

“A linguagem poderia nos ferir se não fôssemos, de alguma forma, seres linguísticos, seres que necessitam da linguagem para existir?”

Sensíveis às complexidades e à emergência das discussões sobre a liberdade de expressão e cultura do “cancelamento”, as reflexões que decorrem desta leitura são atuais, necessárias e fecundas. Preocupada com a necessidade de aumentar o poder de ação de dominados e subordinados, a autora problematiza algumas importantes questões que permeiam o debate sobre a criminalização do discurso de ódio.



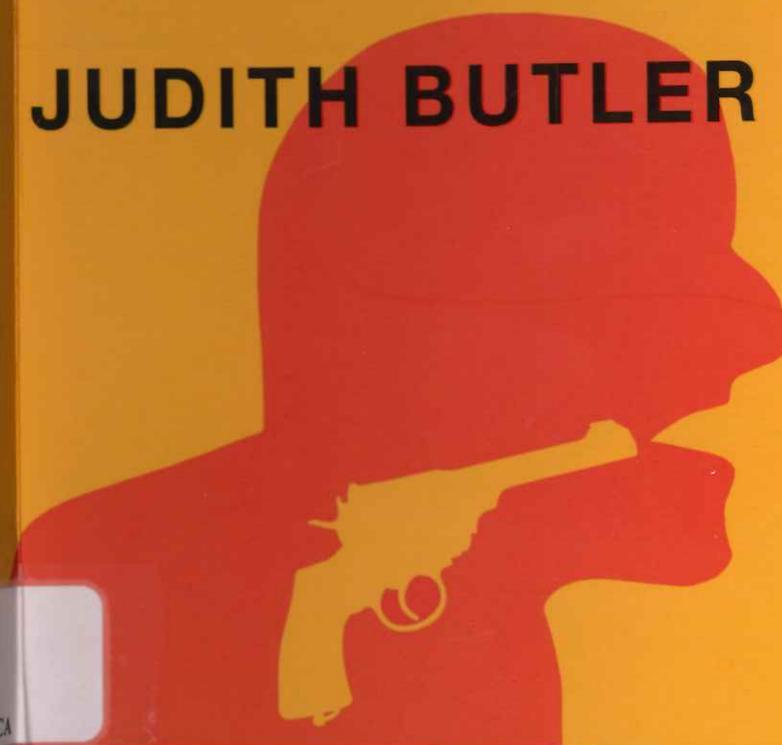
JUDITH BUTLER

DISCURSO DE ÓDIO

# Discurso de ódio

Uma política do performativo

JUDITH BUTLER



32  
B992d  
2021

BIBLIOTECA

## 2. Performativos soberanos

As propostas recentes visando à regulamentação do discurso de ódio nas universidades, nos locais de trabalho e em outros espaços públicos desencadearam consequências políticas ambivalentes. A esfera da linguagem se tornou um dos domínios privilegiados para se questionarem a causa e os efeitos da injúria social. Enquanto, anteriormente, o movimento pelos direitos civis e o ativismo feminista estavam preocupados principalmente em documentar as diversas formas de discriminação e exigir sua reparação, a preocupação política atual em relação ao discurso de ódio enfatiza a forma linguística das condutas discriminatórias, buscando estabelecer que as condutas verbais possam ser atos discriminatórios.<sup>1</sup> Mas o que é uma conduta verbal? Claramente, o direito propõe certas definições, e elas muitas vezes institucionalizam extensões catacrésicas da compreensão ordinária do discurso; portanto, queimar uma bandeira ou mesmo uma cruz pode

---

<sup>1</sup> "A difamação de grupo é a forma verbal assumida pela desigualdade"; *ibid.*, p.99.

ser interpretado, para efeitos jurídicos, como um “discurso”. Recentemente, porém, a jurisprudência buscou inspiração em análises retóricas e filosóficas da linguagem para descrever o discurso de ódio por meio de uma teoria mais geral da performatividade linguística. Os partidários estritos do absolutismo da Primeira Emenda aprovam a ideia de que a liberdade de expressão tem prioridade sobre outros direitos e liberdades constitucionalmente protegidos e que ela é, na verdade, presumida pelo exercício de outros direitos e liberdades. Eles também tendem a incluir todos os enunciados “baseados em um conteúdo” como discurso protegido e a considerar que formas de conduta verbal ameaçadoras estão sujeitas ao questionamento de se tais ameaças permanecem sendo “discurso” ou se passam a pertencer ao domínio da “conduta”. Apenas no último caso o “discurso” em questão seria objeto de uma proibição. No contexto das controvérsias acerca do discurso de ódio, uma concepção recente do discurso problematiza essa distinção tão estrita; de acordo com essa concepção, o próprio “conteúdo” de certas formas de discurso pode ser entendido apenas através da *ação que o discurso performatiza*. Em outras palavras, os epítetos racistas não apenas transmitem uma mensagem de inferioridade racial, mas essa “transmissão” institucionaliza verbalmente essa relação de subordinação. Assim, entende-se que o discurso de ódio não apenas comunica uma ideia ou um conjunto de ideias ofensivas, mas também coloca em ação a própria mensagem que ele comunica: a comunicação é, em si mesma, uma forma de conduta.<sup>2</sup>

2 A jurisprudência da Primeira Emenda sempre permitiu a ideia de que alguns discursos não são protegidos e incluiu nessa categoria

Eu gostaria de sugerir a revisão de alguns dos sentidos segundo os quais a “conduta verbal” é concebida na proposta de regulamentação do discurso de ódio e de oferecer uma concepção alternativa que permitiria afirmar que a linguagem age, inclusive de forma injuriosa, ao mesmo tempo que se insiste que ela não “age sobre” o destinatário, direta ou causalmente, do modo como os proponentes da legislação do discurso de ódio tendem a descrever. De fato, o caráter de ato de certos enunciados ofensivos pode ser precisamente aquilo que os impede de dizer o que eles querem dizer ou de fazer o que eles dizem.

Os juristas e ativistas que contribuíram para o volume *Words that Wound* [Palavras que machucam] tendem a expandir e complicar os parâmetros jurídicos do “discurso” a fim de fornecer uma justificativa racional para a regulamentação do discurso de ódio. Isso é obtido, em parte, pela conceituação dos enunciados ao mesmo tempo como “expressão” de ideias e formas de “conduta” em si mesmos: o discurso racista, em particular, tanto proclama a inferioridade da raça daquele a quem é dirigido como efetua a subordinação dessa raça através do próprio enunciado.<sup>3</sup> Na medida em que o enunciado goza da “proteção” da Primeira Emenda, Matsuda e outros identificam que ele conta com o apoio do Estado. Segundo Matsuda, o fato de o Estado não intervir equivale a um endosso: “a visão assustadora de racistas confessos portando

a difamação, as ameaças e a publicidade fraudulenta. Segundo Mari Matsuda, “muitos discursos são próximos da ação. O discurso conspiratório, o discurso de incitação [ao ódio], o discurso fraudulento, telefonemas obscenos e o discurso difamatório”; *ibid.*, p.32.

3 Matsuda, Introduction, *Words that Wound*, p.35-40.

símbolos ameaçadores enquanto desfilam pelo nosso bairro sob a proteção da polícia constitui uma declaração de auto-rização do Estado”.<sup>4</sup> O enunciado tem, portanto, o poder de efetuar a subordinação que ele descreve ou promove precisamente por meio de sua livre operação na esfera pública sem que haja qualquer impedimento por meio de uma intervenção do Estado. Efetivamente, para Matsuda, o Estado permite a injúria de seus cidadãos e, ela conclui, a “vítima [do discurso de ódio] se torna uma pessoa apátrida”.<sup>5</sup>

Baseando-se em propostas de regulamentação do discurso de ódio, Catharine MacKinnon desenvolve um argumento semelhante a respeito da pornografia. Em *Only Words*, a autora afirma que a pornografia deve ser interpretada como uma espécie de “ferimento” porque proclama e implementa o *status* de subordinação das mulheres.<sup>6</sup> Dessa forma, MacKinnon invoca o princípio constitucional da igualdade (em particular, a Décima Quarta Emenda) e afirma que a pornografia constitui uma forma de tratamento desigual; ela considera essa ação discriminatória mais grave e severa do que qualquer exercício espúrio de “liberdade” ou “liberdade de expressão” por parte da indústria pornográfica. Esse exercício de “liberdade”,

4 Ibid., p.49.

5 Ibid., p.25.

6 “Qualquer dano causado por essas palavras é causado não apenas por seu contexto mas também por seu conteúdo, no sentido de que, se elas não continham o que elas contêm, e se elas não transmitiram os significados, os sentimentos e os pensamentos que elas transmitem, elas não manifestariam ou atualizariam a discriminação que elas praticam”; MacKinnon, op. cit., p.14. Ou: “a queima da cruz não passa de um ato, ainda que seja pura expressão, que causa o dano que causa unicamente através da mensagem que transmite”; ibid., p.33.

afirma MacKinnon, ocorre às custas dos direitos de outros cidadãos à participação igualitária e ao igual exercício dos direitos e liberdades fundamentais. Segundo Matsuda, certas formas de assédio verbal se caracterizam como ações discriminatórias, e essas formas de discurso de ódio baseados na raça ou na sexualidade podem minar as condições sociais do exercício dos direitos e liberdades fundamentais por parte daqueles a quem esses discursos são dirigidos.

Meu foco aqui será no poder que se atribui ao texto pornográfico de implementar o *status* subordinado das mulheres não para determinar se o texto realmente implementa essa subordinação do modo como MacKinnon a descreve, mas para descobrir qual versão do performativo está presente em sua afirmação. O uso do performativo por MacKinnon envolve uma figura do performativo, uma figura do poder soberano que determina como um ato de fala deve agir – de maneira efetiva, unilateral, transitiva e geradora. Por fim, interpreto a figura da soberania à medida que ela surge no discurso contemporâneo sobre o performativo à luz da tese foucaultiana segundo a qual o poder contemporâneo não tem mais um caráter soberano. A figura do performativo soberano serve de substituto para um sentimento de perda de poder? E como essa perda pode se converter na condição para a elaboração de um sentido revisado do performativo?

O interesse por essa figura do performativo deriva da convicção de que um modo semelhante de considerar o discurso como conduta está presente simultaneamente em diferentes esferas políticas e tem objetivos políticos que nem sempre são conciliáveis. O próprio enunciado é visto de maneiras exageradas e altamente efetivas, não mais como uma representação do

poder ou seu epifenômeno verbal, mas como o *modus vivendi* do próprio poder.

