



Introdução de *Excitable speech*¹

Sobre a vulnerabilidade linguística

Judith Butler

Tradução de Rayanderson Castro de Jesus ² e Alan Sampaio ³

Apresentação

A obra de Judith Butler se define pelo campo ético político pensado desde a linguagem, compreendida em sua dimensão performativa, enquanto ato, enquanto agência. *Excitable Speech* (1997), que traduzimos aqui por *Fala descontrolada*, é o livro em que ela tematiza explicitamente esse “desde a linguagem” e o conceito de agência como “ato com consequências”, conforme a expressão de Toni Morrison (2020, p. 227); ao mesmo tempo, aprofunda aspectos dos limites discursivos do “sexo” abordados em *Corpos que importam* (1993) e abre para as reflexões sobre vulnerabilidade originária, no caso, uma vulnerabilidade linguística originária, desenvolvidas em *Vida precária* (2004) e *Quadros de guerra* (2009), ou ainda em seu último livro, *A força da não-violência* (2020), que encerra com o pós-escrito: “Repensando vulnerabilidade, violência, resistência”.

Se toda teoria se situa em seu tempo, tem por alvo o próprio cenário discursivo em que se inscreve, nem por isso faz deste objeto de descrição e crítica. Se todo trabalho filosófico relevante se situa criticamente entre os discursos de seu tempo – e não diante de toda a tradição filosófica, como se poderia supor –, só no século XX produzimos uma consciência do papel decisivo da mídia, desde características intrínsecas suas até a circulação do discurso, e abandonamos definitivamente as concepções que veem na

¹ BUTLER, Judith. “Introduction”. In: _____. **Excitable speech**: a politics of the performative. London/New York: Routledge, 1997, p. 1-41.

² Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia. Bolsista de Iniciação Científica (PICIN). E-mail: ray_castro32@yahoo.com.br.

³ Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: alansampaio7@gmail.com.

língua uma fábrica de decalque do mundo. Dentre os contemporâneos, há aqueles, inatuais, que sensíveis às causas progressistas, combatem o avanço dos discursos que são já atos violentos, mas se situam precisamente à margem porque aponta riscos e atavismos de discursos tidos como progressistas. Butler encontra seu labor no atual cenário midiático, onde combate a fala degradante da vida, o discurso de ódio, a forclusão da crítica, a apropriação estatal de discursos progressistas para promover a censura, a punição aos “desvios” e justificar a guerra, o perigo de se recorrer ao Estado como solução para o discurso de ódio.

Em *Fala descontrolada*, Butler trata, no primeiro capítulo, “Atos em chamas, fala lesiva”, do caso legal *R.A.V. v. St. Paul*, de 1992, da Suprema Corte dos Estados Unidos, onde se revogou a portaria local e reverteu-se a condenação de um adolescente (que queimou uma cruz em frente à casa de uma família afro-americana) por violar a liberdade de expressão protegida pela Primeira Emenda. Para ela, a língua da corte exerce uma violência quando supõe como liberdade de expressão, circunscrita à fala, garantida pela Primeira Emenda, o ato lesivo, com sua historicidade, que excede à própria fala, neste caso o “ato de fala” de R.A.V. que citava um ato de fala nefasto bem conhecido. Para a Suprema Corte, ao contrário, as chamas, neste caso imaginárias, ameaçam a lei – e não os corpos racializado.

No segundo capítulo, “Performativos soberanos”, Butler rebate propostas que tem como fim regular por vias estatais os discursos de ódio e vale-se de trabalhos críticos como os de Mari J. Matsuda e Richard Delgado sobre *hate speech* e os argumentos anti-pornográficos criticados por Catharine MacKinnon em *Only Words* (1993). No terceiro capítulo, “Palavra contagiosa: paranoia e ‘homossexualidade’ nas Forças Armadas”, ela problematiza uma política instituída em 1993 na administração de Clinton (a lei vigorou até 2011), que proibia a discriminação de candidatos homossexuais ou bissexuais (não-declarados), ao passo em que também proibia pessoas auto-declaradas gays, bissexuais ou lésbicas de prestarem serviço nas forças armadas. No último capítulo, “Censura implícita e agência discursiva”, Butler aprofunda a tese desenvolvida no livro de que a censura não é meramente uma forma de “regular” a fala e os signos lesivos, essencialmente privativa, senão uma forma produtiva de poder, que constitui o domínio do dizível e impede modos de agência não-estatais de ressignificarem expressões corriqueiramente lesivas.

Nos dois primeiros parágrafos da “Introdução”, Butler coloca o ponto de partida de sua tese, a qual podemos resumir assim: – *Que tipo de alegação fazemos quando dizemos ser feridos pela linguagem? Nós dirigimos uma instância da linguagem contra aquela agência dela que nos feriu. Reconhecemos nossa vulnerabilidade frente ao discurso, afinal somos seres cuja constituição é desenhada na linguagem; desde sempre insultados, porque qualquer decisão nossa está condicionada pelo poder formativo dela.* – Ela deixa de lado qualquer tese que opõe a linguagem à violência, como instância de resolução dos conflitos, para notá-la como fonte de agências injuriosas, mas também de contra-

estratégias ao discurso de ódio. Nesses discursos, o proferimento de uma sentença não é mera “descrição” de um ato, senão um ato de fala, o proferimento é um ato com consequências.

A linguagem possui um poder de ferir. Por outro lado, a fala nem sempre é eficaz, nem todo ato é feliz, ele pode ser malsucedido, fracassar em suas intenções. A tese de Butler em *Excitable Speech* é a de que a fala sempre está, constitutivamente, “fora de controle”, pois os efeitos da fala excedem a “soberana” intencionalidade do agente consciente do ato. É enganosa, afinal, a concepção segundo a qual quem articula o discurso de ódio tem um poder soberano para fazer o que diz no momento em que é dito. O falante não tem controle completo sobre a interpretação do endereçado, afinal, o remetente, o destinatário, a ocasião do endereçamento e da recepção do endereçado, as palavras mesmas são suturadas em relações culturais mais amplas.

No mesmo ano de *Fala descontrolada* aparece *A vida psíquica do poder* (1997), em que a constituição de um “eu”, da consciência, da consciência infeliz, da má consciência, é relacionada a práticas de sujeição. A teoria da interpelação de Althusser, que fecha o livro sobre “teorias da sujeição”, é aquela do qual ela parte em *Fala descontrolada*, mas para colocá-la em questão. Para abrir uma possibilidade de subversão, para escapar à sujeição, aos sentidos lesivos do discurso de ódio. Para encontrar “linhas de falha” desse poder de constituição do sujeito enquanto sujeitoado, e quiçá ressignificar astutamente a expressão injuriosa, como forma de romper a sua nefasta historicidade. Tanto a interpelação quanto o discurso de ódio operam por citação. São atos de fala, têm sempre algo de cerimonial. Mas podem não funcionar. Alguns, na verdade, são bem risíveis.

O texto de Butler coloca uma série de dificuldades ao leitor, pois a filósofa se expressa sempre em uma língua de pensamento próprio, que se quer precisa. Ao tradutor cabe reescrever esse pensamento no diálogo que realiza, quer dizer, no terreno incerto da não equivalência entre nossas expressões e leis e as dos EUA. Há muito, o prazer e valor do trabalho derivam do degrau ausente entre o dito em uma língua e o interpretado em outra, daquele que exige que se refaça o pensamento, com a certeza de lhe ser tantas vezes e sob diversos aspectos infiel, insuficiente ou demasiado. Bem, certos de traírmolos, fazemos o trabalho como exercício de Iniciação Científica. Pensamos, neste caso, a tradução como material de estudo, por não dispormos de uma versão de *Excitable Speech* em língua portuguesa. Cabe declarar duas ou três decisões.

Em relação a “*address*”, este é vertido tanto por “endereço” quanto por “endereçar” e “endereçamento”. Quanto a “*injury*”, a dificuldade está na tentação de traduzir por “injúria”. Porém, o sentido de “injúria”, muito devido a nosso código penal, remete a uma conduta nociva que opera tão-somente no campo da fala, enquanto “*injury*” não é restrito ao campo da fala, senão abrange “ferimentos”, “lesões”, “danos”

no/do corpo. Em casos de gírias, de expressões ambíguas etc. colocamos as palavras de Butler entre colchetes.

Em relação aos termos comumente usados na teoria dos atos de fala de J. L. Austin, como “*utterance*” (“proferimento”) e “*statement*” (“declaração”), seguimos as escolhas do tradutor Danilo Marcondes de Souza Filho na edição brasileira de *How to do Things With Words*. A fim de preservar o diálogo de Butler com tal teoria, “*speech*” foi preferencialmente traduzido por “fala”; as exceções aparecem nos casos em que a autora se remete diretamente ao “*hate speech*” (“*discurso de ódio*”). Quanto às referências, mantivemos os modos de Butler citar os textos usados, quer seja em nota, quer seja apenas indicando o número das páginas no corpo do texto, quer seja ainda indicando *The History of Sexuality* por “HS”, que vertemos por “HS I” (*História da sexualidade I*). Por fim, indicamos entre colchetes o número da página da edição original de *Excitable Speech*.

Introdução de *Excitable speech*

Sobre a vulnerabilidade linguística

Quando alegamos termos sido feridos pela linguagem, que tipo de alegação fazemos? Nós atribuímos uma agência à linguagem, um poder de ferir, e de situar a nós mesmos como objetos em sua trajetória de danos. Nós afirmamos que a linguagem age, e age contra nós, e a afirmação que fazemos é ademais uma instância da linguagem, aquela que busca deter a instância anterior. Assim, exercemos a força da linguagem, mesmo quando buscamos contrariar sua força, presos em um laço que nenhum ato de censura pode desfazer.

Poderia a linguagem nos ferir se não fôssemos, de certo modo, seres linguísticos, seres que requerem a linguagem como [2] condição para ser? É nossa vulnerabilidade à linguagem uma consequência de sermos constituídos dentro de seus termos? Se somos formados na linguagem, logo, esse poder formativo, precede e condiciona qualquer decisão que consigamos ter sobre isso, nos insultando desde o início, por assim dizer, pelo seu poder pregresso.

/,

O insulto, todavia, assume uma relação específica no tempo. Ser chamado por um nome é uma das primeiras formas de ferida linguística que se apreende. Mas nem todos os xingamentos são lesivos [*But not all name-calling is injurious*]. Ser chamado por um nome também é uma das condições pelas quais um sujeito é constituído na linguagem; na verdade, é um dos exemplos que a Althusser fornece para uma compreensão da

“interpelação”⁴. O poder de ferir da linguagem advém de seu poder interpelativo? E como, se, em tudo, a agência linguística emerge desta cena de licença à vulnerabilidade?

O problema da fala lesiva levanta a questão de quais palavras ferem, quais representações ofendem, sugerindo que nos concentremos nas partes da linguagem que são proferidas, pronunciáveis e explícitas. No entanto, a ferida linguística parece ser o efeito não apenas das palavras pelas quais se é endereçado, mas o modo de endereçamento em si, um modo – uma disposição ou rumo convencional – que interpela e constitui um sujeito.

Não se é simplesmente fixado pelo nome que se é chamado. Ao ser chamado por um nome hostil, alguém é depreciado e humilhado. Mas o nome também sustenta outra possibilidade: ao ser chamado por um nome, também lhe é, paradoxalmente, dada uma certa possibilidade de existência social, iniciada em uma vida temporal da linguagem, que excede o propósito anterior que promove tal denominação. Mas isso pode também produzir uma resposta inesperada e capacitadora. Se ser endereçado é ser interpelado, então a denominação ofensiva corre o risco de inaugurar um sujeito no discurso que passa a usar a linguagem para se opor à denominação ofensiva. Quando o endereçamento é danoso, ele exerce sua força sobre aquele que fere. O que é essa força, e como poderíamos vir a compreender suas linhas de falha?

J. L. Austin propôs que, para saber o que torna a força de um proferimento eficaz, o que estabelece seu caráter performativo, [3] deve-se primeiro localizar o proferimento dentro de uma “situação de fala total”⁵. Porém, não há nenhum modo fácil para escolher a melhor maneira de delimitar essa totalidade. Uma análise da própria visão de Austin fornece pelo menos uma razão para tal dificuldade. Austin distingue atos de fala “ilocucionários” de “perlocucionários”: os primeiros são atos de fala que ao dizer, fazem o que dizem, e o fazem no momento do dizer; os últimos são atos de fala que produzem certos efeitos como consequência; ao dizer algo, certo efeito se segue. O ato de fala ilocucionário é, em si, a ação que efetua; o perlocucionário meramente conduz a certos efeitos que não são os mesmos que o ato de fala em si.

Qualquer delimitação do ato de fala total em tais casos ilocucionários, sem dúvida, inclui um entendimento de como certas convenções são invocadas no momento do proferimento, quer se a pessoa que os invoca está autorizada, quer se as circunstâncias da invocação estão corretas. Mas como se delimita o tipo de “convenção” que proferimentos ilocucionários presumem? Tais proferimentos fazem o que dizem por ocasião do dizer; não são apenas convencionais, mas, nas palavras de Austin, “rituais ou cerimoniais”. Como proferimentos, eles funcionam na medida em que são

⁴ Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, em *Lenin and Philosophy*, tradução de Ben Brewster, (Nova York, Londres: Monthly Review Press, 1971), p. 170-86 [ed. port.: *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, 3 ed. trad. Joaquim José de Moura Ramos, Lisboa: Editorial Presença, Martins Fontes, 1980].

⁵ J. L. Austin, *How to Do Things With Words*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 52 [ed. bras.: *Quando dizer é fazer*, trad. Danilo Marcondes de Souza Filho, Porto Alegre: Artes Médicas, 1990].

dados na forma de um ritual, isto é, repetidos no tempo, e, conseqüentemente, mantêm uma esfera de operação não restrita ao momento do próprio proferimento.⁶ O ato de fala ilocucionário realiza seu ato *no momento* do proferimento, e ainda, na medida em que o momento é ritualizado, nunca é meramente um único momento. O “momento” no ritual é uma historicidade condensada: excede-se em direções passadas e futuras, um efeito de invocações anteriores e futuras que constituem e escapam à instância do proferimento.

A alegação de Austin de que, afinal, só é possível conhecer a força do ilocucionário quando a “situação total” do ato de fala pode ser identificada está sitiada por uma dificuldade constitutiva. Se a temporalidade da convenção linguística, considerada como ritual, excede a instância do seu proferimento, e esse excesso não é totalmente captável ou identificável (o passado e futuro da expressão não podem ser narrados com nenhuma certeza), então parece que parte do que constitui a “situação de fala total” é fracassada em alcançar uma forma totalizada em qualquer uma de suas instâncias dadas.

Nesse sentido, a fim de saber a melhor forma de julgar seus efeitos, não é suficiente encontrar o contexto apropriado para o ato de fala em questão. [4] A situação de fala, portanto, não é um simples tipo de contexto, que pode ser facilmente definido por limites espaciais e temporais. Ser ferido pela fala é sofrer uma perda de contexto, ou seja, não saber onde você está. Decerto, pode ser que o que é *imprevisto* sobre o ato de fala lesivo seja o que constitui sua ferida, a sensação de colocar seu endereço fora do controle. A capacidade de circunscrever a situação do ato de fala é comprometida no momento do endereçamento danoso. Ser endereçado de modo hostil [*injures*] é não somente estar aberto a um futuro desconhecido, mas também não conhecer o tempo e o local da lesão, sofrer a desorientação da própria situação como efeito de tal fala. A volatilidade do “lugar” de alguém dentro da comunidade de falantes é precisamente exposta no momento de tal quebra; alguém pode ser “colocado em seu lugar” por essa fala, mas pode não haver tal lugar.

“Sobrevivência linguística” implica que certo tipo de sobrevivência acontece na linguagem. De fato, a discussão sobre discursos de ódio faz continuamente essas referências. Para afirmar que a linguagem fere [*language injures*] ou, para citar a frase usada por Richard Delgado e Mari Matsuda, que “palavras ferem” [*“words wound”*] é

⁶ Considerando que Pierre Bourdieu enfatiza a dimensão ritualística das convenções que apoiam o ato de fala em Austin, Derrida substitui o termo “iterabilidade” por ritual, assim, determinando um relato estrutural de repetição no lugar de um mais semanticamente composto senso de ritual social. O Capítulo final deste livro vai tentar negociar entre essas posições e oferecer uma consideração sobre o poder social do ato de fala, que leva em conta sua iterabilidade social específica e a temporalidade social. Ver Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991) part II, p. 105-62. Ver Jacques Derrida, “Signature Event Context” em *Limited Inc*, trad. Samuel Weber e Jeffrey Mehlman, ed. Gerald Graff, (Evanston, Northwestern University Press, 1998), p. 1-23 [ed bras.: *Limited Inc*, Campinas: Papirus, 1991].

combinar os vocabulários linguísticos e físicos.⁷ O uso de um termo como “ferimento” [“*wound*”] sugere que a linguagem pode agir paralelamente à inflição de dor física e lesão [*physical pain and injury*]. Charles R. Lawrence III refere-se ao discurso racista com um “assalto verbal”, sublinhando que o efeito do ataque racial é “como receber um tapa na cara. O dano é instantâneo” (p. 68). Algumas formas de ataque racial também “produzem sintomas físicos que temporariamente inabilitam a vítima [...]” (p. 68). Essas formulações sugerem que feridas linguísticas agem como feridas físicas, mas o uso da analogia sugere que isso é, afinal, uma comparação de coisas distintas. Porém, considere que a comparação pode muito bem implicar que os dois podem ser somente metaforicamente comparados. Realmente, parece que não há linguagem específica para o problema da ferida linguística, que é, por assim dizer, forçada a desenhar seu vocabulário a partir do ferimento físico. Nesse sentido, parece que a conexão metafórica entre vulnerabilidade física e linguística é essencial para descrição da própria vulnerabilidade linguística. Por um lado, o fato de não parecer haver uma descrição “adequada” ao ferimento linguístico torna mais difícil identificar a especificidade da vulnerabilidade linguística em relação à vulnerabilidade física. Por outro lado, as metáforas [5] físicas, em quase todas as ocasiões usadas para descrever a ferida linguística, sugerem que essa dimensão somática pode ser importante para a compreensão da dor linguística. Certas palavras ou certas formas de endereçamento não apenas operam como ameaças ao bem-estar físico, mas temos uma forte sensação de que o corpo é alternadamente sustentado e ameaçado através dos modos de endereçamento.

A linguagem sustenta o corpo, não levando-o a ser ou literalmente alimentando-o; em vez disso, é por ser interpelado nos termos da linguagem que certa possibilidade de existência social do corpo se torna possível. Para entendermos isso, devemos imaginar uma cena impossível, a de um corpo que ainda não recebeu uma definição social, um corpo que não é, rigorosamente falando, acessível a nós, que, todavia, torna-se acessível por ocasião de um endereçar, um chamado, uma interpelação que não “descobre” esse corpo, mas o constitui fundamentalmente. Podemos pensar que, para ser endereçado, alguém deve ser primeiro reconhecido, mas aqui a inversão althusseriana de Hegel parece propícia: o endereçar constitui um ser dentro do possível circuito de reconhecimento e, conseqüentemente, fora dele, em abjeção.

Podemos pensar em uma situação mais ordinária: certos sujeitos corpóreos já constituídos são chamados disto ou daquilo. Mas por que os nomes pelos quais o sujeito é chamado parece incutir o medo da morte e a questão se alguém sobreviverá ou não? Por que teria de um mero endereçamento linguístico produzir tal resposta de medo? Não é, em parte, por conta do endereçar contemporâneo que lembra e reencena os

⁷ Matsuda escreve sobre a “violência moral que acompanha a persistente degradação verbal daqueles subordinados...” e depois observa que “Mensagens de ódio racista, ameaças, insultos, epítetos e depreciações atingem o intestino daqueles no grupo alvo”. *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, eds. Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence, III, Richard Delgado, e Kimberlé Williams Crenshaw (Boulder: Westview Press, 1993), p. 23.

formadores que deram e dão existência? Assim, ser endereçado não é apenas ser reconhecido por aquilo que já se é, mas sim ter o próprio termo conferido pelo qual o reconhecimento da existência se torna possível. Alguém vem a “existir” em virtude dessa dependência fundamental do endereçar do Outro. Se “existe” não só em virtude de ser reconhecido, mas, em um sentido prévio, por ser *reconhecível*.⁸ Os termos que facilitam o reconhecimento são eles mesmos convencionados, os efeitos e instrumentos de um ritual social que decide, frequentemente através de exclusão e violência, as condições linguísticas dos sujeitos sobreviventes.

Se a linguagem pode sustentar o corpo, ela também pode ameaçar sua existência. Logo, a questão sobre o modo específico pelo qual a linguagem ameaça violência parece estar atrelada à dependência primeira que qualquer ser falante [6] tem em virtude do endereçar interpelativo ou constitutivo do Outro. Em *The Body in Pain [O corpo em dor]*, Elaine Scarry pontua que a ameaça de violência é uma ameaça à linguagem, à sua possibilidade de formar mundo e de fazer sentido.⁹ A concepção dela tende a colocar violência e linguagem em oposição, como o inverso uma da outra. E se a linguagem possui suas próprias possibilidades para violência e para destroçar o mundo? Para Scarry, o corpo não é somente anterior à linguagem, mas ela argumenta persuasivamente que a dor do corpo é inexprimível na linguagem, que a dor despedaça a linguagem, e essa linguagem pode contrariar a dor até quando não pode capturá-la. Ela mostra que o empenho do imperativo moral para representar o corpo em dor é confundido (mas não impossibilitado) pela irrepresentabilidade da dor que busca representar. Uma das consequências danosas da tortura, na visão dela, é que o torturado perde a habilidade para documentar em linguagem o evento da tortura; então, um dos efeitos da tortura é apagar seu próprio testemunho. Scarry também aponta como certas formas discursivas, como o interrogatório, encoraja e incita [*aid and abet*] o processo de tortura. De qualquer modo, aqui a linguagem auxilia a violência, mas parece não operar *sua própria* violência. Isso levanta a seguinte questão: se certos modos de violência desabilitam a linguagem, como explicamos o tipo específico de lesão que a linguagem mesma realiza?

Toni Morrison refere-se especificamente à “violência da representação” na Palestra do Nobel de Literatura em 1993. “Linguagem opressiva”, ela escreve, “faz mais do que representar violência; é violência.” (p. 16). Morrison apresenta uma parábola em que a linguagem em si é figurada como uma “coisa viva”, na qual esta figura não é falsa ou irreal, mas indica algo verdadeiro sobre a linguagem. Na parábola, crianças pequenas lançam uma piada cruel e perguntam a uma mulher cega para adivinhar se o pássaro que está em suas mãos está vivo ou morto. A mulher cega responde recusando e

⁸ Para uma discussão mais completa acerca deste ponto, ver minha *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997) [ed. bras.: *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*, tradução de Rogério Bettoni, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017].

⁹ Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985), p. 2-27.

deslocando a questão: “Eu não sei [...], mas o que eu sei é que está em suas mãos, está em suas mãos” (p. 11).

Morrison opta, então, por ler a mulher na parábola como uma escritora experiente, e o pássaro, como a linguagem, e ela conjectura como essa experiente escritora pensa a linguagem: “ela pensa a linguagem em parte como um sistema e, em outra, como uma coisa viva sob o qual se tem controle, mas principalmente como uma agência – como um ato com consequências. Então a questão [7] que a criança colocou a ela, ‘está vivo ou morto?’, não é irreal, porque ela pensa a linguagem como algo suscetível à morte, a ser apagada...” (p. 13).

Aqui, Morrison escreve em forma de conjectura o que a experiente mulher escritora conjectura, uma especulação na e sobre a linguagem e suas possibilidades conjecturais. Permanecendo em um enquadramento figurativo, Morrison anuncia a “realidade” do quadro dentro de seus próprios termos. A mulher pensa a linguagem como algo vivo: Morrison nos deu a performance desse ato de substituição, esse símile pela qual a linguagem é figurada como viva. A “vida” da linguagem é então exemplificada pela encenação mesma do símile. Mas que tipo de encenação é essa?

A linguagem é considerada “sobretudo como agência – um ato com consequências”, um fazer amplo, uma performance com efeitos. Isso é algo longe de uma definição. Afinal de contas, a linguagem é “pensamento de”, isto é, postulada ou constituída como “agência”. Todavia, é *como* agência que é pensada; uma substituição *figurada* possibilita o pensar da agência da linguagem. Por essa própria formulação ser oferecida *na* linguagem, a “agência” da linguagem não é apenas o tema de uma formulação, mas a própria ação. Esta postulação, bem como esta figura parecem exemplificar a agência em questão.

Podemos ser tentados a pensar que atribuir agência à linguagem não é muito certo, que apenas sujeitos fazem coisas com linguagem, e essa agência tem origens no sujeito. Mas é a agência da linguagem a mesma que a agência do sujeito? Há algum modo para distingui-los? Morrison não apenas apresenta agência como uma figura para linguagem, mas linguagem como uma figura para agência, aquela cuja “realidade” é incontestável. Ela escreve: “Nós morremos. Isso pode ser o sentido da vida. Mas nós *fazemos* linguagem. Isso pode ser a medida de nossas vidas” (p. 22). Ela não declara: “linguagem é agência”, pois tal tipo de afirmação privaria a linguagem da agência que Morrison pretende transmitir. Recusando-se a responder à cruel pergunta da criança, a mulher cega, de acordo com Morrison, “redireciona a atenção das afirmações de poder para o instrumento por meio do qual esse poder é exercido” (p. 12). Igualmente, Morrison se recusa a oferecer afirmações dogmáticas acerca do que a linguagem é, pois isso viria a obscurecer como o “instrumento” dessa afirmação participa do próprio ser da linguagem; a irreduzibilidade de qualquer afirmação ao seu [8] instrumento é precisamente o que estabelece a linguagem como autodividida. O fracasso da linguagem em livrar-se de sua própria instrumentalidade ou, decerto, de sua retoricidade é

exatamente a inabilidade da linguagem em anular-se no contar de uma história, numa referência ao que existe ou nas voláteis cenas de interlocução.

Significativamente, para Morrison, “agência” não é o mesmo que “controle”; nem mesmo uma função da sistematicidade da linguagem. Parece que não podemos lidar primeiro com a agência humana e só depois especificar o tipo de agência que os humanos têm na linguagem. “Nós fazemos linguagem. Isso pode ser a medida de nossas vidas”.

Nós fazemos coisas com a linguagem, produzimos efeitos com a linguagem, e fazemos coisas à linguagem, mas a linguagem também é a coisa que fazemos. Linguagem é um nome para nosso fazer: tanto “o que” fazemos (o nome para a ação que caracteristicamente atuamos) e aquilo que efetuamos, o ato e suas consequências.

Na parábola que Morrison oferece, a mulher cega é comparada a uma escritora experiente, sugerindo que a escrita é até certo ponto cega, que não pode saber em que mãos cairá, como será lida e usada, ou as fontes últimas das quais é derivada. A cena na parábola é uma interlocução, na qual as crianças exploram a cegueira da mulher para forçá-la a fazer uma escolha que ela não pode fazer, e na qual a força desse endereçamento é aquilo que a mulher lê, atuando em uma instância cujo endereçamento quis negar-lhe. Ela não faz a escolha, mas chama a atenção para “o instrumento através do qual o poder é exercido”, estabelecendo que a escolha está nas mãos dos interlocutores que ela não pode ver. Ela não pode saber, de acordo com a interpretação de Morrison, se a linguagem viverá ou morrerá nas mãos daqueles que usam a fala com a força da crueldade. Tanto na parábola quanto na leitura que Morrison fornece, a questão da responsabilidade é central, figurada como “as mãos” das crianças ou, na verdade, daqueles que herdaram a responsabilidade de se a linguagem viverá ou morrerá. A escritora é cega para o futuro da língua em que escreve. Assim, a linguagem é pensada “principalmente como agência”, distinta das formas de domínio ou controle, por um lado, e pelo encerramento do sistema, por outro.

A analogia de Morrison sugere que a linguagem vive ou morre como uma coisa viva [9] pode viver ou morrer, e que a questão da sobrevivência é central para a questão de como a linguagem é usada. Ela afirma que “linguagem opressiva [...] é violência”, não meramente uma representação dela. A linguagem opressiva não é um substituto para a experiência da violência. Essa decreta seu próprio tipo de violência. A linguagem permanece viva quando se recusa a “encapsular” (p. 20) ou “capturar” (p. 21) os eventos e vidas que descreve. Mas quando busca efetuar tal captura, a linguagem não apenas perde sua vitalidade, mas adquire sua própria força violenta, aquela que Morrison ao longo da palestra associa à linguagem estadista e à censura. Ela escreve que “a vitalidade da linguagem repousa em (mentir sobre) sua capacidade de delinear as vidas reais, imaginadas e possíveis de seus falantes, leitores, escritores. Embora sua postura esteja às vezes em deslocar a experiência, não é uma substituta dela. Ela escorrega para o lugar onde o significado pode estar (mentindo)” [*the vitality of language lies in its*

ability to limn the actual, imagined and possible lives of its speakers, readers, writers. Although its poise is sometimes in displacing experience, it is not a substitute for it. It ares toward the place where meaning may lie] (p. 20). E depois: “sua força, sua felicidade, está em seu alcance até o inefável” (p. 21). A violência da linguagem consiste em seu esforço para capturar o inefável e, daí, destruí-lo, se apossando do que deve permanecer elusivo para que a linguagem opere como uma coisa viva.

A pergunta das crianças é cruel não pela certeza de que elas mataram o pássaro, mas sim porque o uso da linguagem para forçar a escolha da mulher cega é, em si, um apossamento da linguagem, cuja força é extraída da destruição conjurada do pássaro. O discurso de ódio que a criança realiza busca capturar a mulher cega no momento da humilhação, mas também transfere a violência feita ao pássaro para a mulher, uma transferência que pertence à temporalidade particular da ameaça. De certo modo, a ameaça começa a realizar o que ela ameaça realizar; mas, sem realizá-lo completamente, busca estabelecer, através da linguagem, a certeza desse futuro em que será realizado.

Embora a ameaça não seja exatamente o ato que prenuncia, ainda é um ato, um ato de fala, um que não apenas anuncia o ato que virá, mas que registra uma certa força na linguagem, uma força que tanto pressagia quanto inaugura uma força subsequente. Enquanto a ameaça tende a produzir uma expectativa, a ameaça de violência destrói a própria possibilidade de expectativa: inicia uma temporalidade na qual se espera a destruição da expectativa e que, portanto, não pode esperar por ela, de modo algum.

Considerando que a ameaça prefigura o ato, seria um erro [10] concluir que, enquanto a ameaça ocorre apenas na linguagem, o ato ameaçado ocorre em uma instância material totalmente além da linguagem, entre e permeando os corpos. Está implícito na noção de uma ameaça que aquilo que é dito na linguagem pode prefigurar aquilo que o corpo pode fazer. Mas essa visão falha ao levar em consideração que *falar é em si um ato corporal*.

No livro de Shoshana Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*¹⁰ [*O ato de fala literário: Don Juan com J. L. Austin, ou a sedução em duas línguas*], ela nos lembra que a relação entre fala e corpo é escandalosa, “uma relação que consiste simultaneamente em incongruência e inseparabilidade [...] o escândalo consiste no fato de que o ato não pode saber o que está fazendo” (p. 96). Assim, Felman sugere que o ato de fala, como o ato de um corpo falante, é sempre até certo ponto desconhecido sobre o que realiza, que sempre diz algo que não tem intenção, e isso não é o emblema de um domínio ou controle que às vezes pretende ser. Ela chama atenção para o modo através do qual o corpo significa de maneiras que não são redutíveis ao que tal corpo “diz”. Nesse sentido, o falante é “cego” da mesma maneira que, para Morrison, a experiente mulher escritora é “cega”: o proferimento performa significados que não são precisamente os estabelecidos ou, certamente,

¹⁰ Shoshana Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, trad. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1983). Este texto é publicado originalmente como *Le Scandale du corps parlant* (Éditions du Seuil, 1980).

capazes de estabelecerem-se por completo. Enquanto Morrison chama atenção para o “instrumento através do qual [asserções] são feitas”, Felman identifica esse instrumento como o corpo do qual a fala é proferida. O corpo se torna um signo do desconhecimento, precisamente porque suas ações nunca são conscientemente dirigidas ou volitivas por completo. Para Felman, o que permanece inconsciente em uma ação corporal como a fala, pode ser interpretado como o “instrumento” por meio do qual a afirmação é feita. Similarmente, esse corpo desconhecido marca o limite da intencionalidade no ato de fala. O ato de fala diz mais, ou diz de modo diferente, do que aquilo que pretendia dizer.

Para Felman, entretanto, isso não significa que fala e corpo são radicalmente separáveis, apenas a ideia de um ato de fala completamente intencional é perpetuamente subvertida pela da fala que subverte a intencionalidade. Felman escreve, “Se o problema do ato humano consiste na relação entre linguagem e o corpo, é porque o ato é concebido – pela análise performativa bem como pela psicanálise – como [11] o que problematiza ao mesmo tempo a separação e oposição entre os dois. O ato, uma enigmática e problemática produção do *corpo falante*, destrói desde seu início a dicotomia metafísica entre o domínio do ‘mental’ e o domínio do ‘físico’, quebra a oposição entre o corpo e espírito, entre a matéria e a linguagem”¹¹.

Para Felman, todavia, tal quebra da oposição entre matéria e linguagem não implica uma simples unidade desses termos. Eles continuam incongruentemente interrelacionados. Na fala, o ato que o corpo está realizando nunca é totalmente entendido; o corpo é o ponto cego da fala, que age além do que é dito, mas que também age dentro e através do que é dito. Que o ato de fala é um ato corporal, significa que o ato é dobrado no momento da fala: há o que é dito, e logo há um tipo de dizer em que o “instrumento” corpóreo do proferimento se realiza.

Portanto, pode-se fazer uma declaração que, apenas com base em uma análise gramatical, não aparente ser uma ameaça. Mas a ameaça emerge precisamente através do ato que o corpo realiza no falar do ato. Ou, a ameaça emerge como o efeito aparente de um ato performativo, apenas para ser tornada inofensiva através do comportamento corporal do ato (qualquer teoria da atuação sabe disso). A ameaça prefigura ou, de fato, promete um ato corporal, e ainda assim ela já é um ato corporal, estabelecendo em seu próprio gesto os contornos do ato que está por vir. O ato da ameaça e o ato ameaçado são, com certeza, distintos, mas eles estão relacionados como um quiasmo. Todavia, não idênticos, ambos são atos corporais: o primeiro ato, a ameaça, apenas faz sentido nos termos do ato que prefigura. A ameaça inicia um horizonte temporal dentro do qual o

¹¹ Shoshana Felman, *The Literary Speech Act*, p. 94. Felman oferece uma leitura maravilhosa do humor e ironia de Austin, mostrando como o problema reiterado da “falha” do performativo revela como o performativo é sempre assediado por uma falha que não pode explicar. O performativo atua de forma que nenhuma convenção controla por completo, que nenhuma intenção consciente pode determinar totalmente. Essa dimensão inconsciente de cada ato aparece no texto de Austin como a tragicomédia da falha do performativo. Em um momento, ela cita Lacan: “O fracasso (a falha) pode ser definido como o que é sexual em todo ato humano” (p. 110).

objetivo organizador é o ato que está ameaçado; a ameaça inicia a ação em que o cumprimento do ato ameaçado deve ser alcançado. E ainda, uma ameaça pode descarrilhar, ser desarmada, pode falhar em entregar o ato que ameaça. A ameaça estabelece a iminente certeza de outra, ação subsequente, mas a declaração, por si só, não pode produzir esse ato subsequente como um de seus efeitos necessários. Essa falha em cumprir a ameaça não questiona o status do ato de fala como uma ameaça – ela apenas questiona sua eficácia. Contudo, a presunção que fortalece a ameaça [12] é a de que o ato de fala, que é a ameaça, virá a materializar por completo esse ato ameaçado pela fala. Tal fala é, no entanto, vulnerável à falha, e é essa vulnerabilidade que deve ser explorada para se opor à ameaça.

Para a ameaça funcionar, ela requer certos tipos de circunstâncias, e requer um foro de poder pela qual seus efeitos performativos possam ser materializados. A teleologia da ação conjurada pela ameaça é disruptiva por vários tipos de infelicidades. Ainda assim, a fantasia da ação soberana que estrutura a ameaça é a de que um certo tipo de dizer é, ao mesmo tempo, a realização do ato referido nesse dizer; este seria, na visão de Austin, um performativo ilocucionário, um que imediatamente faz o que diz. A ameaça pode muito bem solicitar uma resposta, que entretanto, nunca antecipou, perdendo seu próprio senso soberano de expectativa diante da resistência que inadvertidamente ajudou a produzir. Em vez de obliterar a possibilidade de resposta, paralisando o endereçado com o medo, a ameaça pode muito bem ser combatida por um tipo diferente de ato performativo, um que explore a ação redobrada da ameaça (que é intencionalmente e não intencionalmente realizada em qualquer falar), para virar uma parte desse falar contra o outro, confundindo o poder performativo da ameaça.

Devido à ameaça ser um ato de fala que é ao mesmo tempo um ato corporal, ela já está, em parte, fora de seu próprio controle. Morrison mostra este ponto: a mulher cega retorna a ameaça implícita entregue pelas crianças, referindo-se às “mãos” daquele que segura o pássaro, para expor o corpo daquele que fala, para se opor ao ato com um ato que expõe o que é o mais desconhecido àqueles que entregam a ameaça, iluminando a cegueira que motiva seu ato de fala, a questão sobre o que eles vão fazer, em um sentido corporal, dado o que eles já fizeram corporalmente, ao falar como falaram.

A noção de que feridas da fala parecem fiar-se nessa inseparável e incongruente relação entre corpo e fala, mas também, conseqüentemente, entre fala e seus efeitos. Se o falante endereça o corpo dele ou dela para aquele endereçado, então isso não é somente corpo do falante que entra em jogo: é o corpo do endereçado também. Está aquele falando apenas falando, ou está aquele falando a conduzir o corpo dela ou dele em direção ao outro, expondo o corpo do outro como [13] vulnerável ao endereçar. Como um “instrumento” de uma violência retórica, o corpo do falante excede as palavras que são faladas, expondo o corpo endereçado como não mais (e jamais) em seu próprio controle.

Ligações inesperadas

A fim de deliberar sobre o que é uma ameaça ou, de fato, o que é uma palavra que fere, uma simples inspeção das palavras não será suficiente. Podemos pensar que uma elaboração das condições institucionais de proferimento é necessária para identificar a probabilidade de que certos tipos de palavras ferirão sob tais circunstâncias. Mas as circunstâncias sozinhas não fazem as palavras ferirem. Ou podemos ser compelidos a alegar que qualquer palavra pode ser uma palavra que fere, que depende de seu emprego, e que o emprego das palavras não é redutível às circunstâncias de seu proferimento. Esta última faz sentido, mas uma tal visão não pode nos dizer por que certas palavras ferem da maneira que fazem, ou por que é mais difícil separar determinadas palavras do seu poder de ferir.

De fato, esforços recentes para estabelecer o incontestável poder de ferir de determinadas palavras parecem atolar na questão de quem faz a interpretação do que tais palavras significam e o que elas realizam. Os últimos regulamentos que regem a autodefinição lésbica e gay nas forças armadas, assim como as recentes controvérsias acerca do rap, sugerem que não há um consenso claro sobre se há uma clara ligação entre as palavras que são proferidas e o seu poder putativo de ferir¹². Por um lado, argumentar que o efeito ofensivo de tais palavras é totalmente contextual, e que a mudança de contexto pode exacerbar ou minimizar essa ofensiva, ainda não é um relato do poder que tais palavras supostamente exercem. Por outro lado, afirmar que alguns proferimentos são sempre ofensivos, independentemente do contexto, que carregam seus contextos de maneiras muito difíceis de se perderem, ainda não é oferecer uma maneira para se entender como o contexto é invocado e reencenado no momento do proferimento.

Nenhuma dessas visões pode dar conta da reencenação e ressignificação do proferimento ofensivo, empregos do poder linguístico que buscam de uma vez só expor e combater a prática ofensiva da fala. Virei a considerar tais pontos mais detidamente nos capítulos seguintes, ainda assim, considere por um [14] momento com que frequência tais termos estão sujeitos à ressignificação. Tal redobramento do discurso lesivo ocorre não somente no rap e em várias formas de paródia e sátira, mas também na crítica política e social de tal discurso, onde “mencionar”¹³ aqueles mesmos termos é

¹² Para uma análise cultural minuciosa do rap que problematiza sua relação com a violência, ver: *Tricia Rose, Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, (Hanover, NH: New England Universities Press, 1994). Para um aguçado relato de como a censura do rap é um esforço para regular e destruir a memória cultural, ver George Lipsitz, “Censorship of Commercial Culture: Silencing Social Memory and Suppressing Social Theory”. Esse artigo foi apresentado na Getty Center Conference sobre “Censorship and Silencing” em Los Angeles, dezembro de 1995.

¹³ Gottlob Frege defendeu a distinção entre o uso e a menção de certos termos, sugerindo que é possível se referir a um termo, ou seja, mencioná-lo, sem precisamente usá-lo. Essa distinção não se sustenta muito com o discurso de ódio, pois os exemplos em que é “mencionado” continuam a ser um tipo de uso. Ver “On Sense and Reference” in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, eds., Peter Geach and Max Black, tr. Max Black, (Oxford: Oxford University Press, 1952) [ed. bras.: FREGGE, Gottlob.

crucial para os argumentos em questão, e até mesmo nos argumentos legais que fazem o apelo à censura, em que a retórica que é deplorada é invariavelmente proliferada no contexto do discurso legal. Paradoxalmente, os argumentos jurídicos e políticos explícitos que buscam amarrar tal discurso tornaram-se citacionais, rompendo com os contextos anteriores ao seu proferimento e adquirindo novos contextos para os quais não se destinava. O discurso crítico e legal sobre o discurso de ódio é em si a reencenação da realização do discurso de ódio. O discurso atual rompe com os anteriores, mas não em qualquer sentido absoluto. Pelo contrário, o contexto atual e sua aparente “ruptura” com o passado apenas são legíveis nos termos das formas passadas que rompem. O contexto atual, no entanto, elabora um novo contexto para tal discurso, um contexto futuro, ainda não delineável e, portanto, que ainda não é precisamente um contexto.

Os argumentos a favor de uma contra-apropriação ou reencenação da fala ofensiva são claramente corroídos pela posição de que o efeito ofensivo do ato de fala está *necessariamente* ligado ao ato de fala, ao seu contexto originário ou duradouro ou, de fato, às suas intenções animadoras ou empregos originais. A reavaliação de termos como “*queer*” sugere que a fala pode ser “devolvida” ao seu orador de uma forma diferente, que pode ser citada contra seus propósitos originários, e realizar uma inversão de efeitos. Mais genericamente, isso sugere então que o poder mutável de tais termos marca um tipo de performatividade discursiva que não é uma série discreta de atos de fala, mas uma cadeia ritualística de ressignificações cuja origem e fim permanecem não fixados e infixáveis. Nesse sentido, um “ato” não é um acontecimento momentâneo, mas um certo nexo de horizontes temporais, a condensação de uma iterabilidade que excede o momento em que ele ocorre. A possibilidade para um ato de fala ressignificar um contexto anterior depende, em parte, da lacuna entre o contexto originário ou da intenção pela qual um proferimento é animado e os efeitos que ele produz. Por exemplo, para a ameaça ter um futuro que nunca pretendeu, para que ela seja devolvida a quem ameaçou de uma forma diferente, e desarmada através desse [15] retorno, os significados que o ato de fala adquire e os efeitos que realiza devem exceder aqueles pelos quais foi pretendido, e os contextos que assume não devem ser exatamente os mesmos em que se origina se uma tal origem pode ser encontrada.

Aqueles que buscam fixar com precisão a ligação entre certos atos de fala e seus efeitos danosos certamente lamentarão a temporalidade aberta do ato de fala. Que nenhum ato de fala *tenha* que realizar, como efeito seu, danos significa que nenhuma simples elaboração dos atos de fala fornecerá um padrão através do qual os danos da fala possam ser efetivamente adjudicados. No entanto, tal afrouxamento da ligação entre ato e ferida abre a possibilidade de um contradiscurso, uma espécie de resposta astuciosa [*talking back*], que seria foracluído pelo estreitamento dessa ligação. Assim, a lacuna que separa o ato de fala dos seus efeitos futuros tem suas implicações

“Sobre o sentido e a referência” (1892). In: ALCOFORADO, Paulo (org. e trad.). *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1978].

auspiciosas: inicia uma teoria da agência linguística que fornece uma alternativa à busca incessante por um remédio legal. O intervalo entre instâncias do proferimento não apenas torna possível a repetição e ressignificação do proferimento, mas mostra como palavras podem, com o tempo, se desprender do seu poder de ferir e recontextualizar de modos mais afirmativos. Espero deixar claro que por afirmativo quero dizer “abrir a possibilidade de agência”, na qual agência não é a restauração de uma autonomia soberana na fala, uma replicação de noções convencionais de maestria.

As principais preocupações de *Excitable Speech* [*Fala descontrolada*] são retóricas e políticas. Na lei, proferimentos “exaltados” [*“Excitable” utterances*] são aqueles feitos sob coação, geralmente confissões que não podem ser usadas em tribunal porque não refletem o estado mental equilibrado de quem profere. Minha presunção é de que a fala está sempre fora de nosso controle. Em uma formulação que antecipa a leitura de Felman sobre o ato de fala, Austin escreve que “ações em geral, não todas, são passíveis, por exemplo, de serem executadas com dificuldade, ou por acidente, ou devido a este ou àquele tipo de engano, ou mesmo sem intenção” (p. 21). Austin aproveita a ocasião para desvincular, em alguns casos, o ato de fala do sujeito: “em muitos desses casos não cabe dizer simplesmente que tal ato foi realizado ou, mesmo, que alguém o praticou” (p. 21). Desvincular do ato de fala o sujeito soberano funda uma noção alternativa de agência e, por fim, de responsabilidade, que mais plenamente reconhece a maneira na [16] qual o sujeito é constituído na linguagem, como o que ela cria também é o que provém de outros lugares. Enquanto alguns críticos confundem a crítica da soberania com a demolição da agência, proponho que a agência começa onde a soberania decai. Quem age (que não é o ou a mesma que o sujeito soberano) age precisamente ao passo em que ele ou ela é constituída como um ator, e, daí, operando dentro de um campo linguístico de restrições possibilitadas desde o início.

O conceito de soberano emerge no discurso de ódio de vários modos. Imagina-se que quem articula o discurso de ódio tenha um poder soberano para fazer o que ele ou ela diz, no momento em que é dito. De modo similar, o “discurso” do Estado toma frequentemente uma forma soberana, pelo qual o dizer das declarações são, muitas das vezes, literalmente, “atos” de lei. Contudo, o esforço para localizar tais instâncias da fala trouxe dificuldades para Austin, e o levou a conceber uma série de ressalvas e novas distinções para levar em conta a complexidade do terreno performativo. Nem todos proferimentos que possuem a forma do performativo, sejam eles ilocucionários ou perlocucionários, efetivamente funcionam. Esse discernimento tem consequências importantes para a consideração da eficácia putativa do discurso de ódio.

Retoricamente, a afirmação de que alguma fala não apenas comunica ódio, mas constitui um ato danoso, presume não apenas que essa linguagem atua, mas que ela atua *sobre* seu endereçado de um modo danoso. Essas são duas importantes e diferentes alegações, e nem todos os atos de fala são tipos de atos que atuam sobre outros com tal força. Por exemplo, posso muito bem proferir um ato de fala, um que é ilocucionário no

sentido de Austin. Quando digo, “Eu te condeno”, se não estou em uma posição para ter minhas palavras consideradas como vinculantes, certamente eu posso ter proferido um ato de fala, mas um ato que é, no sentido de Austin, infeliz ou lamentável: você escapa ileso. Logo, muitos desses atos de fala são “conduta” em um sentido restrito, mas nem todos possuem o poder para produzir os efeitos ou iniciar uma série de consequências; na verdade, vários deles são bem cômicos a este respeito, e pode-se ler o tratado de Austin, *How to Do Things with Words* [*Como fazer coisas com palavras*], como um divertido catálogo de tais performativos fracassados.

Um ato de fala pode ser um ato sem necessariamente ser um ato eficaz. Se eu profiro um performativo fracassado, isto é, dou um comando e ninguém [17] ouve ou obedece, faço um juramento, mas não há ninguém a quem ou diante de quem o juramento possa ser feito, mesmo assim, eu continuo a realizar um ato, mas um sem nenhum ou com pouco efeito (ou, ao menos, não com o efeito que é figurado pelo ato). Um performativo feliz é aquele em que eu não somente realizo o ato, mas um em que uma série de efeitos se seguem a partir do fato de que realizei tal ato. Para agir linguisticamente não é necessário produzir efeitos e, nesse sentido, um ato de fala nem sempre é uma ação eficaz. Então, dizer que há um equívoco entre fala e ação não é necessariamente dizer que a fala atua eficazmente.

Austin oferece uma tipologia provisória para tipos de locuções que são performativas. O ato ilocucionário é aquele em que ao dizer alguma coisa, alguém está ao mesmo tempo fazendo alguma coisa; o juiz que diz “eu sentencio você” não declara a intenção de fazer algo ou descrever o que ele está fazendo: o seu próprio dizer é um tipo de fazer. Atos de fala ilocucionários produzem efeitos. Austin nos conta que eles são suportados por convenções linguísticas e sociais. Por outro lado, atos perlocucionários são aqueles proferimentos que iniciam uma série de consequências: em um ato de fala perlocucionário, “dizer algo produzirá certas consequências”, mas o dizer e as consequências produzidas são temporalmente distintas; essas consequências não são as mesmas do ato de fala, mas são, antes “o que provocamos ou alcançamos dizendo algo” (p. 109). Enquanto os atos ilocucionários procedem por meio de convenções (p. 107), atos perlocucionários procedem por meio de consequências. Implícita nessa distinção está a noção de que atos de fala ilocucionários produzem efeitos sem nenhum lapso de tempo, que o próprio dizer é o fazer, e que eles são simultaneamente um e outro.

Austin nota também que algumas das consequências de uma perlocução podem não ser intencionais, e o exemplo que ele oferece é um insulto não intencional, localizando assim a ferida verbal dentro da órbita da perlocução. Austin sugere, pois, que essa ferida não é inerente às convenções que um determinado ato de fala invoca, mas às consequências específicas que um ato de fala produz.

A produção de Austin tem sido citada por estudiosos do direito e filósofos (Catharine MacKinnon, Rae Langton e dentre outros¹⁴) a fim de argumentar que as representações pornográficas são performativas, ou seja, [18] que elas não declaram um ponto de vista ou relato sobre uma realidade, mas constituem um certo tipo de conduta. Esses *scholars* afirmam ainda que a conduta “silencia” aqueles que são retratados de forma subordinada nas representações pornográficas.

Esses argumentos serão considerados nos capítulos subsequentes, mas para fins introdutórios, é importante notar que essa pornografia é construída como um tipo de discurso de ódio, e que sua força performativa é descrita como ilocucionária. É notável que o argumento de MacKinnon contra a pornografia passou de uma dependência conceitual a um modelo perlocucionário para um que é ilocucionário¹⁵. No trabalho de Mari Matsuda, discurso de ódio é entendido não somente por *atuar sobre* seu ouvinte (uma cena perlocucionária), mas por contribuir para a constituição social daquele que é endereçado (e conseqüentemente, por tornar-se parte de um processo de interpelação social).¹⁶ O ouvinte é entendido como ocupante de uma posição social, ou que se tornou sinônimo dessa posição, e as próprias posições sociais são entendidas como situadas em uma relação estática e hierárquica entre elas. Em virtude da posição social que ele ou ela ocupam, o ouvinte é ferido como consequência desse proferimento. O proferimento intima o sujeito a reocupar uma posição social subordinada. De acordo com essa visão, tal fala reinvoça e reinscreve uma relação estrutural de dominação, e constitui a ocasião linguística para a reconstituição dessa dominação estrutural. Embora às vezes essa visão sobre o discurso de ódio enumere um conjunto de consequências que tal discurso produz (uma visão perlocucionária da questão), há outras formulações dessa posição na qual a força do performativo é assegurada por vias convencionais (um modelo ilocucionário). Na formulação de Mari Matsuda, por exemplo, o discurso não meramente *reflete* uma relação de dominação social; o discurso *decreta* dominação, tornando-se o veículo através do qual essa estrutura social é reestabelecida. De acordo com esse modelo ilocucionário, o discurso de ódio *constitui* seu endereçado no momento do proferimento; não descreve uma ferida ou produz uma como consequência; é no próprio falar de tal discurso que ocorre a realização da ferida em si, onde a ferida é entendida como subordinação social.¹⁷

¹⁴ Ver Catharine MacKinnon, *Only words*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993) e Rae Langton, “Speech Acts and Unspeakable Acts”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22: no. 4 (Fali, 1993), p. 293-330.

¹⁵ Catharine MacKinnon, *Only words*, p. 21.

¹⁶ Ver a introdução de Matsuda para *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, eds. Mari Matsuda, Richard Delgado, Charles Lawrence III, and Kimberlè Crenshaw, (Boulder: Westview Press, 1993).

¹⁷ Ver os argumentos colocados por Patricia Williams sobre o poder construtivista dos atos de fala racistas em *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), p. 236.

O que o discurso de ódio faz é constituir o sujeito em uma posição subordinada. Mas o que dá ao discurso de ódio o poder de constituir o [19] sujeito com tal eficácia? O discurso de ódio é tão feliz quanto parece nesse relato, ou há linhas de falha que tornam seu poder constituinte menos feliz do que a descrição acima sugere?

Eu gostaria de questionar por um momento a presunção de que o discurso de ódio sempre funciona, não para minimizar a dor que é sofrida como consequência do discurso de ódio, mas para deixar em aberto a possibilidade de sua falha ser a condição para uma resposta crítica. Se o relato da ferida do discurso de ódio impede [*forecloses*] a possibilidade de uma resposta crítica à essa ferida, o relato confirma os efeitos totalizantes de tal ferida. Tais argumentos são quase sempre úteis em contextos legais, mas são contraproducentes para o pensar de formas de agência e resistência não centradas no Estado.

Mesmo que o discurso de ódio funcione para constituir um sujeito por meios discursivos, essa constituição é necessariamente definitiva e eficaz? Está aí a possibilidade de romper e subverter os efeitos produzidos por tal discurso, uma falha exposta que leva à reversão desses processos de constituição discursiva? Que tipo de poder é *atribuído* ao discurso de tal modo que ele seja figurado como detentor do poder de constituir o sujeito com tanto sucesso?

O argumento de Matsuda presume que uma estrutura social é enunciada no momento do proferimento odioso; o discurso de ódio reinvoca a posição de dominação e a reconsolida no instante do proferimento. Como a rearticulação linguística da dominação social, o discurso de ódio torna-se, para Matsuda, um lugar para a reprodução mecânica e previsível do poder. De certo modo, a questão sobre o colapso mecânico ou a “falha” [*misfire*] e a imprevisibilidade da fala é precisamente o que Austin repetida vezes enfatiza quando ele se concentra nos modos diversos pelos quais um ato de fala pode dar errado. Em geral, há razões para questionar se uma noção estática de “estrutura social” é reduplicada no discurso de ódio, ou se tais estruturas sofrem uma desestruturação ao serem reiteradas, repetidas e rearticuladas. Poderia o ato de fala do discurso de ódio ser entendido como menos eficaz, mais inclinado à inovação e subversão, se levássemos em conta a vida temporal da “estrutura” que é dita ao enunciar? Se tal estrutura é dependente de sua enunciação para sua continuidade, então é no lugar da enunciação que se deve pôr a questão de sua continuidade. Pode [20] haver uma enunciação que interrompe essa estrutura, ou uma que subverta essa estrutura através de sua repetição na fala? Como uma inovação, o discurso de ódio é um ato que recorda atos anteriores, requerindo uma repetição futura para firmar-se. Existe uma repetição que possa separar o ato de fala das convenções que o suportam, de modo que sua repetição confunda ao invés de consolidar sua eficácia danosa?

Cenas de proferimento

Seria um erro pensar que resolver os problemas teóricos do ato de fala oferecerá um conjunto de soluções esclarecedoras para essa contemporânea operação política do ato de fala. A relação entre teoria e política tende a funcionar de outro modo. Posições teóricas são sempre apropriadas e implantadas em contextos políticos que expõe algo do valor estratégico de tais teorias. Uma revisão superficial das instâncias políticas nas quais os atos de fala aparecem mostra que há uma discordância significativa sobre quais atos de fala, se houverem, devem ser vistos como uma conduta ao invés de “discurso” em um sentido legal. Argumentos abrangentemente considerados a favor do colapso da distinção discurso/conduta tendem a fortalecer o caso das regulamentações do Estado e a suspender a referência à Primeira Emenda [à *Constituição dos Estados Unidos*]. Argumentos que insistem que atos de fala são discursos e não conduta, por outro lado, tendem a funcionar a favor da suspensão da intervenção estatal. No Capítulo Um, “Burning Acts” [“Atos Ardentes”], observo que um voto majoritário [*majority opinion*] da Suprema Corte no caso *R.A.V. versus St. Paul* derrubou um decreto local que teria interpretado a queima de uma cruz na frente da casa de uma família negra como “palavras de luta”, e questionou se esse tipo de “discurso” simplesmente “comunica uma mensagem” e expressa um “ponto de vista” – mesmo que esse “ponto de vista” também fora considerado “repreensível”.¹⁸ A Corte claramente descartou um argumento legal mais recente de que a cruz em chamas é tanto um discurso quanto uma conduta, ou seja, a comunicação de uma mensagem de inferioridade, bem como um ato de discriminação (no sentido de que uma placa, “apenas brancos”, tanto expressa uma ideia como constitui por si só uma conduta discriminatória).

No trabalho mais recente de MacKinnon, *Only Words* [*Só palavras*], a pornografia é interpretada como discurso e conduta, de fato, como [21] “proferimento performativo”, e é entendida não somente por “atuar na” mulher de maneiras danosas (uma alegação perlocucionária), mas por constituir, através da representação, a classe da mulher como uma classe inferior (uma alegação ilocucionária). A cruz em chamas é entendida como análoga ao proferimento pornográfico na medida em que ambos representam e decretam uma ferida. Mas pode a alegação ilocucionária acerca da pornografia ser feita tão facilmente quanto se pode sobre a cruz em chamas? A teoria da representação e, certamente, a teoria da performatividade em funcionamento diferem em cada um desses casos. Argumentarei que, tomado genericamente, o texto visual da pornografia não pode “ameaçar” ou “humilhar” ou “rebaixar” da mesma maneira que a cruz em chamas pode. Sugerir que ambos os exemplos instanciam o mesmo tipo de conduta verbal não é apenas um erro de julgamento, mas também a exploração do signo de violência racial com o propósito de realçar, através de um deslize metonímico, o poder putativamente lesivo da pornografia.

¹⁸ Para uma discussão minuciosa sobre “palavras de luta” e um interessante argumento sobre a Primeira Emenda, ver Kent Greenawalt, *Fighting Words: Individual, Communities, and Liberties of Speech*, (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Temos ouvido recentemente sobre o discurso que “incita” a certos tipos de ação. A imprensa israelense dedicou muita atenção à retórica incendiária da direita em Israel e se essa retórica poderia ser responsabilizada pelo assassinato de Yitzhak Rabin. Nesses casos, como é que imaginamos que o proferimento insinuou-se na ação: como imaginamos que essa fala seja ouvida, tomada como motivação, mecanicamente ou contagiosamente induzindo o ouvinte a agir? Ativistas “pró-vida” argumentaram com sucesso legislativo limitado que termos como “aborto” que aparecem na Internet são propriamente “obscenidades”, e recentemente vi um filme de avião em que a palavra “aborto” foi “beepada” durante seu proferimento. O proferimento não é meramente entendido por ofender um conjunto de sensibilidades, mas antes por compor uma ferida, como se a palavra realizasse o ato, e a parte ferida fossem os indefesos “não-nascidos”. A atribuição de tal eficácia mágica às palavras emerge no contexto do exército norte-americano, no qual a declaração de que se é homossexual é entendida por comunicar algo da homossexualidade, que conseqüentemente, é um ato homossexual de algum tipo.

Significativamente, essa visão mágica do performativo não opera naquelas instâncias políticas em que o discurso é, por assim dizer, violentamente separado da conduta. A complacência da Corte para tratar a cruz em chamas em *R.A.V. versus St. Paul* como um “discurso” [“*speech*”] potencialmente protegido sugere que a visão não-performativa da fala pode ser estendida para defender [22] certos tipos de condutas racistas, uma defesa que manipula a distinção entre discurso e conduta com o intuito de alcançar certos objetivos políticos. Similarmente, o apelo de MacKinnon ao Estado para interpretar a pornografia como discurso performativo e, portanto, como a conduta danosa da representação, não soluciona a questão teórica sobre a relação entre representação e conduta, mas colapsa a distinção com a finalidade de amplificar o poder da intervenção estatal sobre a representação sexual gráfica.

De muitas maneiras, todavia, a extensão do próprio poder estatal vem a representar uma das maiores ameaças às operações linguísticas de políticas lésbicas e gays. São centrais a tais políticas um conjunto de “atos de fala” que podem ser, e têm sido interpretados como condutas ofensivas e, de fato, danosas: a *autorrepresentação gráfica* em uma fotografia de Mapplethorpe; a *autodeclaração explícita*, como a que ocorre na prática de sair do armário [*coming out*]; e a *educação sexual explícita*, na educação da AIDS. Nos três casos, é importante notar que representar a homossexualidade não é exatamente o mesmo que atuá-la. Quando alguém declara que é homossexual, a declaração é o ato performativo – não a homossexualidade, a menos que queiramos alegar que a homossexualidade é em si nada além de um tipo de declaração, o que seria um movimento estranho a se fazer. Da mesma forma, parece crucial e correto argumentar que representar práticas sexuais para educar sobre a AIDS é para se conter a circulação da AIDS, não para incitar certos tipos de sexualidade (a menos que entendamos a incitação ao sexo seguro como um dos fins de tal educação). De modo relacionado, quando críticas conservadoras sugerem que o *gangsta rap* é responsável pelo crime urbano e a degradação da mulher, eles interpretam a

representação não meramente como performativa, mas causal. Ao pedir a oposição pública ao *gangsta rap*, Willian Bennett e C. Delores Tucker¹⁹ não buscaram intervenção estatal contra as corporações que financiam a música, mas sim, propagaram a visão de que tais músicas (e letras) possuem efeitos perlocucionários, eles representaram a própria representação como aliciadora da violência criminal. Portanto, o colapso de discurso e conduta trabalha para localizar a “causa” da violência urbana, e talvez, como na preocupação israelense com retóricas incendiárias, para silenciar uma discussão sobre as condições institucionais mais abrangentes [23] que produzem a violência de direita. Nos Estados Unidos, a oposição contra as letras do *gansta rap* pode também operar como um desvio de uma análise mais fundamental sobre raça, pobreza e raiva, e como essas condições são graficamente registradas nos populares gêneros musicais urbanos afro-americanos.²⁰

Infelizmente, parece que algumas apropriações do argumento do discurso de ódio tendem a minimizar os efeitos da lesão racial [*racial injury*] enquanto expandem o possível campo de lesão sexual [*sexual injury*]; e no ataque conservador ao rap, argumentos feministas contra a representação lesiva [*injurious representation*] parecem ser tacitamente apropriados. Novos padrões de “decência” requerem que certas condições urbanas de violência não sejam representadas. Ao mesmo tempo, lesões sexuais à mulher devem ser entendidas através de tropos raciais: a dignidade da mulher é entendida por estar sob ataque, não pelo enfraquecimento do direito à liberdade reprodutiva e a perda generalizada de assistência pública, mas principalmente, pelo homem afro-americano que canta.

Há perspectivas que subscrevem o modelo eficaz do performativo tanto em suas formas ilocucionárias quanto perlocucionárias que são feministas e antifeministas, racistas e antirracistas, homofóbicas e anti-homofóbicas. Logo, não há uma maneira simples para correlacionar os pontos de vista sobre a eficácia do ato de fala com visões políticas em geral ou, mais especificamente, com uma visão sobre a jurisdição adequada da Primeira Emenda. Contudo, parece nítido que precedentes legais para a restrição da “fala”, amplamente interpretados, são apoiados pelo uso do modelo ilocucionário de discurso de ódio. No entanto, quanto mais firme é a ligação feita entre discurso e conduta, e quanto mais completamente ocluída é a distinção entre atos felizes e infelizes, mais forte são as razões para afirmar que a fala não só produz a ferida como uma de suas consequências, mas constitui uma ferida em si, tornando-se então uma forma inequívoca de conduta. O colapso da fala em conduta, e a oclusão concomitante da lacuna entre eles tende a apoiar o caso de intervenção estatal, pois, se a “fala” em qualquer um dos casos acima pode ser totalmente subsumida sob conduta, então a Primeira Emenda é totalmente contornada. Insistir na lacuna entre discurso e conduta, no entanto, é dar apoio ao papel de formas não-jurídicas de oposição, maneiras de

¹⁹ Op-Ed, *New York Times*, June 2, 1995.

²⁰ Ver George Lipsitz, “Censorship of Commercial Culture”.

remarcar [*retagging*] e ressignificar a fala em contextos que excedem aqueles determinados pelas cortes. Estratégias elaboradas por parte dos movimentos progressistas [24] jurídicos e sociais correm o risco de retornarem contra esses mesmos movimentos em virtude de estenderem o poder estatal, especificamente o poder legal, sobre os impasses em questão. Seja ampliando o escopo da obscenidade ou buscando a implementação da doutrina das palavras de luta (malsucedida até agora) ou quer seja estendendo a lei antidiscriminação para incluir a fala como conduta discriminatória, tais estratégias tendem a aprimorar a regulação estatal sobre os impasses em questão, potencialmente capacitando o Estado a invocar tais precedentes contra os próprios movimentos sociais que empurraram para sua aceitação como doutrina legal.

Atos de fala como interpelação

Se o discurso de ódio atua de modo ilocucionário, ferindo no e através do momento da fala, e constituindo o sujeito através dessa ferida, então o discurso de ódio exerce uma função interpelativa.²¹ Inicialmente, parece que a noção austiniana de um proferimento ilocucionário é incompatível com uma noção althusseriana de interpelação. Para Austin, o sujeito que fala precede a fala em questão. Para Althusser, o ato de fala que traz o sujeito para a existência linguística precede o sujeito em questão. De fato, a interpelação que precede e forma o sujeito em Althusser parece constituir a condição prévia daqueles atos de fala centrados no sujeito que permeiam o domínio de análise de Austin. No entanto, Austin esclarece que ele não pensa que o funcionamento do performativo sempre depende da intenção do falante. Ele refuta formas de psicologismo que exigiriam que “atos internos fictícios” (p. 10) acompanhassem a promessa, um dos primeiros atos de fala que ele considera, a fim de validar esse ato. Por mais que uma boa intenção possa muito bem fazer uma promessa feliz, a intenção de não realizar os atos não priva o ato de fala de seu status como uma promessa; a promessa ainda é realizada (p. 11). A força do ato de fala é separável de seu significado, e a força ilocucionária é garantida através da convenção.²² Assim como, para Austin, a

²¹ Para um relato mais completo sobre a teoria da Interpelação de Althusser, ver meu *Conscience Doth Make Subjects of Us All* que apareceu primeiro na *Yale French Studies*, #88, (Winter, 1995), p. 6-26, e reimpresso em minha *The Psychic Life of Power*. [ed. bras.: *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.]

²² Para uma excelente visão geral dos debates atuais sobre o status da convenção linguística, ver *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory*, ed. Mette Hjort, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992). Em específico, ver *The Temporality of Convention: Convention Theory and Romanticism* de Claudia Brodsky Lacour nesse volume. Central para quase todas as discussões analíticas pós-austinianas da convenção: David K. Lewis' *Convention: A Philosophical Study*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986). Stanley Cavell apresenta um caso convincente para estender a visão de Austin da linguagem em uma direção wittgensteiniana, expandindo implicitamente a noção de “convenção” em uma concepção mais ampla da linguagem ordinária. Ele também defende Austin contra aqueles que opõem a visão de Austin da linguagem à linguagem literária. Ver Cavell, “What Did Derrida Want of Austin?” in *Philosophical Passages: The Bucknell Lectures in Literary Theory* (Cambridge, UK: Basil Blackwell, 1995), p. 42-65. ver também uma discussão semelhante de Cavell em “Counter-Philosophy and the Pawn of Voice” in *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), p. 53-128.

convenção que governa a instituição fazedora de promessas é verbalmente honrada mesmo no caso de uma promessa que ninguém pretende cumprir, para Althusser, alguém é inserido no “ritual” da ideologia independentemente de haver uma crença anterior e autenticante nessa ideologia.

A perspectiva de Austin de que o ato de fala ilocucionário é condicionado por suas convenções, isto é, a sua dimensão “ritual” ou “cerimonial”, encontra sua contraparte na insistência de Althusser de que a ideologia tem uma forma “ritual”, e esse ritual constitui “a existência material de um aparato ideológico” (p. 168). O ritual é material na medida em que é produtivo, ou seja, produz a crença que parece estar por “de trás” dele. Assim, quando Althusser vem a explicar a dimensão ritual da ideologia, ele escandalosamente invoca Pascal acerca da crença religiosa: “Pascal diz mais ou menos: ‘Ajoelhe-se, mova seus lábios em oração, e você vai acreditar.’” O gesto oco torna-se preenchido no tempo, e a ideiação é produzida no curso dessa repetição ritualizada da convenção. Para Althusser, “ideias” não *precedem* tais ações, mas têm sua “existência [...] inscrita nas ações de práticas governadas por rituais...” (p. 170). Na célebre cena de interpelação que Althusser oferece, o policial salda o transeunte com um “ei você aí” e aquele que se reconhece e volve-se ao agente (quase todas pessoas) para responder ao chamado não é, estritamente falando, preexistente ao chamado. A cena de Althusser é fabulosa, mas o que poderia significar? O transeunte volve-se precisamente para adquirir uma certa identidade que é, por assim dizer, comprada com o preço da culpa. O ato de reconhecimento torna-se um ato de constituição: o endereçar anima o sujeito à existência.

Nem a promessa austiniana nem a oração althusseriana exigem um estado mental preexistente para “atuar” da maneira que fazem. Mas onde Austin assume um sujeito que fala, Althusser, na cena em que o policial chama o pedestre, postula uma voz que traz esse sujeito ao ser. O sujeito austiniano fala *convencionalmente*, isto é, ele fala em uma voz que nunca é totalmente singular. Esse sujeito invoca uma fórmula (que não é exatamente a mesma de seguir uma regra), e isso pode ser feito sem ou com pouca reflexão acerca do caráter convencional do que está sendo dito. A dimensão ritual da convenção implica que o momento do proferimento é informado através dos momentos anteriores e, de fato, futuros que são ocluídos pelo próprio momento. Quem fala quando a convenção fala? Em que tempo a convenção fala? Em certo sentido, ela é um conjunto herdado de vozes, um eco de outros que falam como o “eu”.²³

Para fazer a ponte entre as visões austiniana e althusseriana seria necessário [26] oferecer um relato de como o sujeito constituído através do endereço do Outro torna-se então um sujeito capaz de endereçar a outros. Nesse caso, o sujeito não é nem

²³ Esse traço da iteração austiniana leva Soshana Felman a comparar o trabalho de Austin com o de Lacan. Ver Felman, *The Literary Speech Act*, Chapter IV. Também acerca dessa indiferença da convenção linguística ao “eu” que ela permite, ver a discussão de Felman sobre Emile Benveniste, p. 13-22.

um agente soberano com uma relação puramente instrumental com a linguagem, nem um mero efeito cuja agência é pura cumplicidade com operações de poder precedentes. A vulnerabilidade ao Outro constituída por esse endereço prévio nunca é superada na suposição da agência (uma razão pela qual “agência” não é o mesmo que “maestria”).

O argumento de que o discurso de ódio é ilocucionário, que ele produz o sujeito em uma posição de subordinação, aproxima a visão de que o sujeito é interpelado por uma voz anterior, que assume uma forma ritual. No discurso de ódio, o ritual em questão parece ser esse de subordinação. De fato, um dos mais fortes argumentos em favor da regulação estatal do discurso de ódio é o de que certos tipos de proferimentos, quando entregues por aqueles em posição de poder contra aqueles já subordinados tem o efeito de ressubordinação daqueles a quem tais proferimentos são endereçados.

Para tal visão tornar-se persuasiva, é necessário distinguir entre tipos de ferida que são socialmente contingentes e evitáveis, e tipos de subordinação que são, por assim dizer, a condição constitutiva do sujeito. Essa distinção é difícil de fazer, mas não impossível, porque parece que o primeiro tipo de discurso explora a possibilidade precedente do último. O discurso de ódio expõe uma vulnerabilidade primeira à linguagem, que temos em virtude de sermos tipos de seres interpelados, dependentes do endereçar do Outro para ser. Quem vem a “ser” através da dependência do Outro – uma postulação hegeliana e, certamente, freudiana – deve ser reformulado em termos linguísticos na medida em que os termos pelos quais o reconhecimento é regulado, alocado, e recusado façam parte de amplos rituais sociais de interpelação. Não há maneira de se proteger contra a vulnerabilidade e suscetibilidade primárias frente ao chamado de reconhecimento que solicita a existência, frente a essa dependência primária em uma língua que nunca fizemos a fim de adquirir um status ontológico provisório. Assim, às vezes nos agarramos aos termos que nos doem porque, ao menos, eles nos oferecem alguma forma de existência social e discursiva²⁴. O endereço que inaugura a possibilidade da agência, no mesmo golpe, interdita a possibilidade de autonomia radical. Nesse sentido, [27] uma “ferida” é realizada pelo próprio ato de interpelação, que descarta a possibilidade da autogênese do sujeito (e dá origem à própria fantasia). Todavia, é impossível regular por completo o potencial efeito danoso da linguagem sem destruir algo de fundamental sobre a linguagem e, mais especificamente, sobre a constituição do sujeito na linguagem. Por outro lado, uma perspectiva crítica aos tipos de linguagem que governam a regulação e constituição dos sujeitos torna-se ainda mais imperativa uma vez que percebemos o quão inevitável é nossa dependência às maneiras em que somos endereçados para exercer qualquer agência plenamente.

²⁴ Para uma visão semelhante que enfatiza “o caráter imperfeito das declarações verbais que as torna responsáveis e a comunicação humana possível”, ver J.G.A. Pocock, “Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech” in Michael J. Shapiro, *Language and Politics* (New York: New York University Press, 1984), p. 25-43.

Os proferimentos do discurso de ódio fazem parte do contínuo e ininterrupto processo ao qual estamos sujeitados, uma sujeição em curso (*assujétissement* (sic.) [assujeitamento]) que é a própria operação de interpelação, uma ação continuamente repetida do discurso pelo qual os sujeitos são formados em subjugação. Aqueles termos ofensivos que marcam um local discursivo de violação precedem e ocasionam o proferimento através do qual eles são promulgados; o proferimento é a ocasião para renovar tal operação de interpelar; por certo, alguém pode ser interpelado, colocado em um lugar, ser-lhe dado um lugar, através do silêncio, não sendo endereçado, e isso torna-se dolorosamente claro quando encontramos a nós mesmos preferindo a ocasião de sermos derrogados ao invés de não sermos endereçados seja lá de que modo ocorra.

Podemos ser tentados a entender a existência da linguagem danosa como uma questão ética: qual tipo de linguagem devemos usar? Como a linguagem que usamos afeta outros? Se o discurso de ódio é citacional, isso significa que quem o utiliza não é responsável por tal uso? Pode-se dizer que outro fez essa fala, e que alguém simplesmente a utiliza e, assim, absolve-se de toda responsabilidade? Eu argumentaria que a citacionalidade do discurso pode funcionar a fim de aprimorar e intensificar nosso senso de responsabilidade por ele. Aquele que profere o discurso de ódio é responsável pela maneira como tal discurso se repete, por revigorar tal discurso, para restabelecer contextos de ódio e dano. A responsabilidade do falante não consiste em refazer a linguagem *ex nihilo*, mas sim em negociar os legados de uso que restringem e habilitam a fala desse falante. [28] Para entender esse senso de responsabilidade, aflito com a impureza desde o início, requer-se que compreendamos o falante como formado na linguagem em que ele ou ela também usam. Esse paradoxo intima um dilema ético que se prepara desde o princípio da fala.

A questão sobre como melhor utilizar a fala é uma questão ética explícita que poderá emergir apenas posteriormente, pressupõe um conjunto de questões preliminares: quem somos “nós” de tal modo que sem linguagem não podemos ser, e o que significa “ser” dentro da linguagem? Como é que a linguagem danosa atinge essa mesma condição de possibilidade, de persistência e sobrevivência linguística? Se o sujeito que fala é também constituído pela linguagem que ele ou ela fala, então a linguagem é a condição de possibilidade para o sujeito falante, e não meramente seu instrumento de expressão. Isso significa que o sujeito tem sua própria “existência” implicada em uma linguagem que precede e excede o sujeito, uma linguagem cuja historicidade inclui um passado e futuro que excedem esse do sujeito que fala. E ainda, esse “excesso” é o que torna possível a fala do sujeito.

Foucault refere-se a essa perda de controle sobre a linguagem quando ele escreve, “o discurso não é a vida; o seu tempo não é seu”²⁵. Com essa declaração,

²⁵ Michel Foucault, “Politics and the Study of Discourse” in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 71.

Foucault parece significar que a vida de alguém não é redutível ao discurso que se fala ou à esfera do discurso que anima a vida de alguém. Contudo, o que ele enfatiza é que o tempo do discurso, mesmo em sua radical incomensurabilidade com o tempo do sujeito, *torna possível* o tempo da fala do sujeito. Esse domínio linguístico, no qual o sujeito não tem controle, torna-se a condição de possibilidade para qualquer domínio de controle exercido pelo sujeito falante. A autonomia na fala, na medida em que isso existe, é condicionada por uma dependência originária e radical numa linguagem cuja historicidade excede em todas as direções a história do sujeito falante. Tais estrutura e historicidade excessivas possibilitam a sobrevivência linguística desse sujeito, assim como sua potencial morte linguística.

A ação danosa dos nomes

Embora certa linguagem danosa dependa do uso de nomes, de chamar outro por um nome, outras formas parecem contar com descrições ou mesmo silêncios. E, ainda assim, podemos entender algo da vulnerabilidade linguística [29] através de uma consideração sobre o poder do nome. Lacan escreve que “o nome é o tempo do objeto”. Mas isso é também o tempo do Outro. Alguém é, por assim dizer, levado à localização social e temporal através da nomeação. E depende do outro para o seu nome, para a designação que supostamente confere singularidade. Se o nome é compartilhado por outros, o nome, como uma convenção, tem uma generalidade e historicidade que não são em nenhum sentido radicalmente singulares, ainda que se considere que exerça um poder de conferir singularidade. