

A bruxa está solta: os protestos contra a visita de Judith Butler ao Brasil à luz de sua reflexão sobre ética, política e vulnerabilidade*

Ingrid Cyfer**

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar os protestos contra a visita de Judith Butler ao Brasil, em 2017, à luz de sua própria reflexão sobre ódio, medo, violência, reconhecimento e liberdade, com especial atenção à sua obra publicada a partir da década de 2000. Minha hipótese é a de que, em sua obra recente sobre ética, o modo como Butler entrelaça reconhecimento e ação política contribui para explorarmos a relação entre a recusa da diferença na esfera pública brasileira e a invisibilidade da vulnerabilidade política de grupos e pessoas retratados como ameaças.

Palavras-chave: Judith Butler, Reconhecimento, Violência, Ética, Vulnerabilidade.

* Recebido em 07 de fevereiro de 2018, aceito em 22 de fevereiro de 2018. Este texto foi originalmente apresentado oralmente no evento “Quem tem medo de Judith Butler: as cruzadas morais contra os Direitos Humanos no Brasil”, realizado no dia 8 de dezembro de 2017 na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

** Professora de Teoria Política no Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), São Paulo, SP, Brasil. ingridcy@gmail.com

Em novembro de 2017, a visita de Judith Butler ao Brasil foi capturada pelo clima de polarização do debate público brasileiro. Antes mesmo de sua chegada, as redes sociais já esbravejavam mensagens de ódio contra a filósofa que estaria invadindo nosso território para perverter mentes e corações indefesos. Butler foi descrita como uma ameaça aterrorizante, dotada de um força destruidora que, de longe, extrapola os limites do humano. De fato, os protestos contra Butler não se insurgiram contra uma pessoa. Foram clamores contra o poder diabólico de uma mulher. Por isso, a cena de uma boneca queimando sob os gritos de “Queimem a bruxa!” não deveria ter-nos surpreendido tanto assim. Tampouco era de se espantar que a esses gritos se somassem palavras de ordem nacionalistas como “Homem é homem, mulher é mulher, e aqui no Brasil você não faz o que quer!”, e “Você não foi aceita nem no seu país, e quer ser aceita no Brasil? Fora Butler!”.

Uma de suas declarações sobre esses ataques foi a seguinte: “(...) a postura de ódio e censura é baseada no medo, medo de mudança, medo de deixar os outros viverem de uma maneira diferente da sua” (Rodrigues, 2017). Neste ensaio, tomo esse seu comentário como ponto de partida para esboçar uma reflexão sobre os protestos contra a visita de Butler ao Brasil à luz de seu pensamento sobre ética, política e vulnerabilidade.

A relação entre medo, ódio e violência já foi profundamente explorada por Butler em sua obra, especialmente em seu livro *The Psychic Life of Power* e em seu trabalho sobre ética e vulnerabilidade, incluindo-se aí *Precarious Life* (2004), *Undoing Gender* (2004), *Giving an account of oneself* (2005), *Frames of war* (2009), (2012) e *Notes Toward a Theory of Assembly* (2015). Nesses livros mais recentes, a relação entre medo, violência, reconhecimento e política, que esteve sempre presente em sua obra, ganhou maior centralidade. A razão disso já foi apontada pela própria autora: o pós 11 de setembro e o conseqüente crescimento de discursos xenófobos, homofóbicos, machistas, racistas, nacionalistas e militaristas como reação à percepção e à

exposição da vulnerabilidade de quem se acreditava invulnerável em seu território (Butler, 2006:XI).

Uma primeira e mais acessível aproximação de seu complexo pensamento sobre ética e violência desde esse período pode ser feita por meio de seus comentários sobre um caso de homofobia. Em entrevista concedida em 2006¹, Butler conta a história de um rapaz que viveu toda sua vida em Maine, nos Estados Unidos. Desde criança, notava-se que caminhava de um modo feminino, sendo que na adolescência esse seu modo de andar tornou-se ainda mais pronunciado. O rapaz, passou, então, a ser alvo de assédio e insultos homofóbicos até o ponto em que alguns garotos da cidade reuniram-se em um grupo, agrediram o rapaz e o atiraram de uma ponte.