Podemos considerar essa sobredeterminação do performativo como a “linguistificação” do campo político (um campo pelo qual a teoria do discurso dificilmente é responsável, mas que, pode-se dizer, é “registrado” por ela de diferentes maneiras). Constatemos, então, o surgimento paradoxal de uma figura similar ao enunciado efetivo em contextos políticos recentes aparentemente contrários a esses que acabamos de mencionar. Um desses contextos, a ser considerado no próximo capítulo, são as Forças Armadas dos Estados Unidos, em que certos tipos de *enunciados*, a saber, “Eu sou homossexual”, são considerados “conduta ofensiva”<sup>7</sup> no conjunto de regras recentemente discutidas. Da mesma forma – mas não de maneira idêntica –, certos tipos de representação estética sexualmente explícitos, como aqueles produzidos e performatizados pelos grupos de *rap* 2 Live Crew ou Salt N Pepa, são debatidos em contextos jurídicos, nos quais se questionam se essas representações se encaixariam na categoria de “obscenidade”, conforme definida por *Miller v. California* (1973). A recirculação de epítetos injuriosos no contexto da performatização (em que “performatização” e “recirculação” são termos significativamente ambíguos) é substancialmente diferente do uso de tais epítetos na universidade, no local de trabalho ou em outras esferas da vida pública? A questão não é simplesmente saber se tais obras fazem parte de gêneros de

7 Uma das decisões mais recentes, que se deu enquanto este livro estava sendo escrito, invalidou a nova política com base no fato de que homossexuais não devem ser responsabilizados por “incentivar os preconceitos” daqueles que se opõem à sua homossexualidade.

reconhecido valor literário ou artístico, como se isso bastasse para garantir seu estatuto protegido. A controvérsia aqui, como Henry Louis Gates Jr. mostrou, é mais complexa. Ao se apropriar e fazer recircular gêneros estabelecidos da arte popular afro-americana, sendo o “*signifying*”<sup>\*</sup> um gênero central dessa tradição, tais produções artísticas fazem parte de gêneros que podem não ser reconhecíveis aos olhos dos tribunais. De forma paradoxal e dolorosa, quando os tribunais são investidos do poder de regulamentar tais expressões, são criadas novas ocasiões para a discriminação, permitindo a esses mesmos tribunais desautorizarem a produção cultural afro-americana, bem como a autorrepresentação lésbica e gay por meio do uso arbitrário e tático da lei da obscenidade.<sup>8</sup>

À primeira vista, pode parecer que essas diferentes instâncias de “discurso como conduta” não são comparáveis, e não é a minha intenção defender o contrário. Em cada um desses casos, a figura do enunciado efetivo surge em uma cena de chamamento profundamente diferente. Na análise de Matsuda, o assédio e o discurso injurioso são representados como o chamamento de um cidadão por outro, como a de um trabalhador por um empregador ou gerente, ou de um aluno por um professor. O efeito desse discurso é, segundo Matsuda,

\* *Signifying* é um jogo de palavras improvisado, próprio da cultura oral afro-americana, que explora os diferentes significados que as palavras assumem em diferentes contextos. (N. T.)

8 Cf. Pareles, An Album is Judged Obscene; Rap: Slick, Violent, Nasty and, Maybe Helpful, *The New York Times*, s.4, p.1. Gates afirma que o gênero afro-americano conhecido como “*signifying*” é mal interpretado pelo tribunal e que o valor literário e cultural de tais gêneros deve ser apropriadamente reconhecido.

degradar ou humilhar; ele pode “dar um soco no estômago”<sup>9</sup> do destinatário; pode prejudicar sua capacidade de trabalhar, de estudar ou, na esfera pública, de exercer seus direitos e liberdades garantidos pela Constituição: “a vítima se torna uma pessoa apátrida”.<sup>10</sup> Se o discurso em questão prejudica a capacidade do destinatário de participar da esfera de ação e expressão protegida pela Constituição, podemos afirmar que o enunciado injurioso violou a Cláusula de Proteção Igualitária que garante acesso pleno e igualitário aos direitos e liberdades constitucionalmente protegidos – ou precipitou essa violação. Matsuda afirma que chamar alguém de um nome ou, mais especificamente, ser chamada de forma injuriosa, estabelece a subordinação social da pessoa e, além disso, tem o efeito de privar o destinatário da capacidade de exercer os direitos e liberdades comumente aceitos em um contexto específico (educação ou trabalho), ou no contexto mais geral da esfera pública nacional. Ainda que certos argumentos a favor da regulamentação do discurso estejam relacionados especificamente ao contexto, restringindo a regulamentação a locais de trabalho ou ambientes educacionais específicos, Matsuda parece estar empenhada em sustentar que a esfera pública nacional, em sua totalidade, é o quadro de referência que deve ser adotado para regulamentar o discurso de ódio. Na medida em que certos grupos foram “historicamente subordinados”, o discurso de ódio dirigido contra eles consiste em uma ratificação e ampliação dessa “subordinação estrutural”. Para Matsuda, é como se certas formas históricas de subordinação

9 Matsuda, Introduction, *Words that Wound*, p.23.

10 Ibid., p.25.

tivessem assumido um estatuto “estrutural”, de modo que essa história e essa estrutura generalizadas constituem “o contexto” no qual o discurso de ódio se mostra efetivo.

No caso das Forças Armadas dos Estados Unidos, há certa controvérsia pública acerca de se a declaração pública da homossexualidade equivale à declaração da intenção de performatizar o ato, e parece que, caso a intenção seja declarada, a própria declaração é ofensiva. Em uma versão inicial do regulamento, as Forças Armadas consideraram ofensiva não a intenção de agir mas a *declaração da intenção de agir*. Aqui, um ato de fala pelo qual uma intenção sexual é declarada ou sugerida se torna estranhamente indissociável de uma ação sexual. Com efeito, ao que parece, os dois podem ser separados apenas por uma renúncia explícita da primeira declaração e mediante a articulação de uma intenção adicional, a saber, a intenção de *não* agir de acordo com o próprio desejo. Como no exemplo do “discurso” pornográfico, está em questão uma certa sexualização do discurso, segundo a qual a referência verbal ou a representação da sexualidade é considerada equivalente ao ato sexual. Por mais difícil e doloroso que seja imaginar isso, poderiam as Forças Armadas ter identificado essa forma de enunciado como uma infração legalmente definida sem o precedente da lei de assédio sexual e sua extensão para o domínio da pornografia e do discurso de ódio?<sup>11</sup> De qualquer modo,

11 Para um debate excelente sobre o “componente do ato de fala” da autoidentificação lésbica e gay e de como ela depende da proteção da Primeira Emenda, cf. William B. Rubenstein, The “Hate Speech” Debate from a Lesbian/Gay Perspective, in: Gates Jr. et al. (org.), *Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights, and Civil Liberties*, p.280-99.

nas diretrizes revisadas para a aplicação desse regulamento, ainda em disputa nos tribunais, é possível agora declarar “Eu sou homossexual” e acrescentar à essa afirmação “e não tenho intenção nem propensão de agir de acordo com esse desejo”. Ao negar a ação, a declaração volta a ser uma afirmação constativa ou meramente descritiva, e chegamos à distinção estabelecida pelo presidente Clinton entre o *status* protegido (“Eu sou”) e a conduta não protegida (“Eu faço” ou “Eu farei”).

Examinarei no próximo capítulo a lógica desse regulamento e me proponho a retornar à figura do enunciado efetivo e ofensivo ao final deste capítulo. Nesse ínterim, no entanto, eu gostaria de considerar a interpretação do discurso de ódio como conduta ofensiva, o esforço para interpretar a pornografia como um discurso de ódio e o esforço concomitante de se recorrer ao Estado para remediar os danos alegadamente causados pelo discurso de ódio. O que acontece no momento em que recorreremos ao Estado para regulamentar esses discursos? Mais particularmente, como o poder regulador do Estado é reforçado por meio desse recurso? Esse é, talvez, um argumento familiar que espero desenvolver de maneira menos familiar. O que me preocupa não é somente a proteção das liberdades civis diante da intromissão do Estado, mas o *poder discursivo* peculiar outorgado ao Estado pelo processo de reparação jurídica.

Eu gostaria de propor uma formulação do problema que pode parecer paradoxal, mas que eu acredito que, mesmo em sua forma hiperbólica, pode lançar alguma luz sobre o problema colocado pela regulamentação do discurso de ódio. Essa formulação é a seguinte: *o Estado produz discursos de ódio* – e, com isso, não quero dizer que o Estado é responsável pelos diversos

insultos, epítetos e formas de ataque que atualmente circulam em meio à população. Quero dizer apenas que a categoria do discurso de ódio não pode existir sem a ratificação do Estado e que o poder que tem a linguagem jurídica do Estado de estabelecer e manter o domínio do que será publicamente dizível sugere que o Estado desempenha muito mais do que uma função limitadora em tais decisões; de fato, o Estado produz ativamente o domínio do discurso publicamente aceitável, demarcando o limite entre os domínios do dizível e do indizível e conservando o poder de estipular e manter essa linha de demarcação. O enunciado exagerado e efetivo atribuído ao discurso de ódio em certos contextos politizados discutidos anteriormente tem por modelo o discurso de um Estado soberano, entendido como um ato de fala soberano, um ato de fala dotado do poder de fazer o que diz. Esse poder soberano é atribuído ao discurso de ódio no momento em que dizemos que ele nos “priva” de direitos e liberdades. O poder atribuído ao discurso de ódio é um poder de agência, performatividade e transitividade absolutas e efetivas (o discurso de ódio faz o que diz e faz o que diz que fará àquele a quem se dirige). É exatamente a esse poder da linguagem *jurídica* que nos referimos quando requeremos que o Estado efetue a regulamentação do discurso injurioso. O problema não é, então, que a força do performativo soberano seja incorreta, mas sim que ela é incorreta quando os cidadãos a utilizam; no momento em que o Estado se serve dela para intervir, ela é, nesses contextos, correta.

O mesmo tipo de força é, no entanto, atribuído ao performativo nas duas instâncias, e essa versão do poder performativo nunca é posta em questão por aqueles que buscam uma

regulamentação mais estrita. Em que consiste esse poder? E como podemos explicar sua produção contínua na linguagem do discurso de ódio, bem como a sua sedução persistente?

