimento de relações de poder, sobretudo do poder do homem sobre a mulher.

6. ÓDIO AO PECADO, AMOR AO PECADOR: TÉCNICAS DE EXCLUSÃO E INVISIBILIZAÇÃO

Judith Butler, em *Discurso de ódio: uma política do performativo*, analisa cuidadosamente como falas injuriosas são uma prática de violência, ao mesmo tempo que legitimam e fortalecem outras violências sociais e simbólicas na sociedade. Analisando condutas judiciais em casos de racismo, a filósofa afirma que “o discurso do tribunal traz em si a sua *própria* violência e que a instituição mesma que está investida de autoridade para julgar o problema do discurso de ódio põe esse ódio novamente em circulação e o redireciona em e como seu próprio discurso altamente significativo, muitas vezes cooptando a própria linguagem que procura julgar” (Butler, 2021, p. 94).

Como se vê, Butler reconhece o efeito de recirculação do ódio dentro do discurso de instituições que têm autoridade sobre a vida das pessoas, apontando que, por vezes, tal instituição visa coibir o ódio e acaba por reproduzi-lo numa espécie de *defasagem ética* da linguagem institucional. Tal defasagem, poderíamos nomear, a partir de Emanuel Levinas, como o mal da ontologia, que consistiria numa eterna autorreferência do discurso, em que a ausência da alteridade do outro leva a um tipo de repetição da mesmidade. A ontologia, afirma Levinas (1983, p. 29), é um tipo de privilégio dado a certo modo da racionalidade em que a diferença é assumida na totalidade do Ser (aqui entendido modernamente como pensamento, discurso e razão): “o ser é o mal não porque finito, mas porque sem limites”. A ontologia que sustenta a autoridade das instituições na história nada mais é do que uma estratégia em que a linguagem deve ser vassala dos interesses de poder da instituição, e para isso, afirma a univocidade da verdade e predica a realidade por meio de conceitos, teorias e ideias. É assim no direito e é assim na maioria das religiões, especialmente o cristianismo católico e evangélico. Na cena anterior, víamos a importância de uma sistematização teológico-filosófica para justificar o horror ao gênero, o que demonstra justamente a defasagem ética da linguagem apontada por Butler: na tentativa de se defender a vida de alguns, acaba-se afirmando a necessidade de aniquilar a vida de outros.

Butler (2022, p. 90-91), na mesma obra, discute que o sucesso dos performativos da linguagem – no caso do discurso de ódio – depende do “acúmulo da força de autoridade” efetivado ao longo do tempo. “Não se trata simplesmente de que o ato de fala ocorre *em* uma prática, mas de que o ato de fala é, ele próprio, uma prática ritualizada. Isso significa então, que um performativo ‘funciona’ na medida em *utiliza e mascara* as convenções constitutivas pelas

quais é mobilizado”. A filósofa conclui que nenhum discurso de ódio “pode funcionar sem a historicidade acumulativa e dissimuladora da força”. As instituições e a sociedade como um todo têm um papel fundamental, portanto, na ritualização do ódio e na garantia de sua reprodução.

Assim sendo, nesta última cena queremos explorar como esse acúmulo histórico e essa deficiência ética da linguagem e práxis institucionais, produzem estruturas sociais e comunitárias de violência, invisibilização e morte das pessoas LGBTQIA+. Observando as textualidades, entendemos como os signos são utilizados para despertar e justificar o ódio baseado no medo, na raiva, na soberba e no desconhecimento do outro, provocando um cerceamento do direito à vida livre e digna das pessoas LGBTQIA+.

6.1. Teologia do pecado, dubiedade e marginalização

Nas igrejas cristãs, o discurso de ódio LGBTfóbico se origina de práticas sociais e políticas muito comuns e cotidianas para os fiéis . São homilias, discursos, vídeos, livros, confissões, celebrações, eventos que reforçam o tempo todo o grande erro moral de ser gay. Até alguns anos atrás, este discurso operava na esfera da fé e visava discuti-lo do ponto de vista moralista somente. Agora, alia-se, a essa narrativa, aquela da “ideologia de gênero”, que vincula a liberação sexual e as conquistas das mulheres e pessoas LGTBQIA+ a um projeto de poder.

A Igreja Católica sempre manifestou sua concepção de homossexualidade como um pecado. No entanto, como demonstramos no capítulo anterior, os membros dos novos movimentos eclesiais e novas comunidades de vida e aliança capitularam ainda mais essa narrativa e a desenvolveram para além das normas sobre a vida íntima dos fiéis, identificando-se como atores políticos e culturais na recristianização da sociedade. A midiaticização possibilitou que esses discursos se proliferassem e atingissem muitos públicos. E ainda que haja sinais de flexibilização e abertura da parte de alguns clérigos e leigos e até do Papa, a doutrina tradicional e dogmática é clara: não se pode validar a prática homossexual, porque ela é um mal em si mesma.

Em janeiro de 2023, durante uma entrevista ao canal católico estadunidense EWTN, o Papa Francisco afirmou que “ser homossexual não é crime, mas é pecado”. A fala, obviamente mais complexa do que como as manchetes a estamparam, foi objeto de disputas narrativas no Instagram. Propomos analisar duas postagens da época como focos narrativos distintos. A

primeira (figura 26) é do perfil @acidigital, um portal especializado em notícias do catolicismo. A segunda (figura 27) vem do perfil @sitepheeno que, como já vimos anteriormente, produz conteúdos noticiosos e informativos para o público LGBTQIA+.

A postagem de ACI Digital (figura 26) traz um recorte em vídeo do Papa Francisco, cuja transcrição na íntegra segue abaixo:

A condenação da homossexualidade é antiga. Atualmente, por exemplo, acho os países que têm condenação legal, são mais de 50 condenações legais, e desses, acho que tem mais ou menos 10 tem pena de morte. Não falam diretamente. Mas dizem aqueles que têm atitudes antinaturais, ou seja, busca dizer de uma forma oculta. Mas há países que têm essa forte tendência, ou pelo menos culturas que têm essa forte tendência. Eu acho que é injusto [...] aqui na audiência, de fato, recebo grupos de pessoas assim. Somos todos filhos de Deus e Deus nos ama como somos e pela força que cada um de nós luta pela nossa dignidade. Ser homossexual não é crime, não é crime. Sim, mas é pecado, tudo bem, mas vamos primeiro distinguir um pecado de um crime. Mas também é pecado faltar a Caridade uns com os outros, e você, como está? Cada uma, em cada pessoa deve ter uma janela em sua vida onde possa derramar sua Esperança onde possa ver a dignidade de Deus. E ser homossexual não é crime, é uma condição humana.

O raciocínio do Papa Francisco gira em torno de um problema de direitos humanos: a condenação criminal por causa da homossexualidade em muitos países e culturas. O trecho “não é crime, mas é pecado”, inclusive, tem uma conotação específica, tanto que, em seguida, o papa sugere uma distinção entre crime e pecado para diminuir o peso sobre o termo “pecado”.

Figura 26 – Homossexualidade entre o crime e o pecado 1



Fonte: ACI Digital, Instagram.

Figura 27 – Homossexualidade entre o crime e o pecado 2



Fonte: Pheeno, Instagram.

Contudo, como se vê no quadro comparativo (tabela X), as legendas das postagens e mesmo o texto que acompanha a imagem do @sitepheeno buscam construir narrativas próprias de acordo com o público a que se direcionam. ACI Digital, por exemplo, sendo um portal de notícias para católicos, lança uma legenda com uma sutil desconfiança sobre a fala do Papa, como se houvesse um erro implícito na ideia de que a homossexualidade não é crime. O efeito de inflamar os católicos mais tradicionais contra o papa, questionando sua correção doutrinária, é alcançado, como se vê, pelos comentários insidiosos sobre o pontífice, ao ponto de que um usuário escreveu: “Deus deve sentir asco desse papa, pois como diziam os santos: até os demônios sentem repulsa pelos homossexuais”.

Por outro lado, a legenda do @sitepheeno tenta dissertar com mais detalhes, situando o contexto de defesa dos direitos humanos por trás da fala de Francisco. Entretanto, como o texto é longo, torna-se pouco atrativo ao usuário. O impacto realmente fica no texto da imagem publicada: “Papa Francisco diz que homossexualidade não é crime, mas reforça que Igreja trata como pecado”. A lead muito direta e clara enfoca no aspecto do pecado, retirando do contexto de defesa do direito dos LGBTQIA+ que permeia a fala do papa.

Tabela 4 – Legendas das postagens de @acidigital e @sitepheeno	
@acidigital	@sitepheeno
<p> VÍDEO: O Papa Francisco reiterou que ser homossexual “não é um crime”, mas uma “condição humana” em uma nova entrevista publicada na quarta-feira (25) pela Associated Press.</p> <p> Leia detalhes dessa entrevista na ACI Digital.</p> <p>(Link na bio)</p>	<p>Papa Francisco defendeu a descriminalização da homossexualidade e disse que a Igreja Católica deve agir para acabar com “leis injustas” que afirmam o contrário. Em entrevista à Associated Press publicada nesta quarta-feira (25/01), porém, o pontífice reforçou a posição doutrinária que trata a homossexualidade como pecado. </p> <p>“Ser homossexual não é crime“, disse Francisco. “Não é crime. Sim, mas é um pecado. Tudo bem, mas primeiro vamos distinguir entre um pecado e um crime. Também é pecado não ter caridade com o próximo“, acrescentou o pontífice argentino. Francisco reconheceu que os bispos católicos em algumas partes do mundo apoiam leis que criminalizam a homossexualidade ou discriminam a comunidade LGBTQIA+, e ele mesmo se referiu à questão em termos de “pecado”. Mas atribuiu tais atitudes a origens culturais e disse que os bispos em particular precisam passar por um processo de mudança para reconhecer a dignidade de todos. “Estes bispos têm que ter um processo de conversão”, disse, acrescentando que devem aplicar “ternura, por favor, como Deus tem por cada um de nós”. </p> <p>De acordo com o Human Dignity Trust, organização sediada em Londres que mapeia direitos e desafios dos LGBTQIA+ pelo mundo, ao menos 67 países e territórios criminalizam a atividade sexual entre pessoas do mesmo sexo. Em 11 desses países, homossexuais podem ser punidos com a morte. Francisco descreveu essas legislações como “injustas” e disse que a Igreja Católica pode e deve trabalhar para acabar com elas. “Somos todos filhos de Deus, e Deus nos ama como somos e pela força com que cada um de nós luta pela nossa dignidade“.</p> <p> Apesar do Catecismo da Igreja Católica se referir à homossexualidade como “atos de grave depravação” e os descrever como “intrinsecamente desordenados“, Francisco defende que homossexuais “devem ser aceitos com respeito, compaixão e sensibilidade” e afirma que “todo sinal de discriminação injusta em relação a eles deve ser evitado“. A Igreja Católica ensina que a homossexualidade é um pecado, mas argentino implantou uma postura mais aberta ao longo de seu pontificado. #Pheeno ( : EFE/EPA/Vatican Media)</p>

Na postagem de ACI Digital, os comentários dos usuários do Instagram seguem basicamente três tendências: a de apontar a confusão doutrinária do papa que relativiza o pecado e banaliza a homossexualidade; a de tentar contradizer o papa defendendo a objetividade maligna da homossexualidade; a de recordar positivamente o amor de Deus pelas pessoas LGBTQIA+ *apesar* de elas viverem em situação de pecado, fazendo uma distinção entre o ato

(pecado) e a pessoa (pecador). Essa última tendência é bastante significativa, pois nela ressoa um artifício argumentativo do discurso católico menos tradicional e (aparentemente) mais progressista, que é o uso de distinções conceituais para atenuar ou matizar uma questão, tornando-a mais complexa e menos objetiva. Consideremos os comentários a seguir:

O Catecismo de São João Paulo II ensina que não se sabe a origem da atração homossexual. Então, sentir essa atração homossexual é uma "condição humana", isto é, é algo que acontece aos seres humanos, da mesma forma que uma tempestade ou outro fenômeno. Praticar o ato homossexual é que é o pecado, por não estar inserido no matrimônio, não gerar completude, nem possibilitar a geração de prole. E, como diz o papa, é um pecado da mesma gravidade que não fazer a caridade ao que necessita.

Deus ama a todos nós, mas quer que a gente lute contra o pecado de qualquer área de nossa vida. Que nos dê a graça de sermos santos como ELE é SANTO. 🙏

Um homem homossexual nunca irá sentir atração por mulheres, pois esta é a condição dele. Portanto, jamais se casará com uma mulher, restando apenas o celibato como opção. Se um homem homossexual abraçar a castidade e o celibato, e não se relacionar com outros homens, ele estará lutando contra o pecado.

Pronto... Amanhã os pedófilos tbm irão reivindicar suas sua "condição", os que gostam de fazer com animais tbm... etc...Sentir não é o problema e nunca foi. O problema é a prática. Isso já é condenado por si só, independente da vontade ou entendimento do papa. Oremos pelo papa e pela igreja. Não se espantem se amanhã disserem que abortar tbm é uma "condição humana" .

É possível identificar nessa linha discursiva o uso de algumas distinções de impacto eufêmico:

- a) A tendência homossexual seria uma condição natural da pessoa e é diferente da prática homossexual, que seria uma escolha do livre-arbítrio. A primeira, uma condição; a segunda, um pecado;
- b) Deus ama o pecador como pessoa, mas rejeita seu pecado. Ou seja, a pessoa é distinta das ações e não pode ser identificada;
- c) Dizer que ser gay é um crime significa estabelecer um compromisso de punição e coibição na esfera pública e social. Isso traz violências aos direitos da pessoa. Por outro lado, afirmar que a homossexualidade é um pecado, significa assumir sua malignidade no plano subjetivo;
- d) Uma noção ainda mais sutil, porém presente, é a de que o direito social e político pertence a uma dimensão legal que ultrapassa o direito religioso, aqui concebido como um tipo de direito privado.

Essas distinções, contudo, apresentam algumas contradições. A primeira está em distinguir tendência de prática homossexual. Antes de tudo, há que se perguntar: o que é

tendência? Sentir desejo? Ter trejeitos? Isso revela uma estreiteza da visão católica quanto à sexualidade humana, pois reduz a prática homossexual à relação sexual genital. Butler (2020) discute, em *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*, como os processos de estilização do corpo e do comportamento têm o poder de constituir o sujeito enquanto tal. Ou seja, na distinção tendência *versus* prática, há uma ideologia bem elaborada de que uma pessoa LGBTQIA+ pode renunciar a si mesma pela adesão a uma normatividade heterossexual, como se fosse uma operação da vontade. Além disso, tal distinção acaba mostrando-se ainda mais violenta, pois impõe sobre as pessoas LGBTQIA+ um sentimento de enorme impotência face a si mesmas. E reconhecer que há uma tendência homossexual “congênita” ou “natural” não seria uma forma de admitir um traço de personalidade acerca do qual é impossível operacionalizar a agência do sujeito? Em outras palavras: ser LGBTQIA+ e agir como tal são coisas distintas? Fossem instâncias de fato separáveis, os cristãos não julgariam homens afeminados nem os impediriam de acessar as ordens sacras.⁸³

Na mesma esteira, a distinção pecador/pecado pressupõe uma não contaminação entre sujeito e práxis, o que só se sustenta dentro de uma metafísica da pessoa em que as ações são passíveis de ser isoladas da essência da pessoa. Nesse caso, a pessoa é objeto do amor de Deus, mas seu agir é objeto da ira, desconsiderando que nossas ações constituem parte do todo orgânico que é um ser humano. A metafísica da pessoa pressupõe que a vontade guiada pela razão é soberana e capaz de controlar a pessoa à reboque de seus desejos e moções biológico-corporais (nessa premissa se assenta toda proposta católica de castidade e continência sexual proposta a padres, freiras e pessoas LGBTQIA+). Sob uma perspectiva menos essencialista e mais existencialista, o fazer determina o ser e a identidade não é um produto nem dado nem acabado, mas *em construção*, ou, no dizer de Sartre e Beauvoir, um projeto. Com efeito, no discurso católico, as pessoas LGBTQIA+ são convidadas a adotar uma vida de castidade e continência caso não possam “reverter” sua sexualidade.