Diante de um caso como esse, diz Butler,

o que precisamos perguntar é: por que alguém seria assassinado em razão do modo como anda? Por que esse andar seria tão perturbador para os outros garotos, perturbador a ponto de sentirem que precisam pará-lo a qualquer custo, que precisam erradicar a possibilidade de essa pessoa voltar a andar novamente? Parece-me que estamos tratando aqui de um pânico ou medo profundo e extremo, de um ansiedade relacionada às normas de gênero (Judith Butler..., 2006, parte 3-6, tradução livre)².

As questões que Butler levanta a partir do assassinato do rapaz de Maine já sugerem que sua abordagem desse tipo de violência destoará tanto da demonização quanto da patologização de indivíduos ou grupos, sejam estes vítimas ou agressores. Butler,

¹ A entrevista foi concedida para o documentário francês *Philosophe en Tout Genre* (Judith Butler..., 2006).

² Original em inglês: “*why would someone be killed for the way they walk? Why would this walk be so upsetting to those other boys, that they would feel that the must stop that walk no matter what, they must eradicate the possibility of that person ever walking again? (...) extremely deep panic or fear, an anxiety that pertains to gender norms*”.

de fato, recusa-se a transformar qualquer um deles em um inimigo externo, em um abjeto contra o qual nós confortavelmente nos definimos. Ao invés disso, compromete-se a lançar luz sobre o silenciamento e a violência inscritos nesse conforto, que pode seduzir tanto grupos hegemônicos quanto contra-hegemônicos.

Na busca de um caminho alternativo para interpretar a violência, Butler encontrará em Hannah Arendt e Emmanuel Levinas importantes fontes de inspiração que lhe permitem articular essa questão não como a força bruta de mentes excepcionalmente perversas, mas sim como a expressão da recusa do que é desconhecido no outro, e também, ou talvez sobretudo, da recusa do que é desconhecido em nós mesmos. Sua ética da não violência é, assim, declaradamente uma ética que emerge do fracasso ético de nossa “tentativa de alcançar nossa identidade social” (Butler, 2015:60). Trata-se de uma ética calcada na nossa opacidade, na impossibilidade de conhecermos e apreendermos inteiramente tanto o outro quanto nós mesmos.

No entanto, Butler reconhece que essa opacidade pode ser assustadora. Mas, para a autora, a tentativa de dominar o medo do desconhecido tende a despertar um sentimento de ansiedade diante da diferença que fixa o outro como uma ameaça antes mesmo de este ter-nos feito qualquer mal. Esse medo, irrompido pela simples e inevitável presença da alteridade é, para Butler, o principal gatilho de violências como aquela sofrida pelo rapaz de Maine, mas também de violências que se manifestam como tentativas de censurar, de controlar aquilo que pode e o que não pode ser dito, ou mesmo quem pode e quem não pode dizer, das quais os protestos contra Butler no Brasil são um exemplo.

Em suma: a tentativa de recusar o desconhecido não poderia ser ética para Butler, pois o sentido de ética que busca

(...) seria resultado da propensão em reconhecer os limites do próprio reconhecimento. Quando dizemos que nos conhecemos e nos apresentamos, fracassamos em alguns aspectos que, não obstante, são essenciais para nossa identidade. Não podemos razoavelmente esperar que os

outros nos deem algo diferente como retorno. Reconhecer nossa própria opacidade ou a opacidade do outro não a transforma em transparência. Conhecer os limites do reconhecimento é conhecer inclusive esse fato de maneira limitada: como resultado, é experimentar os próprios limites do saber. A propósito, isso pode constituir uma disposição tanto da humildade quanto da generosidade: terei de ser perdoado por aquilo que não posso conhecer totalmente e terei obrigação semelhante de perdoar os outros, que também são constituídos com uma opacidade parcial em relação a si mesmos (Butler, 2015:60-61).

Por isso, contra a violência, Butler não propõe nenhum tipo de vingança, pois o revide é também uma tentativa de buscar o controle e a unidade de si, o que, em última análise, é também uma recusa da diferença, é também violência. A não violência, assim, percorrerá o caminho oposto ao da dominação, sua busca terá de enfrentar nossas tentativas de superação do desconhecimento, terá de desafiar nosso controle egóico, um desafio “induzido e exigido pelas nossas obrigações para com os outros” (Butler, 2015:87).