Antes de propor uma resposta a essas questões, é importante notar que tal invocação do performativo soberano ocorre no contexto de uma situação política na qual o poder não está mais restrito à forma soberana do Estado. Disseminado por domínios díspares e concorrentes do aparato estatal, mas também pela sociedade civil sob formas difusas, o poder não pode ser facilmente ou definitivamente atribuído a um único sujeito que é seu “porta-voz”, a um representante soberano do Estado. Se Foucault está correto quando descreve que as relações contemporâneas de poder emanam de diferentes lugares possíveis, o poder não está mais limitado pelos parâmetros da soberania. A dificuldade de descrever o poder como uma formação soberana, entretanto, não impede que se fantasie ou que se imagine o poder exatamente dessa forma; pelo contrário, o desaparecimento histórico da organização soberana do poder parece ocasionar a fantasia de seu retorno – um retorno, eu acrescentaria, que ocorre na linguagem, na figura do performativo. A ênfase no performativo ressuscita fantasmaticamente o performativo na linguagem, estabelecendo a linguagem como um lugar deslocado da política e especificando que esse deslocamento é impulsionado por um desejo de retornar a uma configuração do poder mais simples e tranquilizadora, na qual a suposição da soberania permanece segura.

Se o poder não está mais restrito pelos modelos da soberania, se ele emana de um sem-número de “centros”, como encontrar a origem e a causa desse ato de poder que produz a

injúria? As restrições da linguagem jurídica surgem para pôr fim a esse anseio histórico particular, pois a lei exige que nós situemos novamente o poder na linguagem da injúria, que atribuamos à injúria o estatuto de um ato e que situemos esse ato na conduta específica de um sujeito. Assim, a lei exige e facilita a conceituação da injúria relacionando-a com um sujeito culpável, ressuscitando “o sujeito” (que poderia ser tanto uma organização ou um grupo quanto um indivíduo) em resposta à exigência de investigar a responsabilidade pela injúria. É justificado fazer do sujeito a “origem” e a “causa” de estruturas racistas e, mais ainda, do próprio discurso racista?

Foucault afirma que a “soberania”, enquanto modo dominante de pensar o poder, restringe nossa visão de poder às concepções predominantes do sujeito, impedindo-nos de refletir sobre o problema da dominação.<sup>12</sup> Sua concepção de dominação, no entanto, contrasta fortemente com a de Matsuda: a “dominação” não é “o fato maciço de ‘uma’ dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade”,<sup>13</sup> que não requerem nem o representante soberano do Estado, isto é, o rei, nem seus “súditos” como seus únicos ou principais locais de exercício. Pelo contrário, escreve Foucault, “apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício: era a

12 Foucault, *Two Lectures*, in: Gordon (org.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*.

13 *Ibid.*, p.96 [ed. bras.: Michel Foucault, “Aula de 14 de janeiro de 1976”, in: *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.31-2].

primeira instrução dada”.<sup>14</sup> O sujeito, para Foucault, precisamente, *não* é a extremidade do exercício do poder. Em uma abordagem antivoluntarista do poder, Foucault escreve,

tratava-se [...] de não procurar [considerar o poder] do lado de dentro, de não formular a questão (que acho labiríntica e sem saída) que consiste em dizer: quem tem o poder afinal? O que tem na cabeça e o que procura aquele que tem o poder? Mas sim de estudar o poder, ao contrário, do lado em que sua intenção – se intenção houver – está inteiramente concentrada no interior de práticas reais e efetivas [...].<sup>15</sup>

Esse deslocamento do sujeito do poder para o conjunto das práticas por meio das quais o poder é atualizado marca, para Foucault, o abandono do modelo conceitual da soberania que, segundo ele, domina a reflexão sobre a política, a lei e a questão judiciária. Entre as práticas que Foucault contrapõe às práticas do sujeito estão aquelas que buscam dar conta da formação do próprio sujeito:

E sim [formular a questão]: como as coisas acontecem no momento mesmo, no nível, na altura do procedimento de sujeição,

14 Ibid., p.97 [ed. bras.: *ibid.*, p.33]. Anteriormente, na mesma aula, Foucault propõe uma formulação levemente mais desenvolvida dessa ideia: “Trata-se de apreender [...] o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar; ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além dessas regras”; *ibid.*, p.96 [ed. bras.: *ibid.*, p.32].

15 Ibid., p.97 [ed. bras.: *ibid.*, p.33].

ou nesses processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos. [...] procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. *Apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos* [...].<sup>16</sup>

No momento em que a cena do racismo é reduzida a um único falante e seus ouvintes, o problema político consiste em traçar o percurso do dano a partir do falante até a constituição psíquica/somática de quem ouve o termo ou daquele a quem tal termo é dirigido. As estruturas institucionais complexas do racismo, e também do machismo, são repentinamente reduzidas à cena do enunciado, e o enunciado, não mais a sedimentação da instituição e do uso anteriores, é investido do poder de estabelecer e manter a subordinação do grupo ao qual se dirige. Esse gesto teórico não constituiria uma sobre-determinação da cena do enunciado, em que as injúrias do racismo são reduzidas a injúrias produzidas na linguagem?<sup>17</sup> E isso não leva a uma visão do poder do sujeito que fala e,

16 Id. [ed. bras.: *id.*].

17 Essa abstração da cena comunicativa do enunciado parece ser, em parte, o efeito de uma jurisprudência da Primeira Emenda organizada a partir do “Spence Test”, apresentado em *Spence v. Washington* 418 U.S. 405 (1974). Para uma tentativa interessante, com base na jurisprudência da Primeira Emenda, de combater esse movimento em direção a uma concepção abstrata dos acontecimentos comunicativos, situando o discurso na estrutura social, cf. Post, *Recovering First Amendment Doctrine*, *Stanford Law Review*, v.47, n.6, p.1249-81.

portanto, de sua culpabilidade, em que o sujeito é prematuramente identificado como a “causa” do problema do racismo?

Ao localizar a causa da nossa injúria em um sujeito falante e o poder dessa injúria no poder do discurso, tornamo-nos livres, por assim dizer, para recorrer à justiça – que agora contrapomos ao poder e imaginamos ser neutra – a fim de controlar esse ataque de palavras odiosas. Essa produção fantasmática de sujeitos falantes culpáveis, derivada das limitações da linguagem jurídica, estabelece os sujeitos como os únicos agentes do poder. É bastante provável que tal redução da agência do poder às ações do sujeito seja uma maneira de compensar as dificuldades e ansiedades produzidas no decorrer da vida em uma situação cultural contemporânea em que nem a lei nem o discurso de ódio são enunciados exclusivamente por um sujeito singular. A ofensa racial é sempre uma citação de algum outro lugar, e quem a profere se une a um coro de racistas, produzindo nesse momento a ocasião linguística para se instituir uma relação imaginária com uma comunidade de racistas historicamente transmitida. Nesse sentido, o discurso racista não se origina no sujeito, ainda que necessite do sujeito para ser efetivo, como certamente ocorre. De fato, o discurso racista não poderia agir como tal se não fosse *uma citação de si mesmo*; é só porque já conhecemos sua força, em razão de suas instâncias anteriores, que sabemos que ele é ofensivo hoje e que nos preparamos para suas futuras invocações. A iterabilidade do discurso de ódio é dissimulada de maneira efetiva pelo “sujeito” que profere o discurso de ódio.

Na medida em que consideramos que aquele ou aquela que pronuncia o discurso de ódio torna efetiva a mensagem

de subordinação que transmite, esse falante é apresentado como alguém que exerce o poder soberano de fazer o que diz, alguém para quem falar é imediatamente agir. Os exemplos de tais performativos ilocucionários propostos por J. L. Austin em *How to Do Things with Words* são muitas vezes extraídos de instâncias judiciais: “Eu o condeno”, “Eu o declaro” – essas são as palavras do Estado que performatizam a própria ação que enunciam. Enquanto um sinal de certo deslocamento da lei, esse poder performativo é atribuído agora àquele que enuncia o discurso de ódio – constituindo assim sua agência, efetividade e possibilidade de ser processado. Quem enuncia o discurso de ódio exerce um performativo por meio do qual a subordinação é efetuada, por mais “mascarado”<sup>18</sup> que esse performativo possa ser. Enquanto performativo, o discurso de ódio também priva aquele a quem é dirigido precisamente *desse* poder performativo, um poder performativo que alguns veem como uma condição linguística da cidadania. A capacidade de usar palavras de maneira efetiva é, desse modo, considerada a condição necessária para a operação normativa do falante e do ator político no domínio público.

Mas que tipo de discurso é atribuído ao cidadão segundo essa concepção, e como ela distingue o que é a performatividade

18 Sobre as formas “mascaradas” do performativo, cf. Austin, *How to Do Things with Words*, p.4. Um performativo não precisa assumir uma forma gramatical explícita para operar como um performativo. De fato, uma ordem pode ser efetivamente colocada em ação tanto através do silêncio quanto através de sua formulação verbal explícita. Entendo que mesmo uma postura silenciosa se qualificaria como um performativo linguístico na medida em que entendemos o silêncio como uma dimensão constitutiva da fala.

do discurso de ódio da performatividade que é a condição linguística da cidadania? Se o discurso de ódio é um tipo de discurso que nenhum cidadão deveria exercer, então como seu poder pode ser especificado, se é que isso é possível? E de que modo podemos distinguir tanto o discurso apropriado aos cidadãos quanto o discurso de ódio impróprio aos cidadãos de um terceiro nível de poder performativo, aquele que pertence ao Estado?

É igualmente essencial nos interrogarmos sobre esse último ponto, ainda que seja apenas porque o discurso de ódio é, ele próprio, descrito por meio do tropo soberano que deriva do discurso do Estado (e do discurso sobre o Estado). Representar o discurso de ódio como um exercício de poder soberano performatiza implicitamente uma catacrese por meio da qual aquele que é acusado de violar a lei (aquele que enuncia discursos de ódio) é, apesar de tudo, investido do poder soberano da lei. O que a lei diz ela faz, mas poderíamos dizer o mesmo de quem profere o discurso de ódio. O poder performativo do discurso de ódio é apresentado como o poder performativo da linguagem jurídica sancionada pelo Estado, e a disputa entre o discurso de ódio e a lei é paradoxalmente encenada como uma batalha entre dois poderes soberanos.