Já a distinção entre crime e pecado pode levar a uma contradição na teologia cristã, isso porque ao distinguir crime de pecado incorre-se numa relativização do pecado – o que certamente contraria o ensino dogmático da Igreja. E a diatribe argumentativa de Bergoglio de

⁸³ Em 2005, Bento XVI. Logo no início de seu pontificado, normatizou por meio de uma Instrução que nos seminários e casas formativas, os superiores tenham o direito de negar o acesso às ordens sacras de pessoas com “Tendências homossexuais profundamente radicadas.” A expressão “Tendências homossexuais, profundamente radicadas” acrescenta mais uma camada de complexidade artificial às distinções, pois agora há a tendência, a tendência “profundamente radicada” e a prática. Sendo a segunda e a terceira reprováveis moralmente, já que a tendência radicada não pode ser superada e a prática já configura um pecado grave em si por ser algo “intrinsecamente mau” (nos termos do documento).

que “*mas também é pecado faltar a Caridade uns com os outros*”, também é fraca num contexto em que muitos católicos conservadores defendem que uma forma sublime de caridade é falar a verdade ao outro, doa o que doer⁸⁴. Sob o pretexto da “caridade na verdade” e a partir de uma noção equivocada da liberdade de expressão, muitos líderes religiosos têm pregado em seus púlpitos que pessoas homossexuais devem ser eliminadas da sociedade⁸⁵. E ainda, dado o contexto de polarização ideológica dentro da Igreja católica, a tentativa do papa de apelar à consciência dos católicos que julgam as pessoas homossexuais não surte efeito, pois para esses católicos fundamentalistas o Papa Francisco é cúmplice da agenda globalista-esquerdista e tem um discurso de conformismo com o mundo.

Ora, a única distinção que é realmente real e sob a qual o pensamento do Papa pode ganhar algum sentido é a do direito civil e do direito religioso. De fato, as religiões têm o direito de direcionar a conduta moral dos fiéis, e os fiéis, por sua vez, têm a liberdade de aderir às normas. Ao passo que o Estado, sobretudo os democráticos, garante o direito de todas as pessoas, independentemente de sua conduta moral íntima. Logo, a frase “não é crime, mas é pecado” ganha sentido.

O problema é que essa distinção aponta para dois problemas: primeiro, para o fato de que muitos agentes eclesiais buscam interferir no direito civil a partir de convicções pessoais, desrespeitando o equilíbrio dos pesos, afinal, se o Estado obrigasse a Igreja a realizar matrimônios homoafetivos, seria considerado uma ingerência do poder público sobre o direito privado. O contrário acontece, porém a avaliação não é a mesma, pois, como se verá mais adiante, grupos católicos integristas e evangélicos fundamentalistas se articulam com a finalidade de estabelecer sua visão de sexualidade e reprodução humana como lei.

O segundo problema é de ordem metaética: o discurso do pecado, ainda que valha para os católicos, tem um efeito castrador para pessoas católicas LGBTQIA+ e implica numa forte

⁸⁴ Este argumento de que a verdade é uma forma de caridade é desenvolvido amplamente por Bento XVI na Encíclica “*Caritas in veritate*” de 2009. Nela, o papa explica que a oposição dos cristãos aos “modismos” do mundo e o combate a tudo que visa destruir a visão cristã da realidade é um ato de amor.

⁸⁵ Um exemplo desse é o Pastor André Valadão, um dos líderes da Igreja Batista da Lagoinha, sediada em Belo Horizonte. Em 2023, o pastor envolveu-se em diversas polêmicas a partir de falas LGBTfóbicas tais como “Deus odeia o orgulho [lgbt]” e “se Deus pudesse, matava tudo [os lgbt’s] e começava tudo de novo”. Cf: Balloussier, A. V. **Pastor André Valadão diz que Deus mataria todos os LGBTQIA+ se pudesse**. Folha de S. Paulo. Acesso em 6 ago. 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/07/pastor-andre-valadao-diz-que-deus-mataria-todos-os-lgbtqia-se-pudesse.shtml>>.

violência discursiva que ultrapassa os limites, da consciência – torna-se violência familiar, expulsões de casa, fofocas e calúnias, cancelamento e perseguição.

Na cena do discurso de ódio, a narrativa do pecado soma-se ao pânico em torno da abominação, como demonstramos na primeira cena, e redimensiona a questão, dotando-a de um caráter social e comunitário, afinal, um pecador inveterado deve ter direito de viver na comunidade dos crentes? Um pecador público, que insiste na prática de algo intrinsecamente mau, deve ter legitimidade? Ademais, o reforço de que a homossexualidade seja um pecado recai como frustração e limite às pessoas LGBTQIA+, dando a entender que a não superação desse mal deve-se a uma fraqueza de caráter.

Voltemos às postagens. Ambas as textualidades focam na pessoa do Papa Francisco. Do ponto de vista da *visualidade*, há pela @acidigital o enquadramento da câmera num close no rosto do Papa, quase que circunscrevendo sua fala à sua pessoa – evitando relacioná-la como uma fala institucional. O mesmo efeito, mas com outra conotação, é obtido na postagem do @sitepheeno: a fotografia do papa com um sorriso discreto e um olhar simpático busca destacar a personalidade do Papa enquanto pessoa, que seria distinta do seu discurso institucional. Nasce uma outra distinção: Bergoglio é diferente de Francisco. O primeiro, argentino, “da periferia do mundo”, como ele costuma dizer, é um homem humano, acolhedor e sensato. O segundo, carrega um fardo institucional. É um personagem que precisa resguardar a tradição bimilenar dos dogmas católicos⁸⁶. Poderíamos questionar se essa distinção é uma opção do Papa ou se é uma interpretação que a sociedade faz. Fato é que esse elemento é explorado estrategicamente tanto por grupos conservadores quanto por grupos progressistas – os primeiros usam a distinção para salvaguardar a narrativa tradicional, dando a entender que Bergoglio é um personagem transitório no tempo; os segundos, querem criticar a rigidez eclesiástica e mostrar que, fora dos personagens institucionais, é possível haver flexibilidade de pensamento. Seja por uma razão ou por outra, a distinção está posta.

Sob a perspectiva do *olhar*, o enquadramento interpretativo é o de dubiedade. O discurso de Francisco é instável, afinal, ele defende ou não as pessoas LGBTQIA+? A esse respeito, vale analisarmos uma postagem do perfil oficial do Vaticano no Instagram em português – o @vaticanewspt (figura 28). Nela, o papa aparece cumprimentado, com um aperto de mão, o

⁸⁶ durante nossa pesquisa, constatamos ainda uma distinção em torno do Papa que é a de Francisco como chefe de estado – e portanto, habilitado a usar uma linguagem secularizada – e a de Francisco como chefe espiritual – e investido de autoridade sobre os católicos.

padre jesuíta estadunidense James Martin, que realiza um trabalho de acolhida e orientação às pessoas LGBTQIA+ em uma linguagem progressista e inovadora.

Figura 28 – O que as pessoas LGBT precisam saber sobre Deus



Fonte: VaticaNews PT, Instagram.

A imagem, no entanto, não está relacionada ao fato relatado na legenda, que transcrevemos na íntegra:

*Qual é a coisa mais importante que as pessoas Lgbt precisam saber sobre Deus?
Esta foi uma das perguntas feitas ao Papa Francisco pelo padre jesuíta James Martin, que realiza seu apostolado entre as pessoas Lgbt.
No último dia 5 de maio, o religioso escreveu uma nota ao Papa em espanhol, perguntando se ele estaria disposto a responder algumas das perguntas que os católicos Lgbt normalmente lhe fazem.
Alguns dias depois, o sacerdote recebeu uma nota manuscrita em espanhol com suas respostas. O resultado foi uma mini-entrevista publicada esta segunda-feira, 9 de maio, no site outreach.faith, criado pelo jesuíta.*

*- Qual é a coisa mais importante que as pessoas Lgbt precisam saber sobre Deus?
Deus é Pai e não renega nenhum de seus filhos. E o "estilo" de Deus é "proximidade, misericórdia e ternura". Ao longo deste caminho vocês encontrarão Deus.*

*- O que gostaria que as pessoas Lgbt soubessem sobre a Igreja?
Gostaria que lessem o livro dos Atos dos Apóstolos. Lá encontrarão a imagem da Igreja viva.*

*- O que o senhor diz a um católico Lgbt que foi rejeitado pela Igreja?
Gostaria que reconhecessem isso não como "a rejeição da Igreja", mas, ao invés, como rejeição por parte de "pessoas na Igreja". A Igreja é uma mãe e reúne todos os seus filhos. Tomemos por exemplo a parábola dos convidados ao banquete: os justos,*

os pecadores, os ricos e os pobres. Uma Igreja "seletiva", de "puro sangue", não é a Santa Madre Igreja, mas sim uma seita.

Também em julho do ano passado, o Papa Francisco havia enviado ao padre Martin uma carta manuscrita, afirmando que Deus "se aproxima com amor de cada um de seus filhos, de todos e de cada um deles. Seu coração está aberto a todos e a cada um. Ele é Pai".

"Pensando em seu trabalho pastoral - havia escrito o Pontífice na ocasião, vejo que você tenta continuamente imitar este estilo de Deus. Você é um sacerdote para todos, como Deus é Pai de todos. Rezo por você para que possa continuar assim, sendo próximo, compassivo e com muita ternura."

 *foto de arquivo do Papa com padre Martin de 2019 #papafrancisco #lgbt #vaticannewspt*

Levando em conta a *visualidade*, o fato de o Papa se pronunciar por meio de um bilhete é bastante significativo. Um texto escrito à mão, de próprio punho, não é um documento institucional, mas não se pode desprezar que, justamente por ser manuscrito, imprime mais ainda o caráter pessoal do Papa, o que reforça a distinção entre Bergoglio e Francisco. Ainda que o texto seja assinado como "Franciscus", a personalidade do texto joga com a institucionalidade da função. Em tempos atrás, a função de um papa não era vista como um trabalho ou função institucional qualquer, como acontece hoje. O papa era alguém cuja individualidade ou personalidade estava subsumida no exercício do cargo. Não era possível distingui-los. Francisco não só explora a distinção e a reafirma como joga ironicamente com ela. Um fato curioso é sua caligrafia: numa folha sem pautas, sem direcionamento linear, a escrita é torta, quase que uma materialização do ditado popular "Deus escreve certo por linhas tortas". Não só Deus escreve assim. Ao que parece, o papa também.

Figura 29 – Imagem da carta manuscrita do papa Francisco ao padre James Martin S.J.



R.P. James Martin S.J.
Querido hermano,
Gracias por tu correo.
Respecto de los papales no me ocurre una respuesta muy sencilla
1) Dios es Padre y es amigo de todos y de cada uno de sus hijos "el amor" de Dios
es "caridad, misericordia y ternura". Por eso cuando encontramos a Dios.
2) No queramos que dependa el alma de los hombres de los Apóstoles. Allí
está la imagen de la Iglesia visible.
3) Lo bueno es que los niños y niñas de la Iglesia son de personas de la
Iglesia. La Iglesia es madre y amiga a todos sus hijos. Es la madre de los in-
vitados y de los "fuera": "fuera", pecadores, niños y niñas, etc. Una Iglesia "selección", una
Iglesia de "puro sangre", no es la Santa Madre Iglesia, sino una seita.
Gracias por todo lo que haces. Soy por eso, por hacer cosas por mí.
En Jesús te bendigo y te abrazo. Siempre tu amigo
Francisco

Fonte: New Way Ministry. Disponível em: <https://www.newwaysministry.org/2022/05/11/pope-francis-in-letter-to-lgbtq-catholics-god-does-not-disown-any-of-his-children/>

Quanto ao conteúdo da carta, o manuscrito de Francisco é inovador porque afirma uma visão misericordiosa e terna de Deus como o fato fundamental que uma pessoa LGBTQIA+ deve saber. Além disso, o papa afirma que a Igreja viva é aquela igreja primitiva, dos primeiros séculos, centrada na experiência dos apóstolos. Por fim, o papa afirma que a rejeição aos LGBTQIA+ não é da Igreja, mas de pessoas da Igreja. Novamente, temos aqui três distinções artificiais usadas pelo Papa:

- a) Uma distinção entre Deus e a Igreja. Deus é pai acolhedor e terno e não rejeita nenhuma criatura. A Igreja é uma instituição humana apta (e talvez autorizada) a rejeitar pessoas;
- b) A Igreja viva é a igreja primitiva, – nela há acolhida e liberdade – o que a difere da Igreja institucional (ou não-viva, morta?) em que normas e disciplinas são mais importantes que as pessoas;
- c) A Igreja institucional não necessariamente rejeita LGBTQIA+, isso é coisa das “pessoas da Igreja”.

Acerca do *olhar* nessa postagem de @vaticanewspt, temos que a artificialidade das distinções está em distinguir Deus e Igreja de maneira a desautorizar o direito único ab-rogado pelo catolicismo de ser intermediador entre os homens e Deus. Dá a entender que a mensagem oficial da Igreja acerca de Deus não corresponde ao que de fato Deus é, incorrendo num suicídio institucional: a Igreja estaria mentindo sobre Deus? As interpretações da Igreja sobre Deus são equivocadas? Por que acreditar nelas? Outro ponto a ser levado em consideração é a distinção entre Igreja viva e Igreja institucional, o que também desacredita a Igreja, remetendo a um ideal de comunidade cristã dos primeiros séculos. É verdade que os teólogos defendem que a Igreja instituição contém a Igreja primitiva, mas essa crença é sempre questionada pelas atitudes institucionais de desprezo às diferenças e falta de acolhida. Por fim, a distinção entre a Igreja e as “pessoas da Igreja” denota que o posicionamento da instituição não necessariamente é violento – o que é notadamente uma falácia do Papa, já que a posição oficial da Igreja é de que a homossexualidade é pecado.

O que se depreende disso é que o Papa Francisco busca criticar os processos de institucionalização da Igreja. Ao contrapor Deus, a igreja primitiva e as pessoas da Igreja, o papa sinaliza para um defeito na máquina e em seus apegados operadores. Do que talvez Francisco não se dê conta é que ele também opera a máquina, a não ser que sua consciência seja a de um sabotador e subversivo – fato que, como vimos, ele jamais assume, pois vez ou outra evoca o ensino tradicional da Igreja sobre sexualidade.

Em dezenas de vezes, Francisco criticou a “ideologia de gênero”. Adotando um tom mais ameno e existencial que o discurso teológico-filosófico de Ratzinger, sempre questiona o “cancelamento das diferenças”, dando a entender que seu posicionamento é o de valorizar a diferença. Não vê, contudo, que seu argumento é falacioso, pois a cisheteronormatividade que baliza a visão católica de sexualidade é, ela mesma, um tipo de homogeneização das diferenças. O posicionamento mais recente foi em março de 2024⁸⁷, quando, num discurso, disse: “a ideologia é um dos maiores perigos da atualidade”, corroborando o pânico moral e a LGBTfobia dos católicos. Ao analisar as falas de Francisco, Butler comenta um discurso de 2017 em que o pontífice comparou os defensores do gênero àqueles que apoiam ou empregam armas nucleares, e disse que o maior perigo para a criação, naquele momento da história, era o gênero. A filósofa explica que “essa analogia sugere que, seja o que for o gênero, ele leva às mentes de quem se opõe a ele um enorme poder destrutivo – uma destrutividade realmente insondável e aterrorizante. Ela é representada como uma força demoníaca de aniquilação voltada contra os poderes criativos de Deus” (Butler, 2024, p 45).

Um fato não pode passar despercebido: o uso da sigla LGBT numa postagem oficial do Vaticano. A sigla é entendida pelos setores ultraconservadores como um tipo de armadilha conceitual da “ideologia de gênero”. Além de implicitamente sugerir uma aprovação ao seu uso, é indexada com uma hashtag que a inclui nos milhares de conteúdos para LGBTQIA+ disponíveis na plataforma. Esse fato, porém, não anula a dubiedade do posicionamento do Papa, que também é uma violência às pessoas LGBTQIA+: a acolhida sem institucionalização⁸⁸ não oferece reconhecimento eclesial às pessoas não heterossexuais e a persistência na ideia de pecado relega-as a uma posição de desconforto, afinal, pior que uma porta fechada é uma porta entreaberta.

⁸⁷ Ver <https://www.cartacapital.com.br/mundo/papa-francisco-diz-que-ideologia-de-genero-e-um-dos-maiores-perigos-da-atualidade/>.

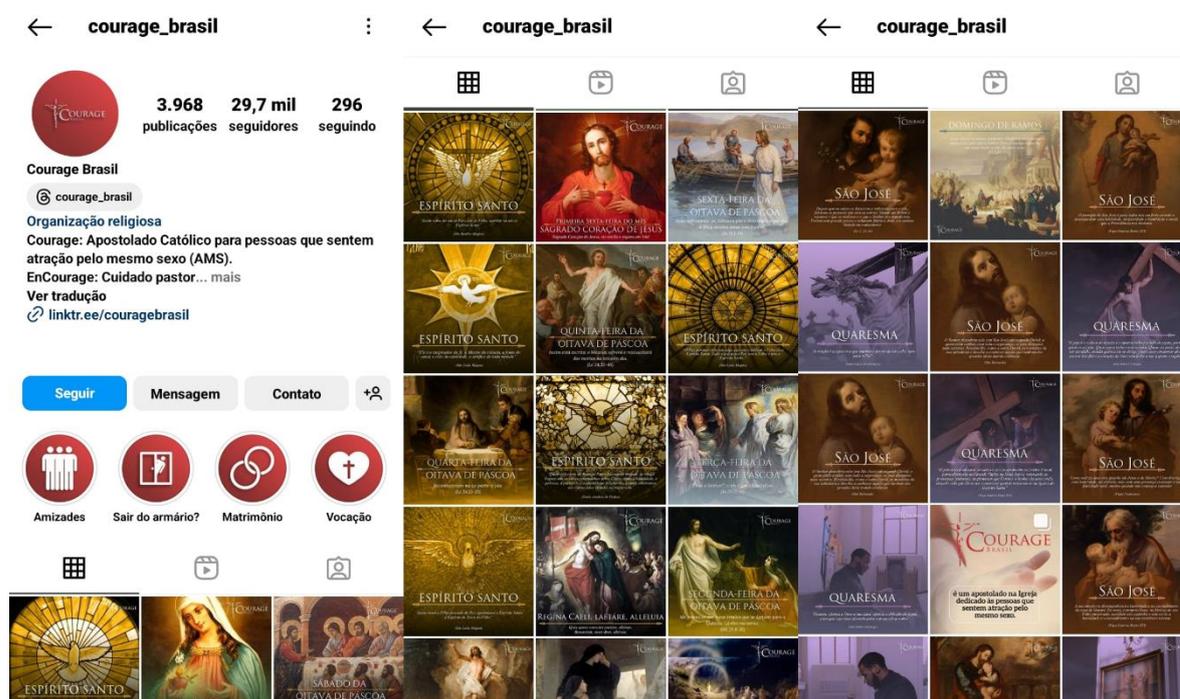
⁸⁸ Em dezembro de 2023, o papa Francisco assinou uma declaração doutrinária do Dicasterio para Doutrina da Fé intitulada “*Fiducia supplicans*” que trata da bênção a pessoas homossexuais. A bênção não é à união, portanto não configura um sacramento, mas às pessoas. O texto foi amplamente discutido nas redes sociais. Grupos conservadores argumentaram que o Papa estava apostasiando a fé e, com herege, deveria ser deposto. Grupos progressistas comemoraram, crendo se tratar de uma abertura histórica. Ledo engano. Não houve inovação no texto. A única inovação é a consideração de pessoas LGBTQIA+ como destinatários da pastoral da Igreja – fato que não é si novo, mas foi, pela primeira vez considerado num documento institucional.

6.2. Portas fechadas: técnicas da exclusão

Em consonância com o discurso de separação entre pecado e pecador surge uma “solução” para que as pessoas LGBTQIA+ sejam cristãs e gays: a castidade ou o celibato. É essa a proposta do movimento Courage, uma organização internacional vinculada à Igreja Católica que se define como “Apostolado Católico para pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo (AMS)”. Os grupos ajudam pessoas LGBTQIA+ sem nomeá-las em uma identidade de gênero ou orientação sexual, tratando-as como pessoas COM atração pelo mesmo sexo (daí a sigla AMS). Nesses grupos, as pessoas recebem orientação espiritual para viverem a castidade e a continência sexual, e se apoiam mutuamente na “luta contra os pecados da carne”.

Observando o perfil do Courage Brasil no Instagram, encontramos muitas postagens que evocam uma religiosidade tradicional. São conteúdos que evocam uma piedade conservadora, focada na devoção dos santos, como se vê na figura 30. O uso predominante de imagens de quadros religiosos renascentistas dá esse caráter clássico e tradicionalista, e as legendas sempre mencionam alguma efeméride religiosa em tons formais e rebuscados.

Figura 30 – Evocando a religiosidade tradicional



Fonte: Courage Brasil, Instagram.

Em uma postagem (figura 31), encontramos o cerne da atuação do grupo: acolher pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo. No âmbito da *visualidade*, a postagem traz uma imagem do Papa Francisco abraçando um jovem. Não é possível saber se o jovem é um LGBTQIA+, mas o sentido de acolhimento institucional fica evidente na semiose do abraço.

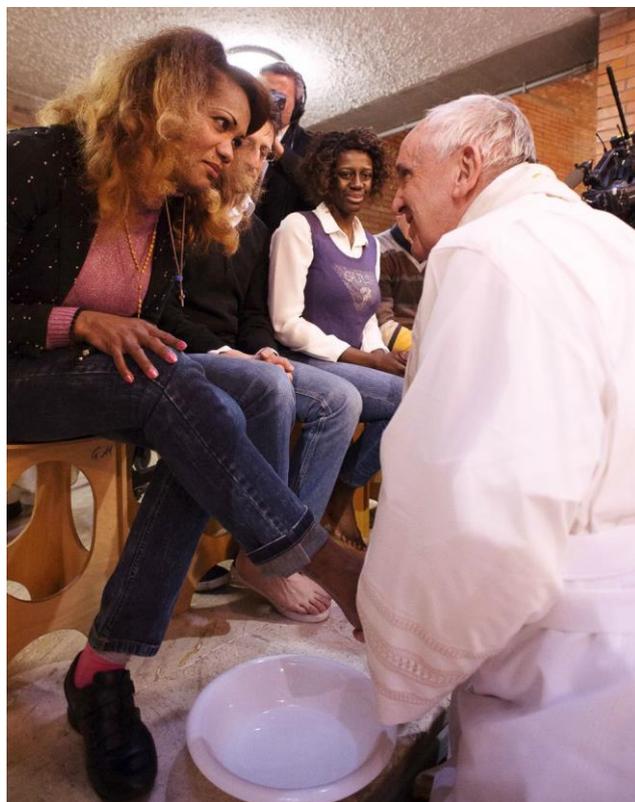
Figura 31 – Acolhida às pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo



Fonte: Courage Brasil, Instagram.

Uma imagem anônima de um jovem branco, de costas, de modo que o rosto não aparece, certamente significa algo, afinal, na temática do acolhimento aos LGBTQIA+, poder-se-ia ter escolhido a icônica imagem do Papa lavando os pés de uma mulher transexual durante a Semana Santa de 2015, quando presidiu a missa no presídio de Rebibbia (figura 34), que certamente expressaria com maior clareza o sentido de acolhida. A escolha da imagem, portanto, não é fortuita, pois é preciso esclarecer o que Courage entende por acolhida, como fica expresso na pergunta contida na postagem: “o que significa acolher as pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo?”. Logo, já é possível entrever que o sentido de acolhimento não é o da instituição que se curva para “lavar os pés” da pessoa LGBTQIA+, mas outra coisa.

Figura 32 – Papa Francisco lava os pés de uma mulher transexual durante a Semana Santa em 2015.



Fonte: CNS/Reuters via L'Osservatore Romano.

A dimensão *olhar* logo nos revela o enquadramento que torna inteligível a postagem de @courage_brasil: essa acolhida não significa uma validação da sexualidade não-heterossexual, mas um desejo de orientar a que a pessoa deixe de praticar atos homossexuais, em linha com a distinção artificial pecado/pecador. Por exemplo, em um trecho da legenda da postagem, lê-se que “aceitar uma pessoa significa amá-la e acolhê-la com todas as suas forças e fraquezas”, mas tão logo diz que “a aceitação de outro ser humano não significa, necessariamente, que nós concordemos com todas suas decisões e escolhas” e continua justificando que “às vezes o amor requer que deixemos clara nossa discordância. Por exemplo, um católico praticante não pode, em sã consciência, ir a uma cerimônia de união civil ou religiosa entre pessoas do mesmo sexo, já que isso implicaria aprovação de uma união que a fé nos diz ser contrária ao plano de Deus para o ser humano”. Imediatamente, é possível acessar o *imaginário* que tenta deslocar a orientação sexual para o plano da moral e da volição, como se fosse possível uma escolha e, portanto, uma correção.

Além da persistência da narrativa do pecado, o grupo, em outra postagem (figura 33), busca desidentificar as pessoas LGBTQIA+. A *visualidade* traz uma figura da bandeira LGBTQIA+ sobreposta por um quadro em que as palavras gay, lésbica, transexual, bissexual, pansexual, assexual, intersexual, homossexual aparecem tachadas e, por fim, na cor vermelha, sobressai “ser humano”. O argumento, exposto na legenda da postagem, explica que, para a organização, usar estas nomenclaturas significa tornar as pessoas com AMS “mais suscetíveis a adotar as políticas do ativismo gay, que frequentemente entram em conflito com os ensinamentos morais da Igreja, especialmente na área do casamento”. E reforçam veementemente que tratar uma pessoa com AMS por algum epíteto da causa LGBTQIA+ leva a disfarçar os ensinamentos eclesiais “sobre a inclinação para a atividade homossexual ser objetivamente desordenada, porque o mundo freqüentemente propõe a idéia de que “tudo o que é gay é bom”.

Figura 33 – Nem gays, nem lésbicas: seres humanos



Fonte: Courage Brasil, Instagram.

Ora, além da construção falaciosa do argumento em favor de um apagamento simbólico, nota-se que, seguindo esse raciocínio de que “todos são humanos”, a palavra “heterossexual” não aparece tachada, mas está implícita no discurso: a norma é clara – fora da heterossexualidade só há salvação na castidade. Do ponto de vista do *olhar*, pressupõe-se que a heterossexualidade seja a única forma aceitável, pois é a única forma da sexualidade inteligível na visão cristã-católica.

Acerca do tema das condições de inteligibilidade, vale reportar ao pensamento de Judith Butler e seus estudos sobre a abjeção, quando discute a ideia de que os gêneros "inteligíveis" são aqueles que são reconhecidos dentro de uma matriz heteronormativa que estabelece coerência entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Qualquer desvio dessa norma é considerado ininteligível, o que muitas vezes relega indivíduos LGBTQIA+ a uma zona de abjeção e marginalização. A heterossexualidade é, portanto, entendida como um padrão de inteligibilidade que valida certas vidas, corpos e práticas, ao mesmo tempo em que invalida e exclui outros.

O que resta "impensável" e "indizível" nos termos de um molde cultural existente não é necessariamente o que é excluído da matriz de inteligibilidade dentro desse molde; ao contrário, é o marginalizado, não o excluído, a possibilidade cultural que causa terror ou, ao menos, a perda de aprovação. Não ter o reconhecimento social como um heterossexual, de fato, é perder uma identidade social possível e talvez ganhar outra que é radicalmente menos aceita. O "impensável" então está inteiramente dentro da cultura, mas inteiramente excluído da cultura dominante (Rodrigues & Gruman, 2021, p. 75)

Butler enfatiza que a norma heterossexual opera tanto pela exclusão quanto pela produção do abjeto, criando uma relação dialética em que a inteligibilidade de certas vidas depende da exclusão de outras. A existência de indivíduos homossexuais, por exemplo, é considerada ininteligível dentro dessa matriz e, portanto, não é digna de luto no mesmo sentido que as vidas heterossexuais são. Esse conceito estende-se para além da sexualidade para incluir outras formas de identidade que desafiam a norma heterossexual.

A inteligibilidade está atrelada a uma série de normas sociais que ditam o reconhecimento e a legitimidade das vidas e corpos, e na medida em que a heterossexualidade funciona como uma norma dominante que exerce uma função regulatória, em termos de a quais vidas são permitidos visibilidade, empatia e luto, aqueles que saem fora dessas normas de inteligibilidade encontram-se em uma posição de vulnerabilidade social e política, onde suas vidas e existências são precarizadas e, em muitos casos, tornam-se não-enlutáveis e invisibilizadas dentro da sociedade.

Consideramos que o discurso de Courage Brasil que condiciona a acolhida das "pessoas com atração pelo mesmo sexo" a uma série de privações e restrições é uma forma de violência, pois impede que as pessoas LGBTQIA+ busquem a realização de seus potenciais e a partede uma normatividade cis-hétero que lhes impõe uma forma de ser e viver que não lhes corresponde. A proposta da castidade soa como uma forma de castração simbólica, o que é diferente, por exemplo, de alguém que assuma livre e conscientemente o desejo de não se relacionar com outra pessoa. O celibato compulsório ao qual é conduzido o LGBTQIA+

católico é uma forma de impedir sua realização em nome de um conjunto de ideias notadamente datado e que serve a ideais biopolíticos específicos.

O perfil @observatoriog, que publica conteúdos voltados à cultura LGBTQIA+, busca discutir essas e outras questões de religião em seu site por meio de artigos de opinião na coluna Direito a Deus. Na postagem (figura 34), que faz a chamada para o texto intitulado “O entendimento de que os homossexuais devem ser celibatários”, de autoria da colunista Keila Guedes, o perfil publica a imagem de um homem branco, vestido com roupas formais, segurando uma banana, fazendo alusão a um pênis ereto. Na ponta da banana, um grande e pesado cadeado é dependurado. No box está escrito: “Homossexuais devem ser celibatários?”.

Figura 34 – Celibato compulsório



Fonte: Observatório G, Instagram.

A *visualidade* nesta postagem é bastante reveladora sobre como a castidade-celibato é apresentada aos homossexuais. Semioticamente, o cadeado é um signo relacionado à segurança, privação, restrição, proibição. Subjazem as noções de trancamento, contenção, guarda, inacessibilidade, censura. Colocado sobre uma banana que é uma fruta, mas por seu formato roliço, alongado e curvado é rapidamente associado ao pênis, especialmente na situação em que o homem a segura, o cadeado significa proibição e continência. Faz lembrar os cintos de castidade que, no ideário iluminista antimedieval, surgiram como imagem do espírito proibicionista da Idade Média e que hoje são usados como fetiche nas práticas sexuais.

Figura 35 – Exemplos de cinto de castidade medieval e contemporâneo associados a fetiches sexuais



Fonte: elaborado pelo autor.

Sobre cintos de castidade medievais, vale o estudo de Classen (2007), que explica se tratar de um falso histórico criado no Iluminismo como forma de se atacar a Idade Média. De acordo com o pesquisador, os cintos apareceram em ilustrações medievais relacionadas a um tipo de fetiche da época ou em textos satíricos. Fato é que, embora não seja historicamente comprovado, o imaginário em torno da mitopoesse do cinto de castidade produz uma disputa sígnica. Mesmo sendo um artefato “inventado”, o seu surgimento como mito denota um tipo de manipulação do discurso sobre direitos sexuais e sobre o próprio prazer, especialmente o feminino, e revela, se não um fato histórico, um fato da consciência moral. Assim, se conforma o *imaginário* sobre a ideia de castidade da postagem, pois a imagem do cinto de castidade, como se vê na figura 35, aciona um tipo de interpretação imediata de violência, submissão, imobilização. Não será esse, precisamente, o enquadramento do discurso da castidade para os homossexuais?

A visualidade que aciona o imaginário sobre cintos de castidade comanda, portanto, o olhar do usuário do Instagram que se depara com a postagem: se, como diz a legenda, para parte considerável dos líderes cristãos, a castidade celibatária é condição para que uma pessoa LGBTQIA+ viva na Igreja, a prática religiosa depende de uma violação de si. O celibato seria, a princípio, uma proposta inclusiva, pois permitiria que pessoas desviadas fossem reintegradas à comunidade de fé, contudo, trata-se de uma forma de violência da liberdade e dos direitos à autoexpressão, à realização pessoal e à felicidade.

Para aqueles que persistem em romper os cadeados do celibato imposto como castração espiritual e buscam vivenciar sua sexualidade com liberdade, a porta institucional da Igreja segue fechada. Um exemplo são os cantores católicos Gil Monteiro e Bruno Camurati, com carreiras de grande apelo midiático, que, ao se assumirem gay, foram punidos com boicote a

seus shows e excluídos dos eventos, congressos, retiros e acampamentos que antes lotavam suas agendas.

Por exemplo, a postagem do @sitepheeno (figura 36) noticia que o cantor Gil Monteiro, depois de se assumir gay durante uma live, perdeu contratos de show. A legenda da postagem cita diretamente o depoimento do artista:

O cantor cristão Gil Monteiro viu sua agenda de shows diminuir quando sua vida pessoal virou assunto entre dioceses, após se declarar gay durante uma live. Além disso, o paranaense, radicado no interior de São Paulo, disse ainda que mantém há cinco anos um relacionamento com um homem, com quem se casou há dois anos.