A ética da não violência de Butler está entrelaçada à sua concepção de vulnerabilidade, cujo reconhecimento delimita a esfera pública. Isso vem a ser precisamente o contrário do que boa parte da teoria e da filosofia política tradicionalmente sustentam, uma vez que geralmente identificam a esfera pública antes como o espaço da autonomia e da racionalidade do que da vulnerabilidade (Ferrarese, 2016:224). Para Butler, porém, é somente quando a precariedade da vida humana, nossa fragilidade corporificada e existencial torna-se visível na esfera pública que nós somos reconhecidos como vidas que contam como humanas.

Nossa humanidade, em Butler, não depende de nenhum atestado de racionalidade, de comprovação de capacidades específicas, nem tampouco de algum tipo de certidão de filiação divina. Para Butler, o que nos faz humanos é precisamente aquilo que nos faz frágeis e dependentes de outros humanos. E essa

fragilidade não é algo a ser vencida, superada, nem muito menos retirada timidamente para a esfera privada. Sua abordagem do problema da vulnerabilidade humana o situa na política, tornando-o um aspecto central da vida democrática, uma vez que é a proibição do luto público por determinadas vidas que define os contornos da esfera pública, entendida esta última como a linha divisória que distingue as vidas que contam como vidas humanas das vidas que não contam.

parece importante considerar que a proibição de certas formas de luto público por si só constituem os limites da esfera pública com base nessa mesma proibição. O público será criado sob a condição de que certas imagens não apareçam na mídia, de que certos nomes de mortos não sejam pronunciáveis, de que certas perdas não sejam declaradas como tal, de que a violência seja desrealizada e difusa (Butler, 2006:37-38, tradução livre).³

Essa desumanização pode acontecer de dois modos aparentemente opostos: a invisibilização ou a excessiva exposição pública da imagem dessas pessoas. A diferença entre essas duas situações é apenas aparente porque em ambos os casos o que realmente ocorre é a ocultação do sofrimento humano que evoca a empatia. Como um exemplo de desumanização pela invisibilidade da imagem, Butler cita os registros estatísticos de mortes de civis dos países considerados inimigos de guerra. Elas são contabilizadas como números, banalizadas no termo técnico “dano colateral”. Como exemplo de desumanização pela superexposição da imagem, ela menciona o assassinato de

³ Original em inglês: “it seems important to consider that the prohibition on certain forms of public grieving itself constitutes the public sphere on the basis of such a prohibition. The public will be created on the condition that certain images do not appear in the media, certain names of the dead are not utterable, certain losses are not avowed as losses, and violence is derealized and diffused”.

Saddam Hussein e Bin Laden, que foram retratados como o mal absoluto, como agressores universais (Butler, 2006:141).

Assim entendido o processo de desumanização, o seu inverso, ou seja, o processo de humanização corresponderá ao oposto, ou seja, à expansão da esfera pública pela promoção da visibilidade da vulnerabilidade que humaniza a todos. Butler menciona como exemplo deste último processo a empatia suscitada pela divulgação do sofrimento de crianças vietnamitas durante a guerra.

Em suas palavras:

Na guerra do Vietnã, foram as fotografias de crianças queimando e morrendo pelos efeitos do napalm que trouxeram ao público dos Estados Unidos o sentimento de choque, ultraje, remorso e luto. Essas eram precisamente as fotografias que não deveríamos ter visto, e elas irromperam o campo visual e todo o sentido de identidade pública que foi construída sobre esse campo. As imagens forjaram uma realidade, mas também mostraram a realidade que perturbou o campo hegemônico da própria representação. Apesar de sua efetividade gráfica, as imagens apontaram para além delas próprias, para uma vida e para uma precariedade que não podiam mostrar. Foi da apreensão da precariedade dessas vidas que nós destruímos que muitos cidadãos dos Estados Unidos começaram a desenvolver um importante e vital consenso contra a guerra. Mas se continuarmos a ignorar as palavras que nos enviam essas mensagens, e se a mídia não expuser essas fotos, e se essas vidas permanecerem inomináveis e sem ensejar luto, se não aparecerem em sua precariedade e destruição, nós não nos comoveremos. Nós não nos voltaremos a um sentido de ultraje ético, ou seja, de ultraje distintivamente, pelo Outro⁴, em nome do Outro (Butler, 2006:150, tradução livre).⁵