Aquele que “enuncia” o discurso de ódio age como a lei no sentido de que teria o poder de fazer acontecer o que diz (como ocorre a um juiz respaldado pela lei em uma ordem política relativamente estável); e atribuímos à força ilocucionária desse enunciado um poder estatal imaginário, respaldado pela polícia?

Essa idealização do ato de fala como ação soberana (seja positiva ou negativa) parece estar vinculada à idealização do

poder soberano do Estado ou, antes, à voz imaginada e poderosa desse poder. É como se o próprio poder do Estado tivesse sido expropriado, delegado a seus cidadãos, e o Estado então ressurgisse como um instrumento neutro ao qual procuramos recorrer para nos proteger de outros cidadãos, que se tornaram emblemas reanimadores de um poder soberano (perdido).

### MacKinnon e a lógica do enunciado pornográfico

Os argumentos desenvolvidos recentemente por MacKinnon são tão convincentes quanto problemáticos. A classe de pessoas, principalmente mulheres, que são subordinadas e degradadas mediante sua representação pela pornografia, a classe a quem a pornografia dirige seu imperativo de subordinação, perde sua voz, por assim dizer, como consequência de a voz da pornografia ter se dirigido a ela e a desacreditado. Entendida como discurso de ódio, a pornografia priva o destinatário (aquele que é representado por ela e a quem a pornografia supostamente se dirige) do poder de falar. A fala do destinatário é privada do que Austin chamou de sua “força ilocucionária”. A fala do destinatário não tem mais o poder de fazer o que diz, mas sempre tem o poder de fazer algo diferente do que diz (um fazer distinto do fazer que estaria de acordo com o seu dizer) ou de significar exatamente o oposto do que pretende significar.<sup>19</sup>

19 É importante notar que Austin entendia que todos os performativos estão sujeitos a ser mal-empregados, malsucedidos e relativamente impuros; esse “fracasso” é generalizado como uma condição da própria performatividade por Jacques Derrida e Shoshana Felman.

MacKinnon evoca o caso de Anita Hill para ilustrar essa expropriação e deformação do discurso performatizada pela pornografia. O próprio ato pelo qual Anita Hill deu seu testemunho, que pretendia estabelecer que ela havia sofrido uma injúria, foi tomado no decorrer das audiências do Senado – elas próprias uma cena pornográfica – como confissão de sua vergonha e, por consequência, de sua culpa. Nessa recepção reappropriativa por meio da qual um testemunho é tomado como uma confissão, as palavras do falante não são mais consideradas como passíveis de comunicar ou performatizar aquilo que parecem estar fazendo (exemplificando a força ilocucionária do enunciado); elas são, ao contrário, uma demonstração ou encenação da culpa sexual. No momento em que Hill enuncia um discurso sexualizado, ela é sexualizada por ele, e é essa sexualização que mina seu esforço para representar a sexualização em si como uma forma de injúria. Afinal de contas, ao falar sobre ela, ela a assume, amplia-a e a produz; sua fala aparece como uma apropriação ativa da sexualização que ela procura combater. Na pornografia, é impossível combater essa sexualização sem que esse combate se torne ele mesmo um ato sexualizado. O pornográfico está marcado precisamente por esse poder de apropriação sexual.

No entanto, MacKinnon usa Hill como o “exemplo” desse tipo de sexualização sem considerar a relação existente entre a racialização e a exemplificação. Em outras palavras, não apenas Hill é duplamente oprimida, como afro-americana e como mulher, mas a raça se torna uma forma de representar a sexualidade de modo pornográfico. A encenação racializada de Thomas e Hill permite, ao mesmo tempo, a externalização da degradação sexual e a purificação do imaginário branco de

toda lascívia. O *status* dos afro-americanos permite a espetacularização da sexualidade e uma nova figuração dos brancos como exteriores a esse conflito, testemunhas e observadores que circunscrevem seus próprios anseios sexuais através dos corpos dos negros, tornados públicos.

A pornografia funciona quase sempre por meio de inversões de diferentes tipos, mas essas inversões têm uma vida e um poder que ultrapassa o domínio do pornográfico. Note-mos, então, que, no relato da concepção de MacKinnon que acabo de apresentar – o qual espero que seja fiel –, o problema da pornografia é precisamente o fato de que ela *recontextualiza* o significado pretendido de um ato de fala; esse ato de fala pretende dizer “não” – ou é representado como pretendendo dizer “não” –, e a recontextualização assume a forma específica de uma *inversão* na qual o “não” é considerado e interpretado como “sim”. A resistência à sexualidade é, então, reinterpretada como o cenário peculiar para sua afirmação e recirculação.

Essa mesma sexualização ocorre no e como ato de fala. Ao falar, Hill expõe sua agência; ao falar da sexualidade, ela expõe sua agência sexual; assim, qualquer alegação feita contra a sexualização do discurso a partir da posição da sexualização ativa do discurso é retoricamente refutada pelo próprio ato de fala ou, antes, pelo caráter que assemelha um discurso a um ato e pela “agência” fictícia que se supõe ocorrer no ato de falar. Isso é o que alguns chamariam de uma contradição performativa: um ato de fala que, em sua própria realização, produz um significado que mina aquele que ele pretendia realizar. À medida que Hill fala, ela manifesta sua agência, pois o discurso é considerado um signo de agência, e a ideia de que podemos falar, enunciar palavras sem intenção voluntária

(muito menos *inconscientemente*) é sistematicamente excluída por essa interpretação da pornografia. Paradoxalmente, o problema da interpretação pornográfica do discurso de Hill é que ela põe suas palavras contra suas intenções e supõe, portanto, que as duas não são apenas separáveis, mas também podem ser postas umas contra as outras. É justamente por meio dessa demonstração de agência linguística que o que ela quer dizer é invertido e desqualificado. Quanto mais Hill fala, menos acreditam nela, menos é entendida no sentido que pretendia ser. Mas isso só é verdadeiro enquanto o sentido que ela pretendia estiver de acordo com a sexualização de seu enunciado e o sentido que ela não pretendia se opuser a essa mesma sexualização.

Essa recontextualização pornográfica do ato de fala de Anita Hill é entendida por MacKinnon como um caso paradigmático do tipo de inversão de sentidos que a pornografia performatiza sistematicamente. E, para MacKinnon, esse poder de recontextualização pornográfica significa que, sempre que uma mulher diz “não” em um contexto pornográfico, esse “não” é considerado um “sim”. A pornografia, assim como o inconsciente freudiano, não conhece a negação. Essa análise da “estrutura” da pornografia, no entanto, não explica o contexto do ato de fala de Hill; ele não é considerado um espetáculo sexual comunicativo, mas sim um espetáculo sexual racializado. Ela é o “exemplo” da pornografia porque, enquanto mulher negra, ela se torna o espetáculo para a projeção e a realização da ansiedade sexual dos brancos.

Mas a preocupação de MacKinnon é de outra ordem. Ela pressupõe que é preciso ser capaz de enunciar palavras de tal maneira que o sentido dessas palavras coincida com a intenção com a qual elas são enunciadas, e que a dimensão performativa

desse enunciar contribua para apoiar e prolongar esse sentido pretendido. Assim, um dos problemas da pornografia é que ela cria uma cena na qual a dimensão performativa do discurso vai de encontro ao seu funcionamento semântico ou comunicativo. Essa concepção do enunciado pressupõe uma ideia normativa segundo a qual cada um deve ter a capacidade e o poder de fazer uso do discurso de um modo direto; essa ideia é elaborada pela filósofa Rae Langton em um ensaio que visa oferecer fundamentos lógicos às alegações majoritariamente retóricas de MacKinnon.<sup>20</sup> Esse poder de exercer o discurso de tal modo que a performatização e a recepção são governadas e reconciliadas por uma intenção única e controladora é concebido por Langton como sendo essencial para a operação e a agência de uma pessoa portadora de direitos, aquela que é socialmente capaz de exercer direitos e liberdades fundamentais tais como aqueles garantidos pela Cláusula de Proteção Igualitária da Décima Quarta Emenda.

De forma significativa e paradoxal, o argumento contra a pornografia procura limitar os direitos dos pornógrafos no que diz respeito à Primeira Emenda, mas também estender a esfera da proteção da Primeira Emenda a quem a pornografia representa e se dirige (por consequência, ostensivamente): a representação pornográfica desacredita e degrada quem ela representa – principalmente mulheres – de tal modo que o efeito dessa degradação é colocar em dúvida a capacidade de seu discurso, em algum momento, ser tomado no sentido do que diz. Em outras palavras, assim como o testemunho de Hill foi convertido nas câmaras do

20 Langton, *Speech Acts and Unspeakable Acts*, *Philosophy and Public Affairs*, v.22, n.4, p.293-330.

Senado em uma confissão de sua cumplicidade ou, mesmo, do poder de sua fantasia sexual, o discurso da classe de pessoas representadas pela pornografia, especificamente mulheres, é convertido em seu contrário; é um discurso que diz uma coisa mesmo quando pretende dizer outra, ou é um discurso que não sabe o que quer dizer, ou é um discurso de exibição, confissão e evidência, mas não um meio de comunicação, pois teria sido privado de sua capacidade de formular afirmações verdadeiras. Na verdade, ainda que o ato de fala signifique uma agência, ele se anula exatamente porque não diz o que quer dizer; o ato de fala implica um ser desde sempre ativo e que faz escolhas e, de fato, um sujeito que consente, cujo “não” seria sempre minado por seu “sim” implícito. Embora essa atribuição de uma intenção invertida efetivamente viole a soberania do sujeito falante, parece igualmente verdadeiro que essa análise da pornografia explora uma certa noção de soberania liberal para promover seus próprios objetivos, ao afirmar que é sempre o consentimento, e somente o consentimento, que constitui o sujeito.

Essa crítica do efeito da pornografia sobre o discurso – e de como, em particular, podemos dizer que ela *silencia* o discurso – é motivada por um esforço de inverter a ameaça da representação pornográfica à soberania. Como um esforço para ligar novamente o enunciado a uma intenção soberana, a postura antipornografia se opõe ao estado de desordem no qual o enunciado aparentemente caiu: o enunciado corre o risco de ter um sentido não intencional ou nunca intencionado; ele se torna um ato sexualizado, convertendo-se em sedução (logo, perlocucionário) em vez de estar baseado na verdade (logo, constativo). (A pornografia rebaixa o enunciado ao *status* de retórica e expõe seus limites como filosofia.)