“Fui convidado a não tocar em um evento da diocese na qual mais trabalhei até hoje. Foi uma ordem superior porque era ‘grave’ o que sou e o que fiz. O que sou e fiz? Eu sou gay. Estou num relacionamento há mais de cinco anos. Dentro dos meios que participava, isso nunca foi um problema e, de repente, se tornou. Aquilo me machucou muito, por isso, decidi falar“, disse Gil, na live publicada no Instagram.



O artista ainda revelou que antes de se entender como um homem gay, passou por um processo intenso de autodescoberta e que cogitou, inclusive, se tornar padre para evitar viver relações homoafetivas. “Eu tenho terapia em dia, faço há seis anos. Porque nasci em lar católico, aprendi a vida inteira o que a Igreja aprova e desaprova. Cheguei a pensar que meu caminho iria ser padre, teria que viver a castidade, isso que a Igreja recomenda. Aí fiz acompanhamento vocacional. Mas ser padre não é minha vocação. Poderia ser boa fuga“, explica.



Após tomar conhecimento dos motivos do boicote, o artista parou de cantar e precisou buscar ajuda. “Ouvi [da diocese] algo como: ‘Se Gil largar ‘isso aí’ pode cantar normalmente’. Eu poderia ter gravado outro projeto, tenho outras músicas de oração, enquanto estivesse no armário. Isso é o que mais acontece. É muita gente machucada, dilacerada”, relembrou ele. “Ao me assumir, talvez esteja fechando portas. Não sei como será daqui para frente. Mas vivo pelo peso da liberdade, de não ter mais vergonha, não precisar cantar dentro de um armário. Eu quero que a música alcance muita gente. Minhas composições são de serviço ao próximo. Deus nunca me negou o espírito dele sabendo quem sou. Por isso, entendi que precisava transbordar e ajudar mais gente. Vim para construir pontes, e não barricadas“, completou. #Pheeno

Quanto à visualidade da postagem, a presença do corpo de Gil Monteiro não passa como um signo despercebido. A blusa com listras coloridas em referência indireta à bandeira LGBTQIA+ tem tons pastéis, mais suavizados sobre um fundo preto, o que comunica discrição ou um eufemismo da causa LGBTQIA+, e pode ser relacionado à forma como o artista deseja projetar sua imagem neste momento. Ao assumir uma postura ereta, uma feição séria e envolvente, Gil Monteiro comunica altivez e domínio da situação, sugerindo uma luta pessoal (o peito levemente estufado comunica uma posição de combate) e uma crítica às instituições que não apoiam a diversidade sexual. A luz tímida por trás dá um efeito de “saída das trevas”, o que também se encaixa com o contexto em que o cantor se assume gay. A foto que ilustra a

postagem compõe um ensaio que o artista fez para o lançamento do seu *single* “A cor do amor”, lançado no mês de junho de 2022. Na ocasião, Gil fez uma live em sua conta no Instagram quando “saiu do armário”. Desde então, ele progressivamente abraçou a causa das pessoas LGBTQIA+ católicas sendo um porta-voz potente do “direito a Deus” e diversificando sua forma de atuar pastoralmente como cantor cristão.

Figura 36 – Boicote ao cantor Gil Monteiro



Fonte: Site Pheeno, Instagram.

Na dimensão do *olhar*, a postagem solicita uma leitura crítica do usuário da plataforma. Há, talvez, um primeiro sentimento de “nada de novo” ou “só a Igreja sendo homofóbica como sempre”, e isso fica claro em alguns comentários. Contudo, a altivez do cantor e seu depoimento corajoso suscitam admiração e solidariedade a ele, como também se lê em outros comentários. Fato é que nessa postagem o olhar é direcionado por dois enquadramentos: a consciência da violência que a Igreja Católica pratica há séculos contra dissidentes sexuais e a admiração/surpresa de que alguém do *mainstream* midiático católico se assuma e “pague o preço”.

Uma abordagem um pouco diferente aparece no perfil de @padrejulio.lancellotti sobre a situação de outro cantor católico – Bruno Camurati. Líder religioso com forte atuação social na cidade de São Paulo, Padre Júlio Lancellotti é, talvez, o maior influenciador digital católico

da ala progressista da Igreja. Em seu perfil, com mais de 2 milhões de seguidores, o padre compartilha sua rotina de assistência à população de rua e outras pautas que o indignam a partir da sua perspectiva teológico-social. O seu perfil no Instagram tornou-se espaço também de debates acalorados, sobretudo nos comentários das postagens, já que Júlio se posiciona sobre assuntos polêmicos que envolvem atores da política nacional, como o ex-presidente Jair Bolsonaro.

Em uma postagem de junho de 2022, na mesma época em que Gil Monteiro assumia-se gay e reclamava dos boicotes que sofria, Padre Júlio fez uma postagem denunciando o cancelamento de um show do cantor Bruno Camurati que, como Gil, se assumiu gay no Instagram. O show cancelado fazia parte do festival Halleluya, um evento organizado pela Comunidade Shalom – grupo sediado em Fortaleza, com casas por todo o Brasil, que segue um viés conservador e pentecostal do catolicismo.

Figura 37 – Boicote ao cantor Bruno Camurati



Fonte: Padre Júlio Lancellotti, Instagram.

Analisando a *visualidade*, temos que a postagem reproduz o banner oficial de comunicado do cancelamento do show de Camurati no festival. Sobre o corpo do cantor uma faixa, escrito, em caixa alta, “CANCELADO”. Na legenda, Padre Júlio manifesta solidariedade ao cantor, recordando que há grupos de católicos que não entenderam a mensagem do Papa Francisco de que há lugar para todos na Igreja.

Quanto às possibilidades do *olhar*, a postagem suscita prevalentemente um senso de indignação. Diferente da postagem de @sitepheeno sobre Gil Monteiro, a postagem de Pe. Júlio é uma defesa aberta e explícita que suscita imediata solidariedade e apoio por parte dos seguidores do padre. Como o signo principal aqui é a ação de cancelamento, que, dentro do contexto apresentado, sugere uma rejeição discriminatória baseada na orientação sexual do cantor, a postagem enquadra uma crítica à discriminação homofóbica, revelando uma tensão entre os valores proclamados pela instituição religiosa e suas ações, questionando a moralidade de cancelar a apresentação de um artista com base em sua orientação sexual. A postagem, portanto, desafia, as práticas discriminatórias e promove um diálogo sobre inclusão, respeito e igualdade dentro da fé e da sociedade em geral.

Algumas reflexões sobre os fatos narrados nas postagens merecem ser feitas:

- a) A transformação midiática da fé implica numa negociação constante entre a imagem pública de líderes religiosos e a sua vida pessoal, como no caso de Monteiro e Camuratti. Ao se exporem nas redes sociais como artistas evangelizadores, ambos se sentem devedores de satisfação ao seu público e buscam comunicar sua vida privada – algo que é, em certa medida, comum no contexto da cultura de celebridades. Entretanto, a situação institucional religiosa na qual ambos estão inseridos transforma a partilha de suas vidas pessoais em uma situação de juízo moral. Os cancelamentos sofridos pelos artistas têm a ver com um posicionamento institucional de dioceses, paróquias, comunidades e grupos religiosos precisam dar face à sua “coerência moral”, uma vez que apoiar um cantor que se declara abertamente gay é pecado;
- b) Além disso, o fato de ambos saírem do armário e terem suas vidas profissionais prejudicadas, além de revelar um tipo de violência institucional severa, produz um efeito ameaçador sobre outros artistas católicos que, porventura, também sejam homossexuais. Cria, para esses e para a comunidade católica que os acompanha, uma pressão por revelar sua vida íntima como condição para sua aceitação e sucesso;
- c) Por fim, podemos pensar que, além do *imaginário* acionado por ambas postagens, – da Igreja como espaço de violência e perseguição aos LGBTQIA+ – nota-se a tentativa estratégica de se produzir outro imaginário, inverso a esse, de que pessoas LGBTQIA+ podem enfrentar a instituição, ainda que lhes custe alguma perda.

6.3. Para além dos púlpitos e dos altares

A cena do ódio LGBTfóbico que revela a matriz sócio-política do discurso não se restringe ao ambiente eclesial. Como abordamos no segundo capítulo deste estudo, é preciso observar que o engendramento de personalidades autoritárias e sua reunião em comunidades de ódio, como certos grupos religiosos, também oferece um risco à sociedade e à vida política de um país. Além disso, como temos argumentado desde o princípio, o ódio não é um sentimento produzido apenas pelo indivíduo, mas é socialmente construído e, em ambientes políticos, torna-se uma ferramenta recorrente.

No caso do Brasil, dois fenômenos descritos por Nunes e Trauman (2023) descrevem o momento sócio-político: a calcificação e o transbordamento. Os autores argumentam que a polarização político-ideológica evoluiu para um processo de enrijecimento mental chamado de calcificação, em que os posicionamentos políticos e as ideologias específicas tornam-se paixões e adquirem um valor existencial. Eles identificam que “a calcificação política no Brasil é um processo contínuo que alcançou seu auge nas eleições de 2022, mas que se manteve aceso mesmo depois da posse Lula” (*ibid.*, p. 22). Esse processo se beneficia de uma cultura cada vez mais “bolhificada”, consequência de “um novo ecossistema de comunicação enviesado” (*ibid.*, p. 24). Nunes e Trauman (*ibid.*, p. 27) afirmam que “é um processo de vida em bolha que favorece a ilusão de que ‘todo mundo’ pensa como eles e aprova suas atitudes, sejam a recusa em reconhecer o resultado da eleição, as ofensas públicas a grupos minoritários ou a intolerância a quem pensa diferente”. Neste caminho, a identidade nacional é gradativamente substituída por uma identidade de grupo que, por sua vez, gera um sentimento novo de “identidade pelo conteúdo” (*ibid.*, p. 59).

Além do benefício vindo das estratégias de desinformação, manipulação algorítmica de redes sociais e bolhificação, a calcificação beneficia-se, sobretudo no campo da extrema-direita, de um perfil específico de pessoas que os autores denominam de “conservadores cristãos”: “eleitores que defendem a manutenção das instituições tradicionais ligadas à família, à segurança pública, aos direitos de propriedade e à hierarquia social” (*ibid.*, p. 26). Ao observarmos esse grupo, verificamos o outro efeito abordado por Nunes e Trauman que é o do *transbordamento*. Este conceito abarca o fato de que o posicionamento político, investido de forte carga emocional e afetiva, passa a constituir e orientar o cotidiano comum, transbordando a disputa eleitoral para uma disputa “sobre a forma como cada lado enxerga o mundo, como quer que os próprios filhos sejam criados, quais lugares vai frequentar, que estilos de música

ouvir, que roupa usar, em que escolas estudar” (*ibid.*, p. 159-160). Nesse contexto, a disputa ideológica transborda de um ato político para um ato identitário.

Os autores comentam que essa polarização afetiva consiste em um novo estágio da polarização política que seria autônomo em relação à ideologia. “Neste contexto, os ódios, as agressões e as intimidações são reações espontâneas” (*ibid.*, p. 135) que tendem a balizar das pequenas às grandes decisões, seja no nível individual, seja na esfera social e política. Assim, a calcificação de posicionamentos “deixa as pessoas cada vez mais radicais em suas visões e menos dispostas a ceder, a buscar acordos e chegar a meios-termos” (*ibid.*, p. 179). Um caso que materializa este momento histórico e ainda reforça a relação muitas vezes espúria entre religião e política é a atuação da bancada evangélica e sua busca em combater a “ideologia de gênero” por meio do boicote às políticas de inclusão das pessoas LGBTQIA+.

Uma postagem do perfil @portalsentaescuta aborda este tensionamento entre a bancada evangélica e o movimento LGBTQIA+. Em formato carrossel, a postagem é composta por 6 imagens que mesclam textos e imagens para demonstrar como a luta por direitos destas pessoas tem incomodado os religiosos e feito com que eles se articulem para o combate (figura 38). O perfil, de acordo com as informações na *bio* descritiva, é um “portal dedicado ao resgate da história LGBT+”. A postagem em questão faz parte de uma série intitulada “História do Movimento LGBTI+ brasileiro” com conteúdo fundamentado em obras acadêmicas como o livro “Devassos no paraíso”, de João Silvério Trevisan e “História do Movimento LGBT no Brasil”, de James Green, Renan Quinalha e outros. A legenda da postagem descreve seu objetivo:

O kit gay, a mamadeira de p*roca, a cura do "homossexualismo" 😏 ... Não é de hoje que estamos lutando contra uma onda conservadora - e junto dela, uma série de projetos e organizações articuladas para retroceder todas as nossas conquistas. 😞

👉 A Frente Parlamentar Evangélica é uma das grandes responsáveis pela propagação de uma agenda-LGBTfóbica dentro da Câmara, e hoje decidimos falar sobre ela. Vem ver!

💬 Está gostando da série? Sinta-se à vontade para complementar a postagem e levantar questões nos comentários.

📱 Se puder, compartilhe e nos ajude a passar a informação adiante 😊

⚠️ Caso queira repostar, não se esqueça dos créditos!!!

📄 Referências bibliográficas:

TREVISAN, João Silvério. “Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade” – 4ª Edição, revista, atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018. Páginas 450-498.

História do Movimento LGBT no Brasil - org. James N. Green, Renan Quinalha, Marcio Caetano, Marisa Fernandes. 1ª Edição, São Paulo: Alameda, 2018. Página 474-477.

#bancadaevangélica #bancadaevangelica #direitoslgbt #lgbtbrasil #movimentolgbt #culturalgbt #histórialgbt #historialgbt #comunidadeLgbt

Figura 38 – Bancada evangélica x movimento LGBTI+ 1



Fonte: Portal Senta e Escuta, Instagram.

Na *visualidade* dessa postagem, observamos um longo texto sobre *kit gay* e *cura gay* que elucida como a bancada evangélica articulou-se politicamente em torno de um inimigo comum. O texto mostra como os evangélicos atuaram para impor um lugar de patologização e criminalidade às pessoas LGBTQIA+. Mencionando dois episódios ilustrativos, que foram a defesa da cura gay e o combate ao suposto *kit gay*, a postagem discorre sobre como tais acontecimentos ocorridos em 2011 acabaram construindo um imaginário na sociedade contra as pessoas LGBTQIA+. O tom do texto é o de denúncia de todos os gestos homofóbicos que marcaram os debates.

Os profissionais do marketing digital, contudo, questionam a efetividade de textos escritos muito longos em postagens do Instagram, sobretudo em formato dissertativo ou jornalístico, indicando que o *copywriting* na plataforma obtém mais engajamento quando elaborado a partir de uma redação curta e provocativa. O texto longo da postagem o torna de leitura cansativa e, por isso, as imagens cumprem uma função muito importante. O texto é “ilustrado” por quatro imagens que abaixo (figura 39) indicamos como A, B, C e D.

Figura 39 – Bancada evangélica x movimento LGBTI+ 2



Fonte: Portal Senta e Escuta, Instagram.

Na análise dessas imagens que configuram a *visualidade* da postagem, encontramos elementos semióticos significativos para entendermos a narrativa acerca dos enfrentamentos políticos da bancada evangélica e da militância LGBTQIA+. A começar pela imagem A, em que um grupo numeroso de parlamentares segura um panfleto em sinal de protesto com aparente vigor. Quem está no centro da imagem, presidindo a sessão, é o então presidente da Câmara, o ex-deputado federal Eduardo Cunha que, como bem observou Trevisan (2018, p. 440), “só

tardiamente aderiu à religião evangélica, visando reforçar sua atuação e liderança partidário-empresarial”. Observando a imagem B, entendemos que o panfleto segurado pelos parlamentares é um folder em que aparecem fotos da modelo e travesti Viviany Beleboni, que desfilou na parada LGBT de São Paulo em 2015 vestida de Jesus Cristo, desafiando semioticamente a visão religiosa sobre as pessoas LGBTQIA+. Na imagem B, quem segura o folder é o senador Magno Malta. Ele discursa na tribuna do Senado.

Em nossa pesquisa, descobrimos que as movimentações aconteceram em torno de protestos dos deputados e senadores contra o uso da imagem de Jesus Cristo na parada LGBT de 2015. Nesse dia, membros da bancada evangélica, apoiados por deputados católicos conservadores, empunharam uma faixa em frente à mesa diretora do parlamento enquanto discursavam sobre os supostos excessos do evento. A faixa trazia imagens que, depois, descobriu-se terem sido manipuladas, sendo acontecimentos de outras ocasiões apresentados como fatos daquela edição do evento⁸⁹. A faixa tinha os seguintes dizeres: “Para gay – marcha das vadias – marcha da maconha. Patrocinados com dinheiro público” e ainda “você é a favor disso?”.