⁴ Butler esclarece que usa a noção de “‘outro’ para denotar o outro humano em sua especificidade exceto onde, por razões técnicas, o termo precisa assumir um significado levemente diferente. Em Lévinas, por exemplo, ‘o Outro’ não se

A vulnerabilidade, portanto, não é mero fato natural; ela é antes uma reivindicação moral e política. No momento em que é reconhecida, é reconstituída. Não é anterior ao reconhecimento, e é precisamente por isso que precisamos lutar por sua visibilidade na esfera pública. Mas essa luta, conforme o exemplo das crianças vietnamitas sugere, não consiste em trazer à tona a onipotência heroica dos excluídos, mas sim a visibilização política de sua fragilidade. É desse modo que, nesse caso, foi expandida a gama de vidas “reconhecíveis” como humanas, como vidas vivíveis. Essa expansão, porém,

não é uma questão de simples entrada dos excluídos em uma esfera pública cujas fronteiras estão pré-estabelecidas, ela é, ao contrário, uma abertura crítica às questões: o que é real, quais vidas são reais, como a realidade pode ser refeita? (Butler, 2006:33).

Em uma reflexão ainda mais recente, Butler nos dá mais outro exemplo de como a “realidade pode ser refeita”, de como

refere apenas ao outro humano, mas age como um lugar-tenente de uma relação ética infinita. Nesse caso [diz Butler], grafo a palavra com inicial maiúscula” (Butler, 2015:10).

⁵ Original em inglês: “*In the Vietnam War, it was the pictures of the children burning and dying from napalm that brought the US public to a sense of shock, outrage, remorse, and grief. These were precisely pictures we were not supposed to see, and they disrupted the visual field and the entire sense of public identity that was built upon that field. The images furnished a reality, but they also showed a reality that disrupted the hegemonic field of representation itself. Despite their graphic effectivity, the images pointed somewhere else, beyond themselves to a life and to a precariousness that they could not show. It was from the apprehension of the precariousness of those lives we destroyed that many US citizens came to develop an important and vital consensus against the war. But if we continue to discount the words that deliver that message to us, and if the media will not run those pictures, and if those lives remain unnameable and ungrievable, if they do not appear in their precariousness and their destruction, we will not be moved. We will not return to a sense of ethical outrage that is, distinctively, for an Other, in the name of an Other*”.

essa esfera pública pode ser expandida. Em um artigo intitulado “Bodies in Alliance and Politics of the Streets”⁶, Butler comenta a marcha contra homofobia e transfobia que acontece todo ano em Ankara, Turquia.

Ela observa que nas ruas da capital da Turquia (assim como ocorre na maior parte das cidades do mundo) a simples aparição em público de pessoas transgênero as expõe à agressão física e ao risco de serem assassinadas. No entanto, ao aparecerem no espaço público que lhes exclui e lhes expõe à violência estão contestando e desestabilizando suas fronteiras. A patologização dessas pessoas seria posta em questão por meio dessa ocupação subversiva, que desafia a ontologia heteronormativa; uma contestação que emerge da própria marcha, da própria presença e persistência dos excluídos no espaço público que os exclui. Do mesmo modo, em manifestações políticas que assumem explicitamente a forma de luto público, como na Síria, “onde multidões de pessoas enlutadas tornam-se alvo de destruição militar, nós podemos ver como o espaço público existente é apreendido por aqueles que não têm nenhum direito de se reunir ali” (Butler, 2011:4, tradução livre).⁷

Como se vê, Butler condensa a relação entre ação e condições da ação no seguinte paradoxo: “nenhum de nós age sem condições para agir, muito embora às vezes nós devemos agir para instalar e preservar essas mesmas condições” (Butler, 2015:16, tradução livre).⁸ A autora enfrenta esse paradoxo com uma formulação fortemente inspirada em Arendt, segundo a qual

⁶ O artigo “Bodies in Alliance and Politics of the Street” foi inicialmente apresentado no contexto de uma série de palestras que a autora proferiu na Bryn Mawr College, em 2011. Posteriormente, o artigo foi ampliado e publicado no livro *Notes Toward a Theory of Assembly* (2015).

⁷ Original em inglês: “[in Syria] (...) where crowds of mourners become targets of military destruction, we can see how the existing public space is seized by those who have no existing right to gather there (...)”.