## Contestações da universalidade

Se a pornografia performatiza uma deformação do discurso, o que se supõe ser a forma correta de discurso? Qual seria a concepção de discurso não pornográfico que condiciona essa crítica da pornografia? Langton escreve que “a capacidade de realizar atos de fala pode ser uma medida do poder político” e da “autoridade” e que “uma das marcas da falta de poder de alguém é sua incapacidade de performatizar atos de fala que, de outra forma, gostaria de performatizar”.<sup>21</sup> Quando um ato de fala é silenciado, não se pode usar o performativo de forma efetiva. Quando o “não” é tomado como “sim”, a capacidade de fazer uso do ato de fala é enfraquecida. Mas o que pode garantir uma situação comunicativa na qual o discurso de ninguém incapacita ou silencia o discurso de alguém dessa maneira? Esse parece ser o debate do qual Habermas e outros autores participam – um esforço para conceber uma situação comunicativa de fala na qual os atos de fala são baseados em um consenso de tal forma que não é permissível nenhum ato de fala que refute performativamente a capacidade de consentimento da outra pessoa por meio do discurso. De fato, embora nem Langton nem MacKinnon se refiram a Habermas, seus projetos parecem ser estruturados de acordo com desejos culturais semelhantes. A inversão ou deformação do discurso pela pornografia – conforme descrita por MacKinnon e Langton – parece ser exatamente um exemplo do tipo de situação de fala distorcida que a teoria habermasiana do discurso procura criticar e invalidar.

<sup>21</sup> Ibid., p.314-5.

O ideal de consentimento, no entanto, só faz sentido na medida em que os termos em questão obedecem a um significado consensualmente estabelecido. Termos com significados ambíguos são, portanto, uma ameaça ao ideal do consenso. Assim, Habermas ressalta que, para se chegar a um consenso, é necessário que as palavras sejam associadas a significados unívocos: “A produtividade do processo de compreensão somente permanece não problemática à medida que todos os participantes atêm-se ao ponto de referência de um possível e efetivo entendimento, no qual atribuem os *mesmos* significados aos *mesmos* enunciados”.<sup>22</sup> Mas somos nós, quem quer que “nós” sejamos, uma comunidade na qual tais significados podem ser estabelecidos de uma vez por todas? Não existe uma diversidade permanente no campo semântico que constitui uma situação irreversível para a teorização política? Quem se coloca acima da disputa interpretativa na posição de “atribuir” os mesmos significados aos mesmos enunciados? E por que a ameaça representada por tal autoridade é considerada menos grave do que a da interpretação ambígua que não foi limitada?

Se os enunciados carregam significados ambíguos, então seu poder é, em princípio, menos unilateral e seguro do que parece. De fato, a ambiguidade do enunciado significa que talvez ele nem sempre tenha o mesmo sentido, que seu significado pode ser invertido ou desviado de uma maneira significativa e, mais do que isso, que as próprias palavras que procuram ferir podem errar o alvo e produzir um efeito contrário ao pretendido. A disjunção entre o enunciado e o significado é a

<sup>22</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p.198 [ed. bras.: *O discurso filosófico da modernidade*, p.278].

condição da possibilidade de revisar o performativo, do performativo como repetição de sua ocorrência anterior, uma repetição que é ao mesmo tempo uma reformulação. De fato, o testemunho não seria possível sem *citar* a injúria para a qual se busca reparação. E o discurso de Anita Hill deve citar novamente as palavras que foram ditas a ela a fim de mostrar seu poder injurioso. Elas não são originalmente palavras “dela”, por assim dizer, mas sua citação constitui a condição de possibilidade de sua agência na lei, mesmo se, como todos podemos ver nesse caso, elas tenham sido tomadas precisamente para desconsiderar sua agência. A citacionalidade do performativo produz essa possibilidade de agência e expropriação simultâneas.

As vantagens políticas derivadas da insistência nessa disjunção são completamente diferentes daquelas supostamente obtidas segundo a concepção de consenso de Habermas. Pois, se sempre corremos o risco de significar algo diferente do que aquilo que pensamos enunciar, então estamos, por assim dizer, vulneráveis, em um sentido especificamente linguístico, a uma vida social da linguagem que excede o alcance do sujeito que fala. Esse risco e essa vulnerabilidade são próprios ao processo democrático no sentido de que não podemos saber antecipadamente o significado que o outro atribuirá ao enunciado de alguém, que conflito de interpretação pode surgir e qual a melhor maneira de julgar essa diferença. O esforço para chegar a um acordo não pode ser resolvido antecipadamente, mas apenas através de uma luta concreta de tradução, cujo sucesso nunca está garantido.

Habermas, no entanto, insiste que uma garantia pode ser encontrada na antecipação do consenso e que existem

“suposições idealizadoras”<sup>23</sup> que limitam antecipadamente os tipos de interpretação aos quais os enunciados estão sujeitos: “os jogos de linguagem funcionam apenas porque pressupõem idealizações que abrangem o jogo de linguagem e, como condição necessária do entendimento possível, fazem surgir a perspectiva de um acordo criticável sobre pretensões de validade”.<sup>24</sup> Os argumentos de Matsuda também parecem coincidir com essa ideia, uma vez que um dos argumentos que ela propõe contra o discurso racista é que ele implicitamente faz com que a alegação de inferioridade racial seja rejeitada e invalidada pela comunidade internacional. Assim, não há razão alguma para que a Constituição proteja esse discurso, uma vez que ele entra em conflito com os compromissos de igualdade universal que são fundamentais para a Constituição. Ao argumentar em favor da “proteção” de tais expressões, os representantes legais da Constituição estariam trabalhando contra um dos pilares fundamentais desse texto fundador.

Essa última afirmação é significativa, pois há mais coisas em jogo do que pode parecer. De acordo com essa concepção, não apenas os discursos racistas contradizem as premissas universalistas da Constituição, mas todo discurso que contesta ativamente as premissas fundadoras da Constituição não deveria, por essa mesma razão, ser protegido pela Constituição. Proteger tal discurso significaria envolver-se em uma contradição performativa. Está implícita nesse argumento a afirmação de que o único discurso que deveria estar protegido pela Constituição é aquele baseado em suas premissas universalistas.

23 Ibid., p.198 [ed. bras.: *ibid.*, p.279].

24 Id. [ed. bras.: *id.*].

Tomada como critério positivo de delimitação do discurso protegido, essa afirmação é ao mesmo tempo controversa e ambiciosa. O domínio do dizível deve ser governado pelas versões predominantes e aceitas da universalidade. Não estamos mais refletindo sobre o que constitui o discurso de ódio, mas sim sobre a categoria mais ampla do que constitui um critério razoável pelo qual o discurso protegido deve ser distinguido do discurso não protegido. Além disso, a pergunta-chave para a delimitação do discurso protegido é a seguinte: o que constituirá o domínio do que pode ser dito legal e legitimamente? Segundo a noção normativa de discurso legítimo pressuposta pela análise de Matsuda, qualquer falante estaria constrangido pelas noções existentes de universalidade? Como conciliaríamos essa perspectiva com a de Étienne Balibar, por exemplo, que argumenta que o racismo informa nossas noções atuais de universalidade?<sup>25</sup> Como poderíamos continuar a insistir em reformulações mais amplas da universalidade se nos comprometemos a honrar apenas as versões provisórias e paroquiais da universalidade atualmente codificadas no direito internacional? Não há dúvidas de que tais precedentes são extremamente úteis para a argumentação política em contextos internacionais, mas seria um erro pensar que essas formulações já estabelecidas esgotam as possibilidades do que se poderia querer dizer por universal. Dizer que foi alcançada uma convenção de consenso não é reconhecer que a vida temporal da convenção excede seu passado. Podemos esperar que saberemos de antemão o sentido que será atribuído ao enunciado da universalidade, ou esse

25 Balibar, *Racism as Universalism*, in: *Masses, Classes, and Ideas*.

enunciado dá origem a um sentido que não deve ser antecipado completa ou concretamente?

De fato, parece ser importante considerar que os padrões de universalidade são historicamente formulados e que expor o caráter paroquial e excludente de uma determinada articulação histórica de universalidade é parte do projeto de ampliar e tornar substantiva a própria noção de universalidade. O discurso racista, com toda certeza, contesta os padrões atuais que governam o alcance universal da emancipação política. Mas existem outros tipos de discurso que constituem valiosas contestações e são cruciais para a elaboração contínua do próprio universal, e seria um erro descartá-los. Consideremos, por exemplo, a situação em que os sujeitos que foram excluídos da emancipação por convenções existentes, as quais governam a definição excludente do universal, apoderam-se da linguagem da emancipação e colocam em movimento uma “contradição performativa” alegando estarem incluídos nesse universal, expondo, assim, o caráter contraditório das formulações convencionais anteriores do universal. Esse tipo de discurso parece, a princípio, impossível ou contraditório, mas ele institui uma forma de expor os limites das concepções atuais de universalidade e de constituir um desafio a esses padrões existentes para que se tornem mais amplos e inclusivos. Nesse sentido, ser capaz de enunciar a contradição performativa não é um empreendimento autodestrutivo; pelo contrário, a contradição performativa é crucial para a contínua revisão e elaboração de padrões históricos de universalidade próprios do movimento futuro da democracia mesma. Afirmar que o universal ainda não foi articulado é insistir que o “ainda não” é inerente a uma compreensão do próprio universal: que o

que permanece “não realizado” pelo universal o constitui de maneira essencial. O universal começa a ser articulado precisamente através de desafios à sua formulação *existente*, e esse desafio surge daqueles que não estão nele incluídos, que não estão habilitados a ocupar o lugar do “quem”, mas que, apesar disso, exigem que o universal como tal os inclua. Os excluídos, nesse sentido, constituem o limite contingente da universalização. E o “universal”, longe de ser comparável à sua formulação convencional, surge como um *ideal* postulado e aberto que não foi adequadamente codificado por nenhum conjunto de convenções jurídicas dadas.<sup>26</sup> Se as convenções de universalidade existentes e aceitas *limitam* o domínio do dizível, essa limitação produz o dizível, estabelecendo uma fronteira entre o dizível e o indizível.