A figura C traz um conjunto de imagens em que se destacam duas fotografias do então deputado Jair Bolsonaro segurando o documento do “Plano Nacional de Promoção da Cidadania LGBT” publicado em 2009 (cf. Trevisan, 2018, p. 552) e dando uma entrevista com uma expressão enérgica que comunica raiva e indignação. Também aparece em outra fotografia segurando o livro “Aparelho sexual & cia” que compunha os parâmetros curriculares nacionais da educação básica como material de educação sexual e que foi acusado pela extrema-direita de integrar o famigerado *kit-gay* e “perverter a cabeça das crianças”.

⁸⁹ Cf: SANT’ANA, Emínio. Deputados usaram foto dos EUA para protestar contra gays no Brasil. *Folha de S. Paulo*, 13/06/2015. Disponível em <<https://m.folha.uol.com.br/poder/2015/06/1641691-deputados-usaram-fotos-eua-para-protestar-contragays-no-brasil.shtml?cmpid=ggfolha>>. Acesso em 10/2/24.

Figura 40 – Fotografia de protesto da bancada evangélica contra a parada “gay” de 2015



Fonte: Folha de São Paulo⁹⁰

Já a imagem D do carrossel traz imagens de resistência. São fotos de grupos protestando contra a “cura gay”. Destacam-se nas fotografias utilizadas a enorme faixa que diz: “Não vem com cura que não estou doente”, um outro cartaz escrito “Cura gay” com um grande X por cima e uma pessoa LGBTQIA+ segurando outro cartaz em que se lê “Eu não acredito q (sic) estou protestando contra a cura gay em 2017”. Quem segura esse cartaz também faz um sinal de silêncio, pousando o dedo indicador sobre a boca.

É possível observar como há, nessa postagem de @portalsentaeescuta, um retrato do que tem sido o confronto institucional e cotidiano desses dois grupos. De um lado, enraivecidos e irados, como se vê pelas imagens, os parlamentares que combatem os direitos LGBTQIA+ – suas feições, o dedo em risteio olhar furioso indicam que a causa da diversidade sexual não é objeto de debate político, mas sim de ódio. Por outro lado, a força também enraivecida daqueles que protestam contra os desmandos dos políticos conservadores. Junto com a indignação, vem também a incredulidade de que, depois de tantos anos, ainda seja preciso argumentar contra um fato tão absurdo como a cura gay.

Ora, a textualidade sob a perspectiva do *olhar* nos ajuda a encontrar um grande enquadramento histórico do fato sócio-político macro que é a ascensão dos evangélicos ao

⁹⁰ Disponível em: <https://f.i.uol.com.br/fotografia/2015/06/12/519700-970x600-1.jpeg>. Acesso em 1 fev. 2024.

poder e suas estratégias políticas de enfrentamento nas pautas de costume que envolvem sexualidade e direitos das pessoas LGBTQIA+. Trevisan recorda que a consolidação dos evangélicos na política começou no final dos anos 1990 e atingiu seu ápice na segunda década dos anos 2000, ou seja, a partir de 2010, ainda que desde a Constituinte eles viessem se organizando⁹¹. O ingresso da linha neopentecostal tornou-se decisivo, uma vez que esse grupo é capaz de capitanear emocionalmente os desejos sociais, fechando, assim, o “cerco teocrático” (Trevisan, 2018, p. 442).

A pauta da bancada evangélica é, ao mesmo tempo, ampla e coesa na sua oposição fundamentalista. Abrange desde igualdade racial e de gênero até aborto, eutanásia e casamento entre pessoas do mesmo sexo. Com particular atenção aos direitos LGBT, a bancada criou uma Barreira intransponível a qualquer projeto de lei nesse sentido. Emblemática sua oposição a projetos de lei para criminalizar a discriminação contra a comunidade LGBT. Sua atuação anti homossexual extravasa ação parlamentar (*ibid.*, p. 443)

É importante sublinhar que a comunidade evangélica cresce na medida em que a faixa de cidadãos que se declaram evangélicos também cresce. Entre 2000 e 2010, o número passou de 15% para 22%, e prevê-se que, no censo de 2022, a taxa alcance ou quase alcance os 40%. Enquanto isso, o número de católicos cai drasticamente. Logo, a força desses parlamentares está correlacionada à força do seu nicho que, além de crescer em número, é grande também em ruído, em retórica e em convencimento.

A expansão evangélica entre a população já vinha se refletindo no aumento de representatividade parlamentar, graças a um bem articulado projeto de expansionismo político-religioso, no afã de implantar sua pauta de cunho bíblico-teocrático. Como parte do projeto, as lideranças evangélicas entraram na vida política para aumentar sua capacidade de influenciar a sociedade através de parcerias com o estado, o que facilitava a concessão de rádio, televisão e subsídios na ação social. Aliás, foi com o objetivo de maximizar o seu capital político que os políticos evangélicos se cristalizaram no nicho conservador. (*ibid.*, p. 444).

A força dos evangélicos não está nem só na sua retórica beligerante, nem só na ideologia e na visão de mundo que professam, mas na força econômica e empresarial que carregam, especialmente os parlamentares e as lideranças de forte presença midiática. Objetivos empresariais e táticas de negócio também são pautas prioritárias do grupo, porém, o ruído em torno das questões morais acaba por gerar uma aparência de que esses são políticos comprometidos com a defesa da visão cristã. Sendo assim, temos uma estratégia bem

⁹¹ A bancada evangélica tem sido objeto de muitos estudos. Cf. DIP, Andrea. Em Nome de Quem?: a bancada evangélica e seu projeto de poder. Editora José Olympio, 2018. QUADROS, Marcos Paulo dos Reis; MADEIRA, Rafael Machado. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. *Opinião Pública*, v. 24, p. 486-522, 2018. RODRIGUES-SILVEIRA, Rodrigo; CERVI, Emerson Urizzi. Evangélicos e voto legislativo: Diversidade confessional e voto em deputados da bancada evangélica no Brasil. *Latin American Research Review*, v. 54, n. 3, p. 560-573, 2019.

consolidada que, como tem sido observado, consegue pautar assuntos polêmicos e estabelecer um primado do posicionamento cristão enquanto suas demandas econômicas são tratadas em segundo plano sem grandes interferências.

Embora nem sempre consigam êxito em seus empreendimentos legislativos, como o projeto de Escola sem Partido, o “Estatuto da Família” ou o PL da “cura gay”, eles não cessam de se mover. Por exemplo, ainda que o projeto Escola sem Partido não tenha avançado nacionalmente, em muitos estados e municípios a lei foi aprovada até que o STF declarasse tais dispositivos inconstitucionais. Além disso, há hoje uma movimentação intensa por parte da bancada evangélica para combater a “ideologia de gênero” na educação – são projetos de Lei contra banheiros inclusivos e uso de linguagem neutra nas escolas. Igualmente, é importante ressaltar que há uma bancada católica romana no Congresso que tem apoiado pautas dos evangélicos com muito empenho nesta aliança estratégica e seletiva. Os parlamentares católicos, em sua maioria, são ligados ou a grupos conservadores restauracionistas ou a grupos pentecostais católicos – ambos, sedentos de um projeto de catolicismo integrista.

Dessa forma, nosso *olhar* para essa textualidade nos conduz a uma interpretação de que a bancada evangélica – vociferante, ruidosa e midiática – é poderosa e tem poderes de acuar as pessoas LGBTQIA+ ou atrapalhar suas vidas. Os católicos, associados à frente evangélica, somam o coro dos odiosos. Some-se o fato de que o transbordamento da calcificação ideológica para o cotidiano das pessoas comuns é alimentado pelo *imaginário* de que as pessoas LGBTQIA+ representam uma ameaça, afinal, não fosse assim, porque políticos de compromisso religioso, que falam até em nome de Deus, estariam combatendo tais direitos? O medo da destruição da família e o imaginário fantasmagórico em torno das vidas LGBTQIA+ é muito explorado e, na medida em que a atuação vigorosa da bancada evangélica encoraja os fiéis a se posicionarem contra a diversidade sexual, pessoas sexualmente diversas sentem-se cada vez mais oprimidas, ameaçadas e deslocadas em seu próprio país.

A violência política contra as pessoas LGBTQIA+ teve seu ápice durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022). Nesse período, além do desmonte das políticas públicas de proteção às pessoas sexualmente diversas⁹², houve o recrudescimento do discurso desmoralizante que se convertia num estímulo à violência e ao ódio. A estratégia necropolítica de Bolsonaro, de usar da morte como ferramenta de controle e exercício do poder, não se

⁹² Cf. SILVA, Elder Luan Santos. Neoconservadorismo e Ofensivas antigênero no Brasil: A mobilização da “Ideologia de Gênero” e a produção de LGBTfobias no Governo Bolsonaro. Revista Brasileira de Estudos da Homocultura, v. 4, n. 14, p. 331-363, 2021.

restringiu às milhares de vidas perdidas pela pandemia, mas contribuiu, também, para o aumento da violência contra mulheres e LGTBQIA+. Nesse sentido, é necessário observar como a LGBTfobia religiosa também modulou o discurso de Bolsonaro. Observemos estas duas postagens do perfil @observatoriog. Nelas, o centro é o discurso do ex-presidente buscando atacar os LGTBQIA+.

Figura 41 – LGBT destruidores de famílias



Fonte: Observatório G, Instagram.

Na primeira (figura 41), temos a notícia de um discurso do então presidente em que, de acordo com a legenda, ele afirma: “Tem LGBT que conversa comigo sem problema nenhum. Tem muita gente que a gente descobre que é depois e o cara tinha um comportamento completamente normal e não tem problema nenhum. Isso tudo são pautas para desgastar. Uma das maneiras de você dominar o povo é você destruir a família com essas pautas”. As aspas do líder máximo da nação revelam muito de sua visão odienta para com LGTBQIA+: a menção a “descobrir” a sexualidade do outro como se este fosse um traço de personalidade a se esconder; a ideia de comportamento doentio subjacente à expressão comportamento ‘normal’; e a ideia conspiratória de que a “ideologia de gênero” faz parte de um grande projeto de dominação da esquerda para destruir a família. Além da patologização e do peso moral, a fala de Bolsonaro

ecoa o imaginário de fantasmagorização das pessoas LGBTQIA+. O fato de associá-las à destruição da família reforça o “demônio social” em torno a elas.

Figura 42 – LGBT vão para o inferno



Fonte: Observatório G, Instagram.

Na segunda (figura 42), é notícia outra fala LGBTfóbica do presidente. De acordo com a legenda da postagem, “o presidente Jair Bolsonaro falou durante entrevista à Rádio Viva FM, de Vitória (ES), que as pessoas da comunidade LGBTQIA+ poderão sofrer alguma punição divina, assim que deixarem a vida na Terra”. Novamente, Bolsonaro abusa da linguagem religiosa, deixando no ar algum tipo de castigo no pós-morte, insuflando medo e pânico. É fato que sua fala não visa a catequizar os LGBTQIA+, especialmente porque qualquer uma de suas bravatas é vista com desconfiança e sem respeitabilidade pela comunidade LGBTQIA+. Logo, sua fala tem um público claro: os conservadores cristãos, aqueles que o apoiam e defendem uma visão rígida da moral bíblica, interpretando de modo fundamentalista os textos sagrados. Bolsonaro não quer exortar gays, lésbicas, bissexuais, trans, *queer* etc. Seu desejo é incutir na cabeça das pessoas comuns uma associação simplória: essas pessoas que desobedecem à “ordem divina” vão para o inferno.

A análise dessas postagens na cena textual do discurso de ódio sob o prisma das categorias analíticas nos permite inferir elementos sugestivos sobre este uso intencional da

retórica cristã conservadora em ambiente de disputa política. Em primeiro lugar, a *visualidade* de ambas as postagens tentam construir uma imagem ambígua do presidente. Na figura 41, vemos uma foto espontânea de Bolsonaro olhando para o lado numa expressão séria e firme. Já na figura 42, há uma foto do ex-presidente, possivelmente capturada espontaneamente, em que ele aparece “roendo as unhas”, insinuando medo. É inevitável reparar na grossa aliança dourada em seu dedo – símbolo do matrimônio cristão. Enquanto na primeira imagem há a construção de uma imagem rude e séria, na segunda há um deslocamento do sentido socio-semiótico da imagem, buscando provocar um efeito de ironia ou deboche com o político.

A pergunta pelo direcionamento do *olhar* nessas textualidades nos leva a outros questionamentos: qual o efeito dessas imagens e dessa intencionalidade irônica? Quais as possibilidades comunicacionais da imagem de um presidente amedrontado para o usuário do Instagram que consome o conteúdo do perfil @observatoriog?

Consideremos de início que ambas as postagens usam fotografias espontâneas do mandatário. Segundo o estudo de Lins, o recurso a capturas espontâneas no fotojornalismo está relacionado a alguma intencionalidade, seja ela ilustrativa, informativa ou opinativa. A publicação dessas imagens liga-se a outros inúmeros fatores na busca de retratar agentes públicos em situações ou que os humanizam ou desumanizam ou que os aproximam ou os distanciam. As fotos espontâneas tratam a captura do instante, geralmente com teor emocional-expressivo, “como um valor-notícia que permuta o significado dos estados emocionais de uma personagem no contexto da notícia” (Lins, 2021, p. 287).

A pesquisadora propõe uma tipologia de espontâneos:

- a) O espontâneo *desfigurado* – captura de imagens de políticos em estados emocionais extremos ou gestos que quebram as normas sociais de estética harmoniosa. Essas fotos revelam expressões faciais intensas e posturas corporais que destacam emoções fortes, frequentemente associadas à raiva e suas emoções secundárias, como a fúria, revolta e hostilidade. Características como sobrelhas franzidas, testa enrugada, olhos cerrados, narinas dilatadas e boca excessivamente aberta ou cerrada são visíveis, assim como posturas corporais de confronto, como punhos cerrados e braços prontos para ataque. Essas imagens são poderosas porque transmitem diretamente as emoções do sujeito sem necessidade de interpretação adicional, destacando-se pela sua objetividade e clareza na representação de momentos de descontrole ou de intensa carga emocional;

- b) O espontâneo expressivo - captura de políticos em momentos de expressão emocional intensa ou gestos significativos, mas não necessariamente desfigurados ou extremos como na categoria "espontâneo desfigurado". Essas imagens focam em expressões e posturas que, embora carregadas emocionalmente, são mais controladas e menos extremas. Incluem gestos expressivos como mãos formando círculos, dedos apontando ou braços indicando direções, comunicando mensagens claras e intencionais. Ao contrário das expressões de desfiguração que destacam o descontrole, o "espontâneo expressivo" mostra uma expressão consciente e deliberada, capturando a essência do momento político com clareza e propósito. Este tipo de imagem pode também mostrar um corpo mais contido, onde a postura e a expressão facial reforçam o significado de um contexto mais amplo, transmitindo nuances de comunicação não-verbal que são essenciais para entender as intenções e mensagens do político em questão.

Em sua análise, Lins comenta também sobre o uso dos espontâneos em editoriais e contextos específicos. Sua densa análise percorre razões sociais, políticas, culturais e epocais para o uso dessas imagens em determinadas situações narrativas, demonstrando que ora o espontâneo serve para revelar, ora para manipular⁹³.

O simbólico poder de uso da figuração grotesca, o simbólico poder de manipular a resposta não-verbal através da emoção do retratado, de utilizar-se do seu próprio corpo para emitir uma opinião subjetiva e interferir no julgamento do leitor sobre a personagem e sobre a narrativa noticiosa. [...] Os processos discursivos editoriais que envolvem fotografias de políticos elaboram mensagens a partir da imagem social do sujeito retratado, associada a sentidos simbólicos-culturais que podem representar outros valores-notícia, ganhar novos significados no imaginário social. (*ibid.*, p. 315; 318).

Assim, a imagem desfigurada de Bolsonaro “roendo as unhas” é lançada de forma, ao mesmo tempo, ilustrativa e opinativa na postagem, insinuando deboche com a paranoia presidencial com relação aos LGBTQIA+. Por outro lado, alimenta o imaginário de que a extrema-direita teme a diversidade sexual e tal temor ultrapassa a lógica do debate público racional, transbordando em medos metafísicos, espirituais e religiosos. Assim, o *olhar* que comanda essa postagem reforça o enquadramento de que a sociedade teme os LGBTQIA+, fazendo-os sentirem-se ainda mais excluídos e violentados, além de amedrontados quanto aos direitos que conquistaram arduamente.

⁹³ A amostra da pesquisadora versava sobre imagens publicadas em veículos de imprensa de Portugal. Além do recorte de gênero – que notadamente expunha mulheres de forma mais vexatória que homens – Lins aborda o recorte de nacionalidade e observando fotos de líderes como Dilma e Merkel e outros mandatários estrangeiros nos periódicos portugueses constata uma opção em reforçar a narrativa de políticos portugueses como sóbrios e profissionais enquanto os estrangeiros são extravagantes e erráticos.

Ao comentar a estratégia política por trás da narrativa anti-gênero, Butler (2024, p. 13) assevera que “o retrocesso na legislação progressista certamente é alimentado pela retaliação” que evolui para o retorno “a uma sonhada ordem patriarcal que pode nunca ter existido, mas que ocupa o lugar da ‘história’ ou da ‘natureza’ – uma ordem que apenas um Estado forte pode restaurar”. Assim, conclui a filósofa, “a identificação de minorias sexuais e de gênero como perigosas para a sociedade, como exemplos da força mais destrutiva do mundo [a ponto de merecer o inferno], a fim de privá-las de seus direitos, proteções e liberdades fundamentais, enreda a ideologia anti-gênero no fascismo” (*ibid.*). O pânico moral legitima a ação violenta do Estado de articular uma sistemática necropolítica contra as ameaças à família e à nação.

Além do *imaginário* da punição divina que descrevemos em partes anteriores deste estudo, Butler ressalta como o uso da linguagem religiosa por parte de líderes políticos com fins de estabelecer uma política de ódio aos LGBTQIA+ produz uma distorção acerca da ideia de “liberdade”, sobretudo da “liberdade de expressão”. Ela descreve detalhadamente uma série de situações em todo o mundo em que políticos capitulam o discurso religioso, dão-lhe uma falsa e aparente universalidade absoluta e aplicam-no como violência institucional. Por detrás, há um imaginário distorcido de que a liberdade de expressão garante que essas violências sejam impetradas de maneira legítima.

Para algumas pessoas, o que importa é a nação, mas a família é o centro da nação. Para outras, é a religião, mas o estado é concebido como estado religioso, que não pode se perpetuar se não contar com a família. Embora o gênero às vezes seja apontado como uma forma de liberdade individual excessiva [...], a direita religiosa busca ampliar suas próprias liberdades, entendidas como liberdade religiosa que, como vimos, trazem a Liberdade de discriminar. A posição anti-gênero não é contra a liberdade, apenas busca restabelecê-la e ampliar suas reivindicações exclusivamente no interior do arcabouço religioso, de preferência com respaldo do Estado. Aparentemente, ninguém deve ser livre para negar o caráter natural e inevitável do casamento heterossexual, nem para mudar o sexo que lhe foi atribuído ao nascimento, mas certamente pode se recusar a preparar um bolo para o casamento de um casal homoafetivo sob o argumento de que fazê-lo seria negar a própria liberdade religiosa. Vida longa, à liberdade! (*ibid.*, p. 73).

É válido dizer que esse imaginário que acaba dominando Bolsonaro e seu séquito conservador cristão coincide com o momento em que, sem maiores constrangimentos, o dogma se transforma em norma, a crença em lei, a opinião pessoal em política pública e a cosmovisão de um grupo no destino de uma nação. Há uma correlação entre a forma como estes discursos políticos são estabelecidos como verdade para um grupo e a performatividade do ódio no

cotidiano. Além de insuflar a outros agentes políticos em nível municipal e estadual⁹⁴, protegidos pela “liberdade de expressão”, os governantes conservadores cristãos impõem grande sofrimento às pessoas LGBTQIA+, intensificando a marginalização e minando as possibilidades de emancipação pessoal. Como observa Butler, “este é um álibi moral, uma inversão, do tipo que permite que o sadismo moral floresça” (*ibid.*, p. 97). A performatividade política do discurso de ódio está na perpetuação deste abuso:

A lei pode se tornar abusiva ao localizar o abuso naquilo a que ela se opõe; a lei pode agredir vidas imaginando que as vidas por ela afetadas estão agredindo a família; a lei pode até matar, ou deixar morrer, quando decide que certas vidas são tão corrosivas ou destrutivas que é justificável expô-las à violência letal sem proteção. (*ibid.*, p. 97).

Ao final desta cena, é útil olhar a partir da ética de Levinas, a qual ele mesmo chamou de ótica, para notarmos como a aliança entre ontologia e teologia produz um efeito sociopolítico de totalitarismo e violência. Que Levinas expressou filosoficamente como a Ontologia, na medida que fora defendida por Heidegger como filosofia fundamental, acabou produzindo justificativas políticas para o nazifascismo que dominou a Europa nas décadas de 30 e 40 do século passado, isso já o sabemos. Contudo, Levinas, ao longo de sua obra, salienta que a tentação ontológica de priorizar o Ser – sinônimo de abstração, anonimato, impessoalidade – estende-se também para a religião.

Talvez, Levinas tenha intuído que no interior do nazifascismo e de qualquer regime autoritário há um aspecto teológico que busca sacralizar uma ideologia abstrata conferindo-lhe poderes sobrenaturais de verdade e, por outro lado, criando uma sacralização da alteridade, atribuindo-lhe um valor “mágico”/maligno que significa igualmente ter poder sobre ele. Há, portanto, dois movimentos do pensamento levinasiano que nos parecem necessário evocar como conclusão desta cena do discurso de ódio: a crítica de Levinas à ontoteologia e ao Sagrado, e a denúncia do totalitarismo ontológico.

Sobre o primeiro, em *Dieu, la mort et le temps*, Levinas faz uma forte crítica à teologia que identifica Deus e Ser, no sentido de que, na medida em que se onto-teologiza Deus, ele se torna manipulável no discurso, e portanto, instrumentalizável. É possível, então, colocar palavras na boca de Deus, justificar a maldade em seu nome, fundamentar todo tipo de violência no que Deus diz ou pensa. A identificação de Ser e Deus para o filósofo judeu leva a colocar

⁹⁴ Os relatos neste sentido são muitos. Tomemos como exemplo toda a discussão em torno da educação sexual e “ideologia de gênero” nas escolas. Ainda que, no âmbito do Congresso Nacional estes projetos de Lei não tenham obtido o sucesso esperado, acabaram motivando assembleias legislativas e câmaras municipais a apresentarem projetos de legislação semelhantes. Isso é um indício de que a fala de Bolsonaro performa uma confirmação na visão de mundo de muitas outras lideranças que tem o poder de agir politicamente contra pessoas LGBTQIA+.

Deus como fiador das “verdades de fé”, confere-lhe o status de autoridade indiscutível. Sabemos até onde essa concepção leva... O endeusamento de uma ideia nada mais é que idolatria, e toda a maquinária religiosa para fazer essa ideia prevalecer sobre a vida concreta das pessoas é o que Levinas chama de *sagrado*. Daí sua feroz crítica ao sagrado visto como intocável, numinoso, inacessível. Em *Difficile Libertè* afirma:

O numínico ou o sagrado envolve e transporta o homem para além dos seus poderes e das suas vontades. Mas estes excessos incontroláveis são ofensivos à verdadeira liberdade. O numínico anula as relações entre as pessoas ao fazer com que os seres participem, seja em êxtase, num drama que esses seres não queriam, numa ordem onde se tornam abismos. [...] sagrado que me envolve e me transporta é a violência. (Levinas, 2004, p. 103)

Ou seja, o sagrado encanta e enfeitiça, deixa as pessoas cegas, aficionadas na pretensa relação de contato com Deus. O sagrado distrai os humanos, faz com que priorizem algo que não podem tocar, manipulando seu desejo inatingível de tocá-lo. Não é precisamente esse o efeito que os discursos religiosos anti-LGBTQIA+ buscam ao afirmar preceitos morais e interpretações enviesadas da Bíblia? Não estão esses pastores, padres e mesmo papas dando às pessoas a falsa sensação de controlar a Deus quando se submetem à sua “vontade” e assim conseguem manipular até mesmo sua intimidade corporal? Contudo, Levinas nos recorda: Deus não é uma ideia, não é um conceito e, muito menos, um Ser de vontades que nos tolhe a liberdade de viver. Na sua visão, fortemente inspirada no judaísmo rabínico, Deus é o mandamento ético antes de qualquer doutrina, é o cuidado e a proteção da vida das pessoas antes de qualquer culto, é o testemunho profético de quem zela pelo direito do outro antes de qualquer invocação.

Sob essa perspectiva, o esquecimento ético das religiões e seu apego ao sagrado acaba por nos levar a um regime de totalitarismo. A ontologia, quando é sacralizada na figura de uma deidade, torna-se discurso absoluto e inquestionável, alérgico a qualquer diferença ou alteridade. Neste segundo movimento levinasiano, somos interpelados sobre o esquecimento do outro e o apego ao mesmo. Quem não é como eu não existe. Quem não soma comigo não deve ser considerado. É aqui que a violência religiosa ultrapassa os limites do discurso e da teologia e se torna autoritarismo e teocracia. É neste momento em que o admirável ato de crer num Deus se torna empoderamento de morte e destruição, pois a política gerida em nome de Deus é sempre um risco àqueles que não creem no mesmo deus e não professam a mesma fé. Por isso, Levinas alerta que é melhor não nomear a Deus, não personificá-lo, não idealizá-lo, mas mantê-lo como este outro cujo Rosto pode jamais ser visto ou tematizado. Deus é outro e está ao lado dos outros: dos invisíveis, dos sem nome, dos sem direito.

Dentre as muitas formas contemporâneas em que a ontoteologia converte-se em estratégia de poder, destacamos a “Teologia do domínio” que, junto ao neointegrismo católico abordado no capítulo anterior, constitui um modo de participação política que busca intervenção total da visão religiosa nas decisões governamentais. Pereira (2023) a define como uma expressão ampla e popular usada na mídia e, inicialmente, em grupos evangélicos estadunidenses que visa reconstruir “teocracia na sociedade contemporânea, no cumprimento da predestinação dos cristãos/ãs ocuparem postos de comando no mundo (presidências, ministérios, parlamentos, lideranças de estados, províncias, municípios, supremas cortes) –o domínio religioso cristão –para incidirem na vida pública” (*ibid.*, p. 151). Embora não seja um discurso monolítico e não represente um projeto coeso, há um denominador comum que é a busca de influenciar politicamente pela ocupação do espaço público. A ideia de domínio vem da interpretação do versículo “dominai a terra” (Gn 1, 28) em uma chave literal e exclusivamente aplicável aos cristãos.

Historicamente, esta linha teológica originou-se com Rousas Rushdoony, um teólogo protestante dos Estados Unidos que, no período entre guerras, observou que a sociedade norte-americana secularizava-se ao mesmo tempo em que o estado não conseguia suprir necessidades básicas do povo. Partindo da educação e propondo modelos tradicionais de ensino às crianças como o homeschooling, chegou a afirmar que a finalidade da educação a médio e longo prazo é o domínio cristão na sociedade, e que seu objetivo não é acadêmico, mas religioso e prático. Pereira (*ibid.*, p. 153) observa que este pioneiro da Teologia do Domínio sintetizou libertarianismo e calvinismo e forneceu os fundamentos teológicos para o engajamento político dos cristãos.

Na medida em que se consolidava nos EUA nos anos 70 e 80, a Teologia do Domínio preparava sua entrada na América Latina e, sobretudo no Brasil. Por aqui, o alvorecer do pentecostalismo entre os anos 80 e 90 fez com que tal discurso fosse importado e incorporado como parte da agenda dos pastores ligados a igrejas como a Universal do Reino de Deus (IURD) e a Internacional da Graça inicialmente como “teologia da prosperidade”, que implica na influência direta de Deus sobre as conquistas pessoais, especialmente as materiais. Quando o pentecostalismo evangélico começa a transmutar-se e a importar novas tendências dos EUA a partir de metade dos anos 90 e cresce o neopentecostalismo, a teologia da prosperidade, antes operando sobre a dimensão subjetiva, vai gradualmente sendo substituída pela Teologia do Domínio.

As igrejas neopentecostais, como a IURD, absorveram as doutrinas da prosperidade, da guerra espiritual e do domínio. Junto a isso, adotaram estilo moderno de administração, novas estratégias de acesso às mídias e à política e, assim, emularam mudanças de comportamento nas demais igrejas brasileiras, o que as transforma em propagadoras do novo *ethos* evangélico. Isso pode ser observado, por exemplo, na quantidade de literatura teológica e religiosa importada dos EUA, telepresença constante de organizações e eventos religiosos (Jocum, Capitol Ministries, Global Leadership Summit, The Sendetc.), pelas redes apostólicas, que vinculam igrejas brasileiras a apóstolos estrangeiros. Essas crenças e práticas *dominionistas* prepararam o ambiente evangélico para a adesão ao Governo Bolsonaro (*ibid.*, p. 162).

A partir de uma extensa rede internacional, as Igrejas Evangélicas neopentecostais brasileiras conseguiram emplacar uma visão de mundo em pessoas comuns sobre a necessidade de o cristianismo dominar politicamente discussões importantes como direitos reprodutivos, saúde pública, educação, direitos civis etc. Assim, tais instituições e seus líderes, movidos por interesses econômicos e políticos, cultivam a ideia de um estado cristão. Como observa Pereira (*ibid.*, p. 166), “na utopia reconstrucionista, não haveria Estado, mas apenas o governo direto de Deus sobre as famílias, uma composição de teocracia com patriarcado⁹⁵”. De tal forma, em sua agenda está a reafirmação da visão tradicional de família heterossexual e a luta, a todo custo, para “proteger” o país dos depravados, abomináveis, sacrílegos e demoníacos LGBTQIA+.

Conduzindo uma interpretação ideológica da Bíblia, esta corrente que anima e motiva os parlamentares da bancada evangélica, os eleitores conservadores e muitos cristãos no Brasil, a Teologia do Domínio é uma expressão de como o ódio se origina de práticas socio-políticas e ultrapassa o liame do discurso, tornando-se violência institucional e simbólica, quando não física, contra as pessoas LGTBQIA+.

6.4. Conclusões parciais

A montagem da terceira e última cena textual do discurso de ódio neste nosso estudo nos permite inferir que há um uso político do ódio às pessoas LGBTQIA+ que visa impedir suas conquistas, seja em ambientes institucionais, como as Igrejas, seja no ambiente público-estatal, por meio da conquista de direitos civis. Ao descrevermos esta cena, evidenciamos algumas das estratégias performativas do ódio no que nomeamos anteriormente como matriz sócio-política do ódio, a saber:

⁹⁵ A ideia de patriarcado, não obstante as muitas críticas, pode ser aqui associada à cisheteronormatividade e toda sua construção epistemológica, social, antropológica e cultural.

- a) A metafísica que sustenta a postura antigênero das igrejas cristãs, especialmente da Igreja Católica, desenha uma fronteira institucional para as pessoas LGBTQIA+ impedindo-as de ter um reconhecimento eclesial, obrigando-as a ocupar um lugar desconfortável de negação de si mesmas em prol de uma determinada visão moral da vida e empurrando-as de volta aos armários;
- b) As comunidades religiosas lançam mão de uma série de estratégias de exclusão e marginalização em seu interior, buscando tirar o acesso a qualquer visibilidade que as pessoas LGBTQIA+ venham a ter em suas fileiras. Com isso, acabam transmitindo uma mensagem clara àqueles que, porventura, ousarem desafiar a moral tradicional: serão excluídos e “cancelados”;
- c) O registro de tais violências é ontológico e, portanto, totalitário no dizer de Levinas, orque parte de uma pretensão de domínio de Deus e de sua “vontade”. Assim, a religião tranquilamente faz alianças com o poder político e impõe-se como verdade universal;
- d) As condições sócio-políticas do Brasil são fortemente influenciadas pelo fator religioso que, nos últimos tempos, vem sendo explorado de maneira contínua. Há uma calcificação de posicionamentos polarizados com relação não a aspectos comuns e coletivos, mas quanto à conduta privada das pessoas, o que reflete num transbordamento do debate público para o cotidiano comum das pessoas;
- e) Nesse sentido, agentes políticos ligados às Igrejas têm trabalhado para barrar o avanço das conquistas dos direitos das pessoas LGBTQIA+, pautando-se não no debate racional e balizado por argumentos fundamentados, mas guiando-se pela sua fé religiosa. Essa obstinação está calcada na Teologia do Domínio, uma corrente de origem estadunidense que prega a urgente reconstrução de uma nação cristã não importando os meios para tal.
- f) As pessoas LGBTQIA+ são vítimas desse ódio que é socialmente construído e politicamente reproduzido, tendo seus direitos ameaçados e suas vidas avaliadas como menos importantes.

CONCLUSÃO

A tese aqui apresentada não encontra nem descobre um fato novo. O ódio à diversidade sexual e de gênero a partir das culturas religiosas, sobretudo a cristã, não é um fato recente e, ainda que tenha ganhado novos impulsos com as mídias sociais, é uma marca da teologia moral que as igrejas católica e evangélica apregoam há séculos. Contudo, embora o problema em questão não seja novo, nos propusemos a olhar de novo para ele e, assim, descobrir novas perspectivas a partir dos aportes teóricos e da aproximação ao que tem circulado no Instagram.

De princípio, nosso estudo sobre as matrizes do discurso de ódio nos revelou que ódio é mais que uma emoção e um sentimento, ele é um afeto. Isso significa que sua potencialidade ultrapassa a interioridade do sujeito e sua origem é mais complexa, dependendo dos atravessamentos históricos, sociais e culturais que extrapolam os limites do indivíduo. Enquanto um afeto que mobiliza a pessoa inteira, o ódio se sustenta sobre um tipo de certeza metafísica acerca do outro, de forma que o discurso de ódio se garante somente com a fabulação do outro como inimigo, ou seja, sua sobrevivência depende de uma certa ideia ou narrativa sobre aqueles que são considerados e intrusos a uma determinada visão de mundo. Por outro lado, constatamos que a razão que comanda o discurso de ódio é idolátrica, ou seja, as justificativas do discurso de ódio dependem de um estado de paralisia do pensamento, de obnubilação intelectual, que, apesar da capacidade de leitura da realidade, impedem de interpretá-la adequadamente.

Também identificamos que o ódio é um afeto político. Isso significa dizer que ele é altamente explorado para se obter coesão social, tanto em regimes explicitamente conflagrados como autoritários, quanto em regimes democráticos, mas que estão sob domínios oligárquicos de certos grupos. O neoconservadorismo na política brasileira é um exemplo de como o discurso de ódio cumpre um papel de coesão ideológica e de reforço das visões de mundo em que o *outro*, o diferente de mim, deva ser eliminado.

Além das conclusões extraídas das matrizes do ódio, também aprendemos sobre como esta prática discursiva se textualiza e se distribui no Instagram. Enquanto plataforma baseada majoritariamente em textualidades audioverbovisuais, o Instagram

tem uma política mais rigorosa de coibição de ofensas e injúrias, atuando por meio de seus algoritmos e de *machine learning* para censurar conteúdos que firam a honra e a personalidade dos usuários. Justamente em razão do filtro mais rigoroso, o discurso de ódio é tecido de formas mais sutis, pela utilização de signos que acionam determinadas violências e emolduram o olhar do usuário, jogando com visualidades e imaginários que conduzem determinada percepção dos conteúdos e suas mensagens. Por essa razão, a utilização do método da cena de Rancière permitiu que as textualidades, coletadas a partir de uma visada afetiva, pudessem ser organizadas de forma a revelar os regimes de visibilidade do ódio, especialmente o de motivação religiosa contra pessoas LGBTQIA+, que se tornou o objeto da nossa pesquisa.

Aliás, a esse respeito, a partir da montagem de três cenas textuais elaboradas com as 50 textualidades que formam o *corpus* empírico da pesquisa, foi possível entender que, na trama religiosa da lgbtqifobia, as figuras do inferno e do diabo são atribuídas às pessoas LGBTQIA+ para identificá-las, sob um aspecto emocional, como ameaças a serem temidas e exorcizadas. Essas imagens, já consolidadas e sempre trazidas à tona pelo discurso religioso, compõem um imaginário facilmente acessível aos cristãos e à sociedade em geral, de maneira que, na produção do ódio, a associação dos LGBTQIA+ a elas surte um efeito bastante eficaz. Dessa forma, vociferar contra elas é instaurar uma linguagem absoluta que, aparentemente, protege o cristão – e toda uma sociedade fundada na família patriarcal – do mal. Endossando a soberba e o asco, religiosos atribuem a categoria de abominação aos LGBTQIA+ e alimentam uma repulsa visceral, individual e coletiva, sob o pretexto de uma pureza moral em vistas de uma sociedade descontaminada e higiênica. Também há a forma do sacrilégio que, disfarçado de justiça, se revela como mais uma faceta do ódio, afinal, para defender o sagrado de qualquer instabilidade, a violência contra o outro e sua alteridade é autorizada, ainda que lhe custe a vida.

Nesse contexto, observamos como certos construtos epistemológicos-metafísicos são usados na fabulação do outro. O pânico moral é uma condição *sine qua non* do ódio aos LGBTQIA+, na medida em que se constrói um fantasma social em torno de tais pessoais e lhes atribui algum tipo de mal universal. E a “ideologia de gênero” é um poderoso artifício sintático e imagético na justificação do ódio, uma vez que se constrói

argumentativamente em torno de propósitos políticos e aglutina uma série de visões distorcidas sobre a diversidade sexual e de gênero. Assim, o ódio só se justifica a partir do registro discursivo ideológico e idolátrico que se recusa ao debate sério e racional sobre a sexualidade humana, afirmando uma única “imagem de família” e de sexualidade. Há, neste constructo epistemológico, um elemento de crença e atribuição de verdade, que, como demonstramos, se desenrola pela negação da crítica e pela aceitação da autoridade religiosa.

Percebemos como a metafísica que sustenta a postura anti-gênero das igrejas cristãs, especialmente da Igreja Católica, desenha uma fronteira institucional para as pessoas LGBTQIA+, impedindo-as de ter um reconhecimento eclesial, obrigando-as a ocupar um lugar desconfortável de negação de si mesmas em prol de uma determinada visão moral da vida, e empurrando-as de volta aos armários. As comunidades religiosas lançam mão de uma série de estratégias de exclusão e marginalização em seu interior, buscando tirar o acesso a qualquer visibilidade que as pessoas LGBTQIA+ venham a ter em suas fileiras. Com isso, acabam transmitindo uma mensagem clara àqueles que, porventura, ousarem desafiar a moral tradicional: serão excluídos e “cancelados”.

Tudo isso acontece num contexto sociopolítico fortemente influenciado pelo fator religioso, a partir daquilo que identificamos como ontoteologia e Teologia do Domínio. Há uma calcificação de posicionamentos polarizados com relação não a aspectos comuns e coletivos, mas quanto à conduta privada das pessoas, o que reflete num transbordamento do debate público para o cotidiano comum das pessoas. No nível macropolítico, agentes políticos ligados às Igrejas têm trabalhado para barrar o avanço das conquistas dos direitos das pessoas LGBTQIA+, pautando-se não no debate racional e balizado por argumentos fundamentados, mas guiando-se pela sua fé religiosa. De fato, as pessoas LGBTQIA+ são vítimas deste ódio que é socialmente construído e politicamente reproduzido, tendo seus direitos ameaçados e suas vidas avaliadas como menos importantes.

Sendo assim, ao concluirmos nosso estudo, retomamos a pergunta-problema que nos guiou ao longo da investigação: de que maneiras o discurso de ódio lgbtqifóbico de fundamentação religiosa se engendra textualmente no Instagram, considerando os regimes de visibilidade e as especificidades da plataforma? Ao montarmos as cenas

textuais, utilizamos as categorias de *visualidade*, *olhar* e *imaginário* elaboradas por Gonzalo Abril para descobrir o que se vê e o que não se vê nas textualidades, o que se entrevê e o que se supõe, o que afeta e como afeta e assim por diante.

Logo, a partir deste exercício analítico, respondemos que tal engendramento se dá de maneira sutil no Instagram pela produção e circulação de textualidades em que os signos são arranjados de tal forma que não se dirijam ofensivamente contra as pessoas LGBTQIA+ e, a depender do perfil analisado, é possível identificar três maneiras distintas deste arranjo.

No caso dos perfis religiosos de cunho conservador, como @acidigital, @centrosantoinacio e @couragebrasil, há uma busca por estabelecer a verdade cristã como única e definitiva pela reafirmação peremptória da visão de sexualidade binária, da família heterossexual e da moral sexual que vê a prática da “homossexualidade” e/ou a defesa do “gênero” como pecados. Também nesses perfis é possível notar um caráter combativo à causa LGBTQIA+, mas nunca de maneira frontal e sempre pela demonstração de um duelo de visões de mundo – a “verdade” cristã em confronto com a “ideologia de gênero”, por exemplo.

Embora não fosse o objeto maior da tese, acabamos analisando os comentários de algumas postagens que compunham o corpus, justamente para evidenciar o caráter confirmatório do efeito bolha – ou seja, os seguidores desses perfis acreditam na narrativa cristã e a defendem aguerridamente. Talvez ali, nos comentários, houvesse uma tonalidade mais hostil e virulenta, que também confirma a efetividade desta discursividade em se reproduzir quase que de maneira contagiosa, chegando às pessoas comuns e conformando, pelo estabelecimento da crença, suas visões de mundo.

Já no segundo e mais numeroso grupo de perfis da nossa pesquisa, composto por páginas que produzem conteúdos voltados para a cultura LGBTQIA+, como @sitepheeno, @observatoriog, @poenaroda, @planetafoda, @bichadajustica entre outros, notamos outro regime de visibilidade do ódio que é o da renarração do ódio. Ali, nosso olhar dirigiu-se mais especificamente ao modo como episódios de ódio lgbtqifóbico são apresentados às pessoas LGBTQIA+, investigando como *visualidade*, *olhar* e *imaginário* contribuem para a repetição do ódio ou para sua exacerbação. Ao trazer tais situações, esses perfis acabam ressoando a hostilidade, ainda que com a

intenção de informar ou alertar, e faz com que práticas de ódio que talvez ficariam restritas a ambiências religiosas cheguem, enfim, a seus destinatários que são as pessoas LGBTQIA+. Essa ressonância, porém, ainda que cause violência, é a condição de possibilidade para o questionamento deste discurso, pois mesmo tocando em feridas dolorosas para muitos usuários que tiveram ou têm de lidar com a violência religiosa, como se vê por alguns comentários, há sempre um potencial de indignação e mobilização de um contradiscurso, fortalecendo pautas de defesa dos direitos humanos e motivando a denúncia de tais atos violentos.

Um terceiro grupo são os perfis das lideranças religiosas ou movimentos religiosos progressistas, dentre os quais estão alguns LGBTQIA+ ou pessoas que promovem a acolhida à diversidade sexual e de gênero, como @padrejulio.lancellotti, @hermesfernandes, @gilmonteirooficial, @diversidadecristabsb, e também o perfil oficial do Vaticano em português, o @vaticannewspt, que é uma página de comunicação institucional. Nesses perfis, notamos que, quando surgem conteúdos ligados a LGBTQIA+ ou à sua pertença às comunidades cristãs, há sempre um embate frontal entre posicionamentos pró e contra LGBTQIA+, revelando tensões e desconfianças de um lado e acolhida e denúncia de outro. Esse efeito é perceptível nas textualidades, na medida em que abordam situações de violência ou de inclusão religiosa, e também nos comentários que são prolongamentos das textualidades, em que é possível identificar efeitos performativos das textualidades audioverbovisuais.

Esse tensionamento percebido neste grupo de perfis, ainda que revele o clima calcificado e polarizado em que vivemos na sociedade brasileira, nos permite ter alguma esperança. Ao longo da pesquisa, tivemos contato com muitas textualidades, perfis, estudos e textos que poderíamos denominar como “de resistência”, porque, ao reler dogmas e escrituras e questionar posturas institucionais, mostram que é possível um cristianismo inclusivo e aberto. Ainda que o *mainstream* evangélico e católico seja majoritariamente lgbtqifóbico, há esperança nas margens. Encontramos um senso de profecia e testemunho em muitas vozes que mostram o quanto desconstruir o ódio ao LGTBQIA+ dentro das religiões cristãs é necessário e coerente.

Logo, como é possível notar, as condições materiais do Instagram enquanto plataforma de textualidades visuais, em sua política de governança e *affordances*,

permitem uma configuração do discurso de ódio distinta de plataformas mais “verbais” como Facebook e X (Twitter). No Instagram, o ódio, por acessar mais o imaginário, se comunica pelo olhar que enquadra as visualidades a partir do que elas suscitam de afecção e legibilidade. Assim, conseguimos interpelar a visibilidade do ódio mostrando tanto o que é visível nos signos escolhidos e dispostos nas textualidades quanto aquilo que, não visível, está presente seja pela ausência, seja pela imaginação, seja pela memória ou pela associação.

Certamente, a pesquisa aqui registrada nesta Tese nos põe em contato com realidades muito dolorosas e ainda muito presentes no cotidiano das pessoas LGBTQIA+, especialmente aquelas que frequentam igrejas, que vivem em lares cristãos conservadores, que trabalham em organizações religiosas e delas dependem para sobreviver etc. Mas igualmente nos mostra alguns caminhos para que o “direito a Deus” seja também garantido a essas vítimas do ódio. Além de fortalecer as vozes e movimentos religiosos inclusivos, nossa pesquisa acaba revelando que, se de um lado, o ódio se sustenta no medo do diverso e nas narrativas metafísicas sobre ele, é possível, por meio da educação e de percursos profundos de reconhecimento da alteridade, desinstalar o *hater* para que, ao menos, pense criticamente. Essa tarefa é, por óbvio, árdua e complexa, repleta de nuances e circunstâncias, mas não é impossível. Ela materializa a proposta que Butler faz em *Quem tem medo do gênero?*, quando diz que nossas análises sobre esta realidade de violência devem nos “ajudar a produzir um mundo no qual possamos nos movimentar, respirar e amar sem medo da violência, com a esperança radical e irrealista de um mundo que não seja regido pelo sadismo moral disfarçado de moralidade” (Butler, 2024, p. 32). Significa, portanto, educar para uma visão ética de que o outro não é um inimigo, mas um “outro alguém” ou, como diz Levinas, outrem, cuja realidade me escapa e, portanto, me impede de julgá-lo e tematizá-lo – resta acolhê-lo. E se há, na sociedade, uma tendência ao fechamento e à recusa ao diálogo que acaba fortalecendo visões fundamentalistas e autoritárias, há também quem lute pela democracia e pelo diálogo. Por isso, esperamos que nossa pesquisa motive coalizões em prol dos direitos humanos, da denúncia às formas de violência e ódio.

Por fim, almejamos que as cenas aqui descritas, ao revelarem o ódio lgbtqifóbico como parte do cristianismo e da sociedade brasileira, não encerrem a questão como se o

“odiai-vos” prevalecesse como verdade última. O que pretendemos é que, ao revelarmos o ódio como ferida, mal e vírus contagioso, sejamos capazes de transmutá-lo e curá-lo pela reabilitação sincera e verdadeira do mandamento novo: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13, 34).

REFERÊNCIAS

- ABRIL, Gonzalo. **Cultura visual, de la semiótica a la política**. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
- ADORNO, Theodor. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Unesp, 2019.
- ALMEIDA, André Boccato; SILVA, Lúcia Eliza Ferreira da; SOUZA, Marcelo Henrique de. O neoconservadorismo no movimento carismático católico brasileiro e a resistência ao Concílio Vaticano II: uma análise sociorreligiosa da linguagem. **Estudos de religião**, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 197–216, 2023.
- ALZAMORA, Geane; ZILLER, Joana; D’ANDREA, Carlos. Mídia e dispositivo: uma aproximação à luz de Michel Foucault. *In*: LEAL, Bruno; CARVALHO, Carlos Alberto; ALZAMORA, Geane (orgs.). **Textualidades Midiáticas**. Belo Horizonte: Selo PPGCom, 2018. p. 59–82.
- ANGELIS, Rossana de. **Textuality**. Oxford: Oxford University Press, 2020.
Disponível em:
<https://oxfordre.com/literature/view/10.1093/acrefore/9780190201098.001.0001/acrefore-9780190201098-e-1098>. Acesso em: 24 mai. 2024.
- ANTUNES, Elton; MAFRA, Rennan; JÁUREGUI, Carlos. Mídia em trânsito, mídia em transe: textualização, epifania e distanciação. *In*: LEAL, Bruno; CARVALHO, Carlos Alberto; ALZAMORA, Geane (orgs.). **Textualidades Midiáticas**. Belo Horizonte: Selo PPGCom, 2018. p. 35–58.
- APPADURAI, Arjun. Fadiga da Democracia. *In*: APPADURAI, Arjun *et al.* (org.). **A grande regressão**. São Paulo: Estação Liberdade, 2019. p. 19–36.
- ARAÚJO, Taiwô Prudêncio. Racismo algorítmico e seu impacto em influenciadores digitais negros no Instagram, Twitter e TikTok. 77 f. Monografia (Graduação em Relações Públicas). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ASSIS, Dallmer Palmeira Rodrigues de *et al.* **A homossexualidade desconstruída em Levítico 18, 22 e 20, 13**. 2006, 151p. Dissertação de Mestrado (Programa de PósGraduação em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo. 2006.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d’Água, 2014.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: tradução oficial da CNBB. Tradução de Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 6 edição. Brasília: Edições CNBB, 2023.

BRANCO, Felipe. Ódio como afeto político: sobre a composição do populismo de extrema-direita no Brasil. **Psicanálise & Barroco em revista**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 64–95, 2019.

v.

BROWN, Alexander. What is so special about online (as compared to offline) hate speech?. **Ethnicities**, v. 18, n. 3, p. 297–326, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1468796817709846>. Acesso em: 24 mai. 2024.

BRUNO, Fernanda. **Máquinas de ver, modos de ser**: vigilância, tecnologia e subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2013.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do "sexo". São Paulo: n-1 Edições, 2020.

BUTLER, Judith. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. São Paulo: Unesp, 2021.

BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. São Paulo: Unesp, 2022.

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?**. São Paulo: Boitempo, 2024.

CARREIRO, Rodrigo; MIRANDA, Suzana Reck. Representações sonoras do diabo no cinema: vozes múltiplas e músicas mínimas em O Exorcista. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, Porto Alegre, v. 22, n. 4, p. 119–134, 2015.

CASE, Mary. The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender. **Religion and Gender**, Chicago, v. 6, 2016. Disponível em: https://chicagounbound.uchicago.edu/journal_articles/8716. Acesso em: 29 mar. 2024.

CLASSEN, Albrecht. **The medieval chastity belt**: a myth-making process. Londres: Springer, 2007.

CLOUGH, Patricia. Introduction. In: CLOUGH, Patricia; HALLEY, Jean (org.). **The Affective Turn**: Theorizing the Social. Durham: Duke University Press, 2007, p. 1–33.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. Homem e mulher os criou: para uma via de diálogo sobre a questão do gender na educação. Cidade do Vaticano: 2019.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. **Família, matrimônio e “uniões de fato”**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CUNHA, Eduardo Leal. Ódio e identidade: impasses no reconhecimento. *In*: ROSA, Miriam Debieus; COSTA, Ana Maria Medeiros da; PRUDENTE, Sérgio (org.). **As escritas do ódio: psicanálise e política**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018.

DANTAS, Arthur; FERNANDES, Eduardo Orsolini; OLIVEIRA, Vânia Alves de. Análise da jurisprudência dos Tribunais Regionais Federais em relação aos discursos de ódio em redes sociais. **Scientia Prima**, v. 6, n. 1, p. 117–133, 2020.

DERRIDA, Jacques. **Voyous**. Paris: Galilée, 2003.

DIAS, Carolina Bouchardet. **Moderação Algorítmica e Autodefesa Digital: a autoexposição de usuárias do Instagram como resistência ao governo algorítmico das condutas**. 130 f. Dissertação - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

DIAS, Julia Santos Rodrigues. **Entre princesas, príncipes e armas: os estereótipos de gênero na infância, da publicidade ao governo Bolsonaro**. Cuiabá: Airton Carlos Batistela, 2020.

DIAS, Mauro Mendes. **O discurso da estupidez**. São Paulo: Iluminuras, 2020.

DOUGLAS, Mary. Justice as the Cornerstone: An Interpretation of Leviticus 18–201. **Interpretation**, [s. l.], v. 53, n. 4, p. 341–350, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/002096439905300403>. Acesso em: 24 mai. 2024.

FAELEN, Lien *et al.* The relationship between Instagram use and indicators of mental health: A systematic review. **Computers in Human Behavior Reports**, v. 4, p. 100121, 2021. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2451958821000695>. Acesso em: 24 mai. 2024.

FERRAZ, Mariana Abreu. **A utilização do instagram como ferramenta comercial por micro e pequenos empreendedores**. Monografia - Universidade Federal de Viçosa - Campus Florestal - CEDAF, Florestal, 2019.

FILHO, João Trindade. **O discurso de ódio na jurisprudência alemã, americana e brasileira: como a ideologia política influencia os limites da liberdade de expressão**. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta: ensaios para uma filosofia da fotografia**. São Paulo: É Realizações, 2018.

GOMES, Carla de Castro. **Propagação dos termos “ideologia de gênero” e “aborto” nas mídias digitais religiosas**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids, 2020.

GONÇALVES, Marcos. Integrisimo católico e fundamentalismo protestante comparados: historicidade, aproximações e distanciamentos. **Revista Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 79–103, 2012.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Apicuri/PUC-Rio, 2016.

HAN, Byung-Chul. **No enxame**: perspectivas do digital. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

HEPP, Andreas. The communicative figurations of mediatised worlds: mediatization research in times of the “mediation of everything”. **European Journal of Communication**, v. 28, n. 6, p. 615-629, 2013.

HEPP, Andreas; KROTZ, Friedrich. Mediatized Worlds: Understanding Everyday Mediatization. *In*: HEPP, Andreas; KROTZ, Friedrich (orgs.). **Mediatized Worlds: culture and society in a media age**. London: Palgrave, p. 1–15, 2014.

HJARVARD, Stig. Mídiação: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural. **Matrizes**, São Paulo, n. 2, p. 53–91, 2012.

JÚNIOR, Orlando Costa Gonçalves. Vitrine virtual: Análise da comunicação de uma marca de moda no Instagram. 2019. Disponível em: [https://abrapcorp2.org.br/site/manager/arq/\(cod2_22842\)OrlandoGoncalvesJr_GT6_Abrapcorp2019.pdf](https://abrapcorp2.org.br/site/manager/arq/(cod2_22842)OrlandoGoncalvesJr_GT6_Abrapcorp2019.pdf). Acesso em: 24 mai. 2024.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. **A invenção da “ideologia de gênero”**: um projeto reacionário de poder. Brasília: Letras Livres, 2022.

KARHAWI, Issaaf. **De blogueira a influenciadora**: etapas de profissionalização da blogosfera de moda brasileira. Porto Alegre: Editora Sulina, 2021.

KATZ, James; AAKHUS, Mark. Conclusion: Making meaning of mobiles-a theory of apparatgeist. *In*: KATZ, James; AAKHUS, Mark (org.). **Perpetual contact**: mobile communication, private talk, public performance. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 301–318.

KLEMPERER, Victor. **A linguagem do terceiro reich**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2019.

LACERDA, Marina Basso. **Novo conservadorismo brasileiro**. Porto Alegre: Zouk, 2019.

LEAL, Bruno Souza. Do texto à textualidade na comunicação: contornos de uma linha de investigação,. *In*: LEAL, Bruno; CARVALO, Carlos Alberto; ALZAMORA, Geane (org.). **Textualidades Midiáticas**. Belo Horizonte: Selo PPGCom, 2018, p. 17–34.

LEITE, Fábio Carvalho. Liberdade de expressão religiosa e discurso de ódio contrarreligioso: a decisão do STF no RHC 134.682. **Revista Eletrônica Direito e Sociedade - REDES**, Canoas, v. 7, n. 3, p. 227-242, 2019.

LELO, Thales Vilela. A mídiação em perspectiva crítica. **Galáxia**, São Paulo, n. 46, 2021.

LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. Paris: PUF, 1983.

- LIMA, Mateus Soares dos Santos. **E Fora Do Story, Você Está Bem?** As Consequências Do Uso Do Instagram Para A Saúde Mental. 62 fl. Monografia. Curso de Jornalismo. Universidade Federal do Tocantins. Campus de Palmas, 2021.
- LINHARES, Nicolás Llano. Olhando além do campo: o desenvolvimento da agenda de pesquisa da midiatização. **Matrizes**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 89–102, 2016.
- LINS, Alene da Silva. **Uma visão socio-semiótica do espontâneo no fotojornalismo político**. 345 fl. Tese de doutoramento em Ciências da Comunicação. Universidade do Minho. Braga, 2021.
- MACHADO, Carla. Pânico moral: para uma revisão do conceito. **Interações: Sociedade e as novas modernidades**, Braga, n. 7, 2004.
- MANOVICH, Lev. **Instagram and Contemporary Image**. 2016. Disponível em: <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image>. Acesso em: 24 mai. 2024.
- MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. O método da cena em Jacques Rancière: dissenso, desierarquização e desarranjo. **Galáxia**, São Paulo, v. 47, 2022.
- MARQUES, Ângela; PRADO, Aurélio Máximo. **Pequena máquina anti-hierárquica**: entrevista com Jacques Rancière sobre o método da cena. Belo Horizonte: Selo PPGCOM, 2021.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1, 2018.
- MCKENZIE, Donald Francis. **Bibliography and the Sociology of Texts**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MEDEIROS, Ettore Stefani. Necropolítica tropical em tempos pró-Bolsonaro: desafios contemporâneos de combate aos crimes de ódio LGBTfóbicos. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, São Paulo, v. 13, n. 2, 2019.
- MELO, Nadiége. **As regularidades do corpo gordo feminino em postagens do Instagram**. Dissertação (Mestrado). Ânima Educação, 2021.
- MENDONÇA, Carlos Magno Camargos. Corpos, ontologias e políticas: argumentos na pesquisa afetiva. In: PESSOA, Sônia Caldas; MARQUES, Ângela Salgueiro; MENDONÇA, Carlos Magno Camargos (org.). **Afetos**: teses e argumentos. Belo Horizonte: Selo PPGCom, 2021. p. 33–50.
- MENDONÇA, Carlos Magno Camargos; MENDONÇA, Felipe Viero Kolinski Machado. “Ô bicharada, toma cuidado: o Bolsonaro vai matar viado!” Cantos homofóbicos de torcidas de futebol como dispositivos discursivos das masculinidades. **Galáxia**, São Paulo, p. e46768, 2021.
- MIGUEL, Luis Felipe. Despolitização e antipolítica: a extrema-direita na crise da democracia. **Argumentum**, Vitória, v. 13, n. 2, p. 8–20, 2021.

- MIKLOS, Aline. Blasfêmia e arte contemporânea: uma questão de método. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, v. 4, 2012. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/proa/article/view/16473>. Acesso em: 24 mai. 2024.
- MILLER, James. The fourth screen: Mediatization and the smartphone. **Mobile Media and Communication**, v. 2, n. 2, p. 209–226, 2014.
- MINTZ, André Goes. Mídia e plataforma. **Novos Olhares**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 98–109, 2019.
- MISKOLCI, Richard. **Batalhas morais: política identitária na esfera pública técnico-midiática**. São Paulo: Autêntica Editora, 2021.
- MONNIER, Angeliki. Apparatusgeist. **Publictionnaire**. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics. En-ligne, 2018.
- MONTEIRO, Renan P *et al.* Vício no Insta: propriedades psicométricas da escala Bergen de adição ao Instagram. **Avances en Psicología Latinoamericana**, v. 38, n. 3, p. 136–147, 2020.
- MORAES, Patricia Almeida de; PAMPLONA, Danielle Anne. O discurso de ódio como limitante da liberdade de expressão. **REVISTA QUAESTIO IURIS**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2019.
- MORICEAU, Jean-Luc. **Afetos na pesquisa acadêmica**. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.
- MORICEAU, Jean-Luc. Escrita e afetos. *In*: PESSOA, Sônia Caldas; MARQUES, Angela Salgueiro; MENDONÇA, Carlos Magno Camargos (org.). **Afetos: teses e argumentos**. Belo Horizonte: Selo PPGCom, 2021, p. 17–32.
- MUNHOZ, Júlia. **Instagram para negócios: aprenda a vender todos os dias transformando seguidores em clientes**. São Paulo: DVS Editora, 2020.
- NUNES, Felipe; TRAUMANN, Thomas. **Biografia do abismo: como a polarização divide famílias, desafia empresas e compromete o futuro do Brasil**. Rio de Janeiro: HarperColins Brasil, 2023.
- PEIRCE, Charles. **A fixação da crença**. São Paulo: Paulus, 2023.
- PEREIRA, Eliseu. Teologia do Domínio: Uma chave de interpretação da relação política evangélico-bolsonarista. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 76, p. 147–173, 2023.
- PETERS, Michael. Hell as education: From place to state of being? Hell, Hades, Tartarus, Gehinnom. **Educational Philosophy and Theory**, v. 53, n. 4, p. 320–322, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1675470>. Acesso em: 25 mai. 2024.

QUINET, Antonio. A sociedade escópica e o estado digital. **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 2022.

RANCIÈRE, Jacques. **A noite dos proletários**. Lisboa: Antígona, 2012.

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

RANCIÈRE, Jacques; JDEY, Adnen. **O método da cena**. Belo Horizonte: Quixote+Do, 2021.

RIBEIRO, Antônio Daniel Marinho. **O exorcismo da alteridade**: o ideário cristão e a construção histórica e social das religiosidades de matriz africana como expressão do satanismo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Alagoas. Maceió, 2009.

RODRIGUES, Carla; GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 3, p. 67–84, 2021.

RUEDIGER, Marco Aurélio *et al.* Discurso de ódio em ambientes digitais: definições, especificidades e contexto da discriminação on-line no Brasil a partir do Twitter e do Facebook. Rio de Janeiro: FGV, 2021.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; VELOSO, Lucas Henrique Nigri; PRADO, Marco Aurélio Máximo. Enquadramentos, cenas dissensuais e o aparecer antierárquico: ação política e resistência em Judith Butler e Jacques Rancière. **Comunicação, Mídia e Consumo**, São Paulo, v. 18, n. 53, 2021.

SANTOS, Boaventura. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. São Paulo: Autêntica, 2019.

SANTOS, Luiza *et al.* **Das políticas às práticas**: análise das diretrizes de comunidade do Facebook, Instagram, YouTube e Twitter para a moderação de discurso de ódio. *In*: 44º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Rio de Janeiro, 2022.

SANTOS, Gustavo; MANCIO, Camila Peres; MARANHÃO, Elisa. Queer representation incorporated at “Him”, character of “The Powerpuff Girls. **Journal of Science and Technology of the Arts**, v. 11, n. 1, p. 11–21, 2019.

SILVA, Rosane Leal da *et al.* Discursos de ódio em redes sociais: jurisprudência brasileira. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 7, p. 445–468, 2011.

SILVA, Tarcízio. **Racismo algorítmico**: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. São Paulo: Edições Sesc SP, 2022.

SIQUEIRA, Dirceu Pereira; VIEIRA, Ana Elisa Silva Fernandes. Algoritmos preditivos, bolhas sociais e câmaras de eco virtuais na cultura do cancelamento e os riscos aos direitos de personalidade e à liberdade humana. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, v. 20, n. 35, p. 162–188, 2022.

- SOUZA, Lucas Dantas. **Medo e Inferno em Pentecostes: o voto evangélico em Bolsonaro nas eleições de 2018**. Monografia (Graduação em Relações Internacionais). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2021.
- SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da razão idolátrica**. Tentaçao de Thanatos, necropolítica e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- STEWART, Kathleen. Ordinary affects. *In*: STEWART, Kathleen. **Ordinary Affects**. Durham: Duke University Press, 2007.
- TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá - PR, v. 4, n. 10, 1970. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30382>.
- TORRES SILVA, Tarcisio. Alternativas imagéticas à economia da atenção: design e ativismo no Brasil. **DATJournal**, Campinas - SP, v. 6, n. 4, p. 156–172, 2021.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.
- VALENTE, Isadora Murta; ÁSSIMOS, Bruno Medeiros. Os Elementos que Influenciam no Processo de Compra por meio do Instagram no Mercado de Moda. **International Journal of Business Marketing**, v. 7, n. 1, p. 66–77, 2022.
- VASSE, Denis. La Voix Qui Crie Dans Le Désêtre. **Esprit (1940-)**, n. 43/44 (7/8), p. 63–81, 1980. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24267911>.
- VIEIRA, Alexandre Camilo. **Marketing na Era Digital: o efeito clickbait no uso de publicidade e propaganda no Instagram**. Monografia (Graduação em Administração). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2023.
- WALSH, Jerome. Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?. **Journal of Biblical Literature**, v. 120, n. 2, p. 201–209, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3268292>. Acesso em: 25 mai. 2024.
- WIMMER, Juliane; GREGGIANIN, Mônica. Influenciadores Digitais: Um Estudo de Caso sobre o perfil de Gabriela Pugliesi no Instagram. **iCom**, Taquara, v. 1, n. 1, 2018. p. 97–121.
- ZILLER, Joana *et al.* O algoritmo anti-interseccional: contribuições do pensamento lésbico para análises em plataformas. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 21, n. 39, 2022.