⁸ Original em inglês: “(...) none of us acts without the conditions to act, even though sometimes we must act to install and preserve those very conditions”.

os corpos nas ruas reorganizam o espaço das aparências a fim de contestar e negar as formas existentes de legitimidade política. (...) Ao enfrentar esse poder, um novo espaço é criado, surge um novo “espaço entre os corpos”, por assim dizer, que reivindica um espaço através da ação de uma nova aliança, e aqueles corpos são apreendidos e animados por esses espaços existentes em seus próprios atos, atos por meio dos quais reclamam e ressignificam seus significados (Butler, 2011:5, tradução livre).⁹

Talvez nós pudéssemos dizer que formas de resistência como essas exigem agentes destemidos. Mas aqui, *destemido* teria de ser entendido não como a qualidade de alguém que tem sucesso em dominar a ansiedade diante do desconhecido, mas sim como a característica de quem a acolhe, de quem é generoso consigo e com o outro justamente em razão da vulnerabilidade que lhes é comum. Assim, nesse sentido de destemido, o medo adquire um significado um tanto contra-intuitivo. Ele não seria o oposto da coragem, mas sim o oposto da aceitação do outro e de nossa auto-aceitação; seria, enfim, o contrário da aceitação de nossa noção comum de precariedade da vida humana, uma noção que cria, segundo Butler, “um ténue nós de todos nós” (Butler, 2006:20).

Assim, concordando-se ou não com o modo como Butler embasa filosoficamente suas teses¹⁰, acredito que seu atual projeto

⁹ Citação no original: “*the bodies on the street redeploy the space of appearance in order to contest and negate the existing forms of political legitimacy (...) In wresting that power, a new space is created, a new ‘between’ bodies, as it were, that lays claims to existing space through the action of a new alliance, and those bodies are seized and animated by those existing spaces in the very acts by which they reclaim and resignify their meanings*”.

¹⁰ A principal hipótese de meu projeto de pesquisa atual (“Ação política e reconhecimento depois da ‘virada ética’ de Judith Butler: o fim das ‘falsas antíteses’ na teoria crítica feminista?”) é a de que os recursos filosóficos pós-

filosófico e político, assentado em sua ética da não violência, apresenta uma agenda inspiradora que nos provoca com as perguntas que precisamos fazer no contexto político atual no Brasil, e em boa parte do mundo, para perseverarmos na construção de comunidades políticas mais democráticas.

A principal delas me parece que seja a rejeição de dois tipos de resposta ao ódio à diferença: uma delas é o ressentimento e a vingança, que salientei até aqui. A outra corresponde à identificação plena, absoluta e substantiva como fonte de solidariedade política e social.

A tese de Butler a esse respeito, que já havia sido desenvolvida em profundidade em *Problema de Gênero*, persiste, com bastante destaque, também em sua reflexão sobre ética e política. Novamente, podemos nos valer de um exemplo mencionado pela própria autora para esclarecer seu argumento. Em entrevista concedida, em 2015, ao editor da área de *Teoria Crítica e Filosofia da L. A. Review of Books*, Butler foi perguntada sobre seu posicionamento acerca da campanha *#Je Suis Charlie*. Em sua resposta, ela mais uma vez mais alertou para os riscos éticos implícitos na linguagem da identificação, riscos estes relacionados à tendência de se ancorar a solidariedade social em uma perspectiva ética particularista que sugeriria algo como “poderia ser comigo, então fico ao lado dele”. No entanto, diz Butler, nós deveríamos dizer simplesmente que o aconteceu com Charlie está absolutamente errado, deveríamos dizer que

somos contra o assassinato de qualquer grupo, mesmo daqueles com os quais nós não nos identificamos. (...) Nós devemos generalizar a reivindicação. Nós devemos apelar a princípios gerais (...) que devem incluir todos os grupos. O assassinato é uma resposta política correta aos grupos com os quais não concordamos? Não! (...) Ninguém deve ser assassinado (L. A. Review of Books, 2015).

estruturalistas de Butler não parecem ser suficientes para justificar algumas das reivindicações universalistas inscritas em sua ética da não violência.

Isso não significa, porém, que não se possa reivindicar a igualdade destacando as desigualdades associadas a diferenças. Por exemplo, nessa mesma entrevista, quando questionada a respeito do movimento *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam), Butler afirma que não vê ali uma reivindicação de identificação substantiva como no caso do *Je suis Charlie*. Em sua interpretação, o *Black Lives Matter* não contradiz algo como um *All lives Matter* (Todas as vidas importam), pois nessa crítica à desumanização das vidas de pessoas negras “ainda há uma aspiração ao universal” (Judith Butler..., 2015).

Por fim, gostaria de concluir chamando atenção para aquela que talvez tenha sido a mais óbvia e singela contribuição de Butler para o debate público no Brasil: sua simples presença e cumprimento de sua agenda, apesar dos protestos. Talvez o Brasil tenha realmente se mostrado um lugar pouco receptivo e perigoso para a aparição pública de uma filósofa como Butler. Mas justamente por ter vindo a público, por ter se manifestado sobre os protestos, Butler contribuiu para desestabilizar as fronteiras da esfera pública brasileira, talvez de modo semelhante ao que faz a marcha de gays e trans na Turquia ou as manifestações de luto público na Síria. E isso aconteceu em um momento em que a esfera pública no Brasil está sob pressão para se fechar de modo ainda mais excludente.

Evidentemente, não pretendo sugerir com isso que Butler tenha sido uma espécie de líder libertadora capaz de garantir aos excluídos um lugar ao sol na esfera pública brasileira. Afinal, atribuir-lhe essa onipotência seria apenas outra forma de torná-la algo diferente do humano, seria substituir a bruxa pela fada. Por isso, acredito que tenha sido justamente por não ter encarnado a heroína do bem em luta contra o mal absoluto que possamos dizer que sua presença aqui foi destemida, no sentido específico que atribui ao termo. Afinal, foi salientando que ódio vem do medo, foi expondo o pânico da diferença daqueles que a declararam

inimiga pública das crianças, da família, da igreja e da sociedade que Butler tornou visível politicamente a vulnerabilidade de seus inimigos declarados. Desse modo, pôde criticar ao mesmo tempo em que humanizava aqueles que a desumanizaram e, assim, conseguiu deslocar aquela medrosa caça à bruxa de que foi vítima para dentro da esfera pública, para o campo da disputa política.

Sua conturbada passagem pelo Brasil, por isso, não poderia ter sido mais oportuna e inspiradora. Oportuna porque aconteceu às vésperas do ano em que tudo indica que as disputas políticas explodirão em violências; e inspiradora porque nos sinaliza para a possibilidade de engajamento em manifestações pluralistas e democráticas contra o ódio atizado pelo medo da diferença, um ódio que, pouco a pouco, desumaniza tanto aqueles outros que nos atacam, quanto nós mesmos.

Referências bibliográficas

- BUTLER, Judith. *Precarious Life*. London, New York, Verso, 2006 [2004].
- BUTLER, Judith. *Relato de Si: Crítica da Violência Ética*. Editora Autêntica, 2015 [2005]. Tradução: Rogério Bettoni.
- BUTLER, Judith. Bodies in Alliance and Politics of the Street. *European Institute for Progressive Cultural Policies web journal*, 9 set. 2011 [http://eipcp.net/transversal/1011/butler/enBodies – acesso em: 31 jan. 2018]
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Theory of Assembly*. Cambridge, Massachussets; London England, Harvard University Press, 2015.
- FERRASE, E. The vulnerable and the Political: On the Seeming Impossibility of thinking vulnerability and the political together and its consequence. *Critical Horizons*, vol. 17, n° 2, 2016.
- JUDITH Butler, Philosophe en tout genre. Direção: Paule Zajdermann. Art France, 2006 [https://www.youtube.com/watch?v=Q50nQUGil3s&index=1&list=P L4EC66D573ED68FA1 – acesso em: 31 jan. 2018].

JUDITH Butler on Demonstrating Precarity. *L. A. Review of Books*, 2015 [www.youtube.com/watch?v=3OmCnyXbgw] – acesso em: 31 jan. 2018].

RODRIGUES, Maria Fernanda. “Ódio e censura são baseados no medo”, diz Judith Butler. Entrevistada: Judith Butler. *Jornal Estadão, Cultura*, 06 nov. 2017 [<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,odio-e-censura-sao-baseados-no-medo-diz-judith-butler,70002072944>] – acesso em: 31 jan. 2018].