A fronteira que produz o dizível ao excluir certas formas de discurso se torna uma operação de censura exercida pela própria postulação do universal. Postular o universal como algo existente, como um dado, não seria codificar as exclusões segundo as quais procede essa postulação da universalidade? Nesse caso, e no momento em que nos baseamos nas *convenções estabelecidas de universalidade*, não confinamos involuntariamente o processo de universalização aos limites das convenções estabelecidas, naturalizando suas exclusões e antecipando a possibilidade de sua radicalização? O universal só pode ser articulado em resposta a um desafio vindo do (seu próprio) exterior. Quando exigimos a regulamentação do discurso injurioso com base em pressuposições “universalmente” admitidas, não

26 Sobre as noções comparáveis de ideais e idealização, cf. Cornell, *The Imaginary Domain*, e Fiss, *The Irony of Free Speech*.

reiteramos práticas de exclusão e humilhação? Como se caracteriza a comunidade que pode ser qualificada como comunidade legítima que debate e chega a um consenso acerca dessa universalidade? Se essa mesma comunidade é constituída através de exclusões racistas, como podemos confiar nela para deliberar sobre a questão do discurso racista?

O que está em jogo nessa definição de universalidade é a distinção entre uma suposição idealizadora do consenso que, de certa forma, já existe e uma que ainda precisa ser articulada e que desafia as convenções que governam nossas projeções imaginárias. Essa última é distinta de uma idealização não convencional (Habermas) concebida como algo que sempre existiu ou que seria codificado pelo direito internacional estabelecido (Matsuda), equiparando, assim, suas realizações presentes e futuras. A universalidade antecipada, para a qual não dispomos de um conceito pronto, é aquela cujas articulações só se seguirão, se o fizerem, a partir de uma contestação da universalidade em suas fronteiras já imaginadas.

A noção de “consenso” pressuposta pelas duas primeiras perspectivas se revela uma convicção pré-lapsária, que coloca em curto-circuito a tarefa necessariamente difícil de forjar um consenso universal a partir de diferentes locais da cultura – para tomar emprestado o título e a expressão de Homi Bhabha – e a difícil prática da tradução entre as diversas línguas nas quais a universalidade faz suas aparições variadas e polêmicas. A tarefa da tradução cultural se torna necessária precisamente em função dessa contradição performativa que ocorre quando alguém, sem autorização para falar de dentro e em nome do universal, reivindica, entretanto, esse termo para si. Ou, talvez, para dizer de maneira mais apropriada, quando

alguém que está excluído do universal e, no entanto, ainda faz parte dele fala a partir de uma situação de existência cindida ao mesmo tempo autorizada e desautorizada (que mina a delimitação de um “espaço de enunciação” preciso). Essa fala não é a mera assimilação a uma norma existente, pois essa norma se baseia na exclusão de quem fala e cujo discurso questiona os fundamentos do próprio universal. Falar e expor a alteridade dentro da norma (a alteridade sem a qual a norma não “conheceria a si mesma”) expõe o fracasso da norma em exercer o alcance universal que ela representa, expõe o que poderíamos chamar de *a ambivalência promissora da norma*.

O fracasso da norma é exposto pela contradição performativa colocada em ação por quem fala em seu nome, mesmo que ainda não se possa dizer que esse nome designe quem, não obstante, se insinua o suficiente até o nome para falar “nele” mesmo assim. Esse duplificar é precisamente o mapa temporalizado do futuro da universalidade, a tarefa de uma tradução pós-lapsária cujo futuro permanece imprevisível. A cena contemporânea da tradução cultural surge juntamente com o pressuposto de que o enunciado não tem o mesmo sentido em todos os lugares, na verdade, que o enunciado se tornou uma cena conflituosa (a tal ponto que, de fato, procuramos processar judicialmente o enunciado para, finalmente, “fixar” o seu sentido). Na tradução que ocorre nessa cena conflituosa, o sentido pretendido é menos determinante de uma interpretação “final” do que aquele que é recebido, e nenhum julgamento final sobre as posições em conflito pode surgir. Essa ausência de toda finalidade é precisamente o dilema interpretativo que deve ser valorizado, pois ela suspende a necessidade de um julgamento final para afirmar, em troca, que há uma certa

vulnerabilidade linguística à reapropriação. Essa vulnerabilidade marca a maneira como uma demanda democrática pós-soberana se manifesta na cena contemporânea do enunciado.<sup>27</sup>

Afirmar que é necessário regulamentar o discurso de ódio com base no fato de que ele contradiz tanto o estatuto *soberano* do falante (esse é o argumento de MacKinnon acerca do efeito da pornografia) quanto o fundamento *universal* de seu discurso (é o que afirma Matsuda) é tentar revitalizar o ideal de um falante soberano que não apenas diz o que quer dizer, mas cujo enunciado é ao mesmo tempo singular e universal. A concepção normativa do falante político, conforme delineada no ensaio de Langton, bem como a objeção aos efeitos “silenciadores” do discurso de ódio e da pornografia, conforme desenvolvidos por MacKinnon e Matsuda, afirmam que a participação política requer a capacidade de não apenas representar suas intenções no discurso, mas também atualizar suas intenções pelo ato de fala.

O problema não é simplesmente ser absurdo, de um ponto de vista teórico, supor que as intenções sempre se materializam adequadamente em enunciados e que os enunciados se materializam em feitos, mas, sobretudo, a compreensão dessas relações por vezes disjuntivas constituir uma visão alternativa do campo linguístico da política. A afirmação de uma incomensurabilidade potencial entre a intenção e o enunciado (não dizer o que se quer dizer), entre o enunciado e a ação (não fazer o que se diz) e entre a intenção e a ação (não fazer o que

27 Sobre os esforços paradoxais para invocar os direitos universais por parte das feministas francesas tanto incluídas em seu alcance como dele excluídas, cf. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*.

se pretendia) ameaçaria a própria condição linguística da participação política, ou tais disjunções produziram a possibilidade de uma *renegociação* politicamente consequente da linguagem que explora o caráter indeterminado dessas relações? O conceito de universalidade poderia ser submetido a uma revisão sem a presunção dessa disjunção?

Consideremos a situação em que o discurso racista é contestado a ponto de não ter o poder de tornar efetiva a subordinação que ele sustenta e recomenda; a relação indeterminada entre dizer e fazer é explorada com sucesso ao privar o dizer de seu poder performativo esperado. E se esse mesmo discurso é adotado, e invertido, pela pessoa a quem se dirige, tornando-se a oportunidade de contestá-lo e falar a partir dele, por acaso esse discurso racista foi, até certo ponto, desvinculado de suas origens racistas? O esforço para garantir uma forma de discurso efetivo em que as intenções se materializem nos feitos que elas “têm em mente”, e cujas interpretações sejam controladas com antecedência pela própria intenção, constitui um esforço ávido por acreditar no retorno a uma imagem soberana da linguagem que não é mais verdadeira e que pode nunca ter sido verdadeira, uma imagem da qual, por razões políticas, alguém poderia se regozijar por não ser verdadeira. O fato de que o enunciado pode ser invertido, desvinculado de sua origem, é uma maneira de mudar o lugar de autoridade em relação ao enunciado. E, embora possamos lamentar que outros tenham esse poder em relação à nossa linguagem, é preciso considerar o perigo de não termos esse poder de interrupção e redirecionamento em relação aos outros. A recente apropriação do discurso dos “direitos civis” como oposição à ação afirmativa na Califórnia é uma dessas expropriações

perigosas, que só agora pode ser combatida por uma reapropriação agressiva.

Não pretendo defender que alguém sempre diz o que não quer dizer, que o dizer recusa o sentido ou que as palavras nunca performatizam o que pretendem performatizar. Atribuir uma tal disjunção necessária a todo discurso é tão suspeito quanto legislar para estabelecer uma continuidade necessária entre intenção, enunciado e feito. Embora Langton pressuponha que a agência política e a cidadania, em particular, exijam tal continuidade, as formas contemporâneas de agência política, especialmente aquelas não autorizadas por convenções prévias ou por prerrogativas atuais da cidadania, tendem a derivar a agência política dos erros do aparato performativo do poder, voltando o universal contra si mesmo, reimplementando a igualdade contra suas formulações existentes, extraindo maior liberdade de sua valência conservadora contemporânea.<sup>28</sup>

Essa possibilidade política de reapropriação pode ser distinguida da apropriação pornográfica à qual MacKinnon se opõe? Ou o risco de apropriação acompanha todos os atos performativos, marcando os limites da suposta soberania desses atos? O argumento foucaultiano é conhecido: quanto mais afirmamos que a sexualidade é reprimida, quanto mais falamos em sexualidade, mais a sexualidade se torna uma espécie de discurso confessional. A sexualidade, portanto, se apropria de discursos não previstos. O “não” repressivo

28 Para a leitura de uma tentativa de resgatar a liberdade do discurso político conservador, cf. o capítulo introdutório de Brown, *States of Injury*.

identificado pela doutrina psicanalítica é convertido em um tipo estranho de “sim” (uma tese que não contradiz a psicanálise e sua ênfase de que não há negação no inconsciente). Vista superficialmente, a concepção de Foucault parece paradoxalmente semelhante à de MacKinnon, mas, enquanto para esta o “não” exprime a recusa a consentir, para Foucault ele é performatizado pela lei repressiva contra o sujeito sexual que, como podemos supor, poderia, ao contrário, dizer sim. Para Foucault, assim como para a pornografia, os próprios termos que utilizamos para dizer que a sexualidade é negada se tornam, inadvertida mas inexoravelmente, o lugar e o instrumento de uma nova sexualização. A suposta repressão da sexualidade se torna a sexualização da repressão.<sup>29</sup>

A recontextualização da lei – nesse caso, sua proibição – ocasiona uma inversão em que a sexualidade proibida se transforma na sexualidade produzida. A ocasião discursiva de uma proibição – renúncia, interdição, confissão – se torna precisamente uma nova incitação à sexualidade, e também uma incitação ao discurso. Esse próprio discurso se prolifera à medida que a enunciação repetida da lei proibitiva sugere que seu poder produtivo depende da ruptura com um contexto e uma intenção originários, e que sua recirculação não está sob o controle de nenhum sujeito em particular.

29 Embora ele apresente esse argumento contra a psicanálise, trata-se, eu insisto, de um argumento psicanalítico, como podemos confirmar em diversos textos nos quais Freud analisa a economia erótica da “consciência”, por exemplo, ou nos quais o supereu é entendido como sendo, pelo menos em parte, forjado pela sexualização de uma proibição – e apenas secundariamente se torna a proibição da sexualidade.

MacKinnon e Langton defenderam que a recontextualização de um enunciado – ou, mais especificamente, uma recontextualização sexualizada na qual um “não” original é revertido em um “sim” derivado – constitui os próprios efeitos silenciadores da pornografia; a performatização de um enunciado no contexto pornográfico necessariamente reverte em direção à sexualização o próprio sentido que o enunciado deve comunicar: essa é a marca do pornográfico. Na verdade, poderíamos considerar os efeitos incontroláveis da resignificação e da recontextualização, entendidas como o mero trabalho apropriativo da sexualidade, como a incitação contínua da agitação antipornográfica. Para MacKinnon, a recontextualização assume a forma da atribuição equivocada de um consentimento a ser sexualizado por aquele que é sexualizado por uma dada representação, a transformação de um “não” em um “sim”. A relação disjuntiva entre afirmação e negação desconsidera a lógica erótica da ambivalência em que o “sim” pode acompanhar o “não” sem exatamente negá-lo. O domínio do fantasmático é precisamente a ação *suspensa*, nem plenamente afirmada nem totalmente negada, e na maioria das vezes estruturada em alguma forma de prazer ambivalente (“sim” e “não” ao mesmo tempo).

MacKinnon afirma que o “consentimento” de uma mulher é representado no texto pornográfico e que essa representação simultaneamente anula seu consentimento. Essa tese é necessária para sustentar e ampliar a analogia entre o texto pornográfico e os atos de assédio sexual e estupro. Se, por outro lado, as questões de consentimento e a ação são suspensas por meio do texto pornográfico, então o texto não anula o consentimento, mas produz um campo visual da sexualidade que é,

em certo sentido, anterior ao consentimento e, de fato, anterior à constituição do próprio sujeito voluntário. Enquanto reserva cultural de um campo visual sexualmente supervalorizado, a pornografia é precisamente o que circula sem o nosso consentimento, mas não é por essa razão que ela está contra ele. A insistência de que o consentimento precede a sexualidade em todas as instâncias sinaliza um retorno a uma noção pré-freudiana do individualismo liberal em que o “consentimento” é constitutivo da pessoa.

Para que Anita Hill faça sua reivindicação contra Thomas e contra as audiências do Senado, ela deverá depor novamente, e esse depoimento deverá repetir a injúria, registrá-la, dizê-la novamente e, assim, abrir-se a uma apropriação indevida. Para distinguir o depoimento dos acontecimentos que ele registra, deve-se distinguir a repetição da injúria performatizada pelo depoimento da performatização da injúria à qual ele se refere. Mas se o depoimento deve repetir a injúria para fazer sua reivindicação, e se essa repetição é considerada um sinal de agência, então a interpretação errônea do depoimento como uma confissão de cumplicidade parece ser um risco contra o qual nenhuma delimitação pode proteger.

De modo mais geral, a circulação do pornográfico resiste à possibilidade de ser efetivamente vigiada, e, se pudesse sê-lo, o mecanismo de vigilância seria simplesmente incorporado a uma temática pornográfica como um de seus enredos mais lascivos sobre a lei e sua transgressão. Esforçar-se para interromper essa circulação significa tentar interromper o campo sexualizado do discurso para reafirmar a superioridade do sujeito dotado de vontade sobre e contra esse campo.

## Discurso do Estado/discurso de ódio

O discurso de ódio é um tipo de discurso que age, mas que também é *referido* como um tipo de discurso que age e, portanto, como parte e objeto do discurso. Embora o discurso de ódio possa ser um dizer que é um tipo de fazer ou de conduta, ele só pode ser estabelecido como tal por meio de uma linguagem que autoritariamente nos descreva esse fazer; assim, o ato de fala se dá sempre dois passos à frente, ou seja, através de *uma teoria do ato de fala* que possui seu próprio poder performativo (e que, por definição, visa *produzir* atos de fala, reduzindo a performatividade que busca analisar). A descrição desse ato de fala é um fazer ou uma espécie de conduta de tipo igualmente discursivo e igualmente consequente. Isso, a meu ver, não poderia ser mais óbvio do que quando examinamos os modos altamente específicos como o julgamento, enquanto enunciado legal, determina o discurso de ódio.

Enquanto ação discriminatória, o discurso de ódio é uma questão que deve ser decidida pelos tribunais, portanto o “discurso de ódio” não é considerado odioso ou discriminatório até que um tribunal tenha decidido que ele é. Não existe discurso de ódio no sentido pleno do termo até que – e a menos que – um tribunal decida que é disso que se trata.<sup>30</sup> De fato, não basta formular uma petição para que um discurso seja chamado de discurso de ódio, e defender que o discurso de ódio é também uma forma de conduta, cujos efeitos são eficazes e

30 Naturalmente, esse não é o caso quando as regulamentações do discurso de ódio são implementadas nas universidades ou em outras instituições que mantêm a autoridade última sobre sua jurisdição.

levam a uma consequente e significativa privação de direitos e liberdades. O caso é esse apenas quando isso está “decidido”. Nesse sentido, é a decisão do Estado, o enunciado sancionado pelo Estado, que produz o ato do discurso de ódio – produz, mas não o causa. Aqui, a relação temporal em que o enunciado do discurso de ódio precede o enunciado do tribunal é precisamente o contrário da relação lógica segundo a qual não há discurso de ódio antes da decisão do tribunal. Embora o discurso de ódio que ainda não é discurso de ódio preceda a consideração judicial desse enunciado, é somente após a decisão positiva do tribunal que o discurso em questão se torna um discurso de ódio. A adjudicação do discurso de ódio é, portanto, uma questão que cabe ao Estado ou, mais particularmente, a seu ramo judiciário. Sendo uma determinação feita pelo Estado, o discurso de ódio se torna uma determinação realizada por outro “ato de fala” – o discurso da justiça. Essa estranha dependência da própria existência do enunciado odioso na sentença do tribunal significa que o enunciado odioso não pode ser, ao final, distinguido do discurso do Estado que o julga.

Eu *não* desejo afirmar que o discurso do Estado, no momento da decisão judicial, é *idêntico* à ofensa racial ou sexual que ele pretende julgar. Minha hipótese é, no entanto, que eles são indissociáveis de um modo específico e derivativo. Não deveríamos afirmar que um caso específico de discurso de ódio deve ser submetido ao tribunal para ser julgado, uma vez que o que está em jogo nesse julgamento é determinar se o discurso em questão é odioso. E aqui eu não digo odioso em sentido geral, mas no sentido jurídico preciso definido por Matsuda, Delgado e Lawrence. O processo de adjudicação – que

pressupõe que a injúria precede o julgamento do tribunal – é um efeito, uma produção desse julgamento. Assim, o discurso de ódio é produzido pela lei e constitui uma de suas produções mais lascivas; ele se torna o instrumento jurídico que permite produzir e desenvolver um discurso sobre raça e sexualidade sob o pretexto de combater o racismo e o machismo. Não quero dizer com isso que a justiça causa ou incita o discurso de ódio, apenas que a seleção, dentre os diversos atos de fala, daqueles que entrarão na categoria do discurso de ódio será feita pelos tribunais. Assim, essa categoria é uma norma legal a ser ampliada ou restringida pelo poder judiciário da maneira que este julgar mais apropriada.

Esse último ponto me parece particularmente importante, dado que a argumentação sobre o discurso de ódio tem sido invocada contra grupos minoritários, isto é, em contextos nos quais a homossexualidade é explicitamente apresentada na forma de imagens (Mapplethorpe) ou verbal (as Forças Armadas dos Estados Unidos) e naqueles em que a linguagem coloquial afro-americana, especialmente no *rap*, faz recircular os termos da injúria social e é, por esse motivo, responsabilizada por tais termos. Esses esforços de regulamentação são involuntariamente fortalecidos pelo poder aprimorado do Estado para impor a distinção entre o discurso publicamente protegido e o discurso não protegido. Assim, o juiz Scalia questionou em *R.A.V. v. St. Paul* se uma cruz em chamas, embora seja “repreensível”, não poderia estar comunicando uma mensagem que é protegida no livre mercado de ideias. Em cada um desses casos, o Estado não apenas reprime o discurso, mas, no próprio ato de reprimir, produz um discurso legalmente derivativo: não apenas o Estado reprime o discurso homossexual,

mas também produz – por meio de suas decisões – uma noção pública do homossexual que se autocensura; de modo similar, produz uma representação pública de uma sexualidade negra obscena, ainda que afirme estar reprimindo a obscenidade; e produz a cruz em chamas como um emblema de discurso inteligível e protegido.

O exercício dessa função discursiva produtiva pelo Estado é subestimado nos textos favoráveis à legislação do discurso de ódio. De fato, eles minimizam a possibilidade de uma apropriação equivocada por parte da justiça em benefício de uma concepção de que a justiça seria um instrumento politicamente neutro e maleável. Matsuda defende que o Direito, embora concebido no racismo, pode ser redirecionado contra o racismo. Ela define o Direito como um conjunto de instrumentos de “ajuste”, descrevendo-o em termos puramente instrumentais e desconsiderando os desvios produtivos por meio dos quais ele procede. Essa teoria atribui todo o poder e a agência ao sujeito que usaria esse instrumento. Por mais reacionária que seja a história desse instrumento, ele pode ser colocado a serviço de uma visão progressista, “desafiando a tendência dos princípios neutros de defender os poderes existentes”. Mais adiante, Matsuda escreve: “nada inerente ao Direito nos limita”,<sup>31</sup> o que lhe permite defender um método de *reconstrução* doutrinário. Em outras palavras, a linguagem jurídica é precisamente o tipo de linguagem que pode ser citada com um significado inverso, em que a inversão transforma uma lei cuja história é reacionária em uma lei com objetivos progressistas.

<sup>31</sup> Matsuda, Introduction, *Words that Wound*, p. 50.

Há pelo menos duas observações a serem feitas sobre essa fé nas capacidades de ressignificação do discurso jurídico. Em primeiro lugar, o tipo de inversão citacional que se diz que a lei performatiza é exatamente o oposto da inversão citacional atribuída à pornografia. A doutrina reconstrutiva permite que o aparato judiciário, então reacionário, se torne progressista, independentemente das intenções originárias que animam a lei. A insistência da pornografia em recontextualizar o significado original ou pretendido de um enunciado é supostamente seu poder mais pernicioso. E, no entanto, mesmo o ato de defesa de MacKinnon, no qual ela representa o “sim” e o “não” de uma mulher, depende de uma recontextualização e de uma espécie de violência textual que Matsuda, no caso do Direito, eleva ao nível do método jurídico sob a categoria da reconstrução doutrinal. Em ambos os casos, o enunciado é incontrollável, apropriável e capaz de significar de maneiras diferentes e para além das intenções que o animam.

O segundo ponto é o seguinte: embora o Direito, por mais reacionária que seja sua constituição, seja entendido como uma prática de ressignificação, o discurso de ódio, por mais reacionária que seja sua constituição, não é suscetível de uma ressignificação significativa dessa mesma maneira. Esse é o momento infeliz em que a disposição dos tribunais para desprezar o valor literário do “*signifying*”, tal como ocorre no *rap*, converge com a afirmação feita pelos proponentes da regulamentação do discurso de ódio de que este *não pode* ser ressignificado. Embora Matsuda abra uma exceção para “a sátira e a construção de estereótipos”, essa exceção só vale na medida em que tais enunciados não façam uso de uma “linguagem

persecutória”. Seria difícil entender como a sátira funciona se ela não recontextualizasse a linguagem persecutória.

O poder desmobilizador desse tipo de ressignificação do discurso de ódio, entretanto, parece não ter lugar na teoria de Matsuda. E, no entanto, o discurso jurídico é passível de uma ressignificação absolutamente ilimitada: a lei não tem um significado único ou essencial; ela pode ser redirecionada, refuncionalizada e reconstruída; sua linguagem, embora prejudicial em alguns contextos, não é necessariamente prejudicial e pode ser adaptada e redirecionada a serviço de políticas progressistas. O discurso de ódio, no entanto, não é recontextualizável ou aberto a uma ressignificação do mesmo modo que a linguagem jurídica. De fato, embora diferentes tipos de palavras histórica e potencialmente injuriosas sejam recirculadas no *rap*, no cinema e, inclusive, como caligramas na fotografia e na pintura, parece que tais recontextualizações não devem ser interpretadas como reencenações estéticas dignas de proteção legal.

Uma encenação estética de uma palavra injuriosa pode tanto *usar* a palavra quanto *mencioná-la*, isto é, utilizá-la para produzir certos efeitos, mas também para, simultaneamente, fazer referência a esse mesmo uso, chamando a atenção para ela como uma citação, situando esse uso em um legado citacional, tornando esse uso um elemento discursivo explícito sobre o qual devemos refletir em vez de considerá-lo uma operação esperada da linguagem comum. Ou pode ser que uma reencenação estética *utilize* essa palavra, mas também *mostre*, designe, enfatize essa palavra como a instância material arbitrária da linguagem que é explorada para produzir certos tipos de efeitos. Nesse sentido, a palavra como um significante

material é colocada em primeiro plano como sendo semanticamente vazia em si mesma, mas também como esse momento vazio da linguagem que pode se tornar o lugar da combinação semântica de uma herança e de um efeito. Isso não significa que a palavra perde seu poder de ferir, mas sim que a palavra é apresentada de tal maneira que podemos começar a perguntar: como uma palavra se torna o lugar do poder de ferir? Tal uso faz do termo um objeto textual que deve suscitar uma reflexão e uma interpretação, assim como nos envolve em uma relação de conscientização acerca de sua força e significado convencionais. A reapropriação agressiva do discurso injurioso, por exemplo, no *rap* de Ice-T se torna o lugar de uma reencenação traumática da injúria, mas na qual o sentido e a capacidade de comunicação dos termos não são mais convencionais, uma vez que esses termos são eles mesmos propostos como elementos discursivos, com sua própria convencionalidade linguística, ao mesmo tempo contundentes e arbitrários, indóceis e abertos à reutilização.

Essa interpretação, no entanto, seria fortemente combatida, penso eu, por aqueles que favorecem a regulamentação do discurso de ódio e defendem que a recontextualização e a inversão do sentido não são possíveis para certas palavras. Richard Delgado escreve: “Palavras como ‘nigger’ e ‘spick’<sup>\*\*</sup> são símbolos de humilhação mesmo quando usadas entre amigos: *essas palavras não têm outra conotação*”. E, no entanto, essa própria afirmação, seja escrita em seu texto ou citada aqui, tem outra

\* O termo *nigger* é utilizado para designar pejorativamente os afro-americanos. (N. T.)

\*\* De forma semelhante, o termo *spick* é utilizado para designar pejorativamente os latino-americanos. (N. T.)

conotação: ele acaba de usar a palavra de uma maneira significativamente diferente. Mesmo se admitirmos – como acho que devemos – que a conotação injuriosa é inevitavelmente *mantida* no uso de Delgado, e que, inclusive, é difícil enunciar essas palavras ou mesmo escrevê-las aqui porque elas involuntariamente fazem recircular essa humilhação, não podemos concluir que tais palavras *não possam ter outra conotação*. Na verdade, sua repetição é necessária (no tribunal, em um depoimento; na psicanálise, como emblemas traumáticos; nos modos de expressão estéticos, como uma elaboração cultural) a fim de registrá-las como objetos de outro discurso. Paradoxalmente, seu estatuto de “ato” é exatamente o que impede a afirmação de que elas evidenciam ou atualizam a humilhação que visam realizar. Enquanto atos, essas palavras se tornam fenômenos; tornam-se um tipo de exibição linguística que não anula seus significados degradantes, mas os reproduz como texto público e, ao reproduzi-los, exhibe-os como termos reproduzíveis e passíveis de resignificação. A possibilidade de descontextualizar e recontextualizar tais termos por meio de atos radicais de apropriação pública indevida constitui a base de uma esperança irônica de que a relação convencional entre palavra e ferimento possa se tornar tênue e até ser rompida com o tempo. Essas palavras de fato ferem e, no entanto, como até mesmo Derrick Bell observou: “as estruturas racistas são vulneráveis”. Eu entendo que isso também vale para as estruturas linguísticas racistas.

Não pretendo aderir a uma simples oposição entre os domínios estético e jurídico, pois o que está em jogo em muitas dessas controvérsias é justamente o poder do Estado de definir o que contará ou não como representação estética. A esfera estética, que é considerada “protegida”, ainda existe

como uma repartição do Estado. O domínio legal do Estado também tem seus próprios momentos "estéticos", alguns dos quais consideramos aqui: a rearticulação e a reencenação dramáticas, a produção de um discurso soberano, a repetição de cenas fantasmáticas.

Quando a tarefa de reapropriação, no entanto, é assumida dentro do domínio do discurso público protegido, suas consequências parecem mais promissoras e mais democráticas do que quando a tarefa de julgar a natureza da injúria causada pelo discurso é confiada à justiça. O Estado ressignifica apenas e sempre a sua própria lei, e essa ressignificação constitui uma extensão de sua jurisdição e de seu discurso. Notemos que o discurso de ódio não é apenas uma produção do Estado, como já tentei demonstrar, mas que as próprias intenções que animam a legislação são inevitavelmente apropriadas de maneira indevida pelo Estado. Conceder ao Estado a tarefa de julgar o discurso de ódio é confiar essa tarefa de apropriação indevida ao Estado. Seu discurso não será simplesmente um discurso jurídico sobre o insulto racista e sexual; ele também irá reiterar e colocar novamente em cena essa injúria, reproduzindo-a dessa vez como um discurso sancionado pelo Estado. Dado que o Estado detém o poder de criar e manter certas formas de discurso injurioso, a neutralidade política da linguagem jurídica é altamente duvidosa.

As regulamentações do discurso de ódio que não são centradas no Estado, como aquelas em que jurisdição se limita a uma universidade, por exemplo, são, sem dúvida, menos preocupantes a esse respeito. Mas aqui eu sugeriria que tais regulamentações devem permanecer restritas ao discurso de ódio como cena perlocucionária, isto é, uma cena na qual os

efeitos desse discurso devem ser evidenciados, na qual o ônus da prova deve ser assumido. Se certos tipos de conduta verbal por parte de um professor prejudicam a capacidade de um aluno de desenvolver seu trabalho, então parece ser crucial demonstrar o padrão dessa conduta verbal e fazer uma defesa convincente de que tal conduta teve sobre o estudante os efeitos debilitantes atribuídos a ela. Se admitirmos que o discurso de ódio é ilocucionário, nós aceitamos igualmente que as palavras causam danos imediata e automaticamente, que a cartografia social do poder é a sua causa e que não somos obrigados a precisar os efeitos concretos que o discurso de ódio produz. O dizer não é ele próprio o fazer, mas pode levar ao fazer de um dano, e é isso que deve ser combatido. Manter a distância entre o dizer e o fazer, por mais difícil que isso seja, significa que sempre haverá algo a dizer sobre como e por que o discurso causa o dano que ele causa.

Nesse sentido, não me oponho a toda e qualquer regulamentação, mas sou cética quanto ao valor daqueles relatos do discurso de ódio que mantêm o estatuto ilocucionário desse discurso e que, portanto, realizam uma fusão completa do discurso e da conduta. Mas, em todo caso, estou convencida de que a cadeia ritual do discurso odioso não pode ser efetivamente combatida através da censura. O discurso de ódio é um discurso reiterável e continuará a se repetir enquanto for odioso. Seu ódio é uma função de sua reiterabilidade. Dado que a injúria é sempre citada a partir de outro lugar, que ela é tomada de convenções linguísticas já estabelecidas para ser reiterada e desenvolvida em suas invocações contemporâneas, a questão está em saber se é o discurso do Estado ou o discurso público que assumirá essa prática de reencenação.

Estamos começando a ver como o Estado produz e reproduz o discurso de ódio, ao encontrá-lo em funcionamento no enunciado da identidade e do desejo homossexual, das representações explícitas da sexualidade, das secreções sexuais e corporais, dos diversos esforços explícitos para repetir e superar a ação das forças de humilhação sexual e degradação racial. O fato de que esse discurso é um tipo de ato não significa necessariamente que ele faz o que diz; isso pode significar que ele mostra ou encena o que diz ao mesmo tempo que o diz ou mesmo em vez de dizê-lo. A demonstração pública da injúria também é uma repetição, mas não se trata simplesmente disso, pois o que é manifestado nunca é exatamente a mesma coisa que se quer dizer, e é nessa feliz incomensurabilidade que reside a possibilidade linguística da mudança. Ninguém jamais superou uma injúria sem repeti-la: sua repetição é tanto a continuação do trauma quanto o que marca um distanciamento dentro da própria estrutura do trauma, sua possibilidade inerente de ser diferente. Não é possível *não* repetir. A única questão que permanece é a seguinte: como essa repetição ocorrerá, em qual lugar, jurídico ou não jurídico, e a que preço e com que promessa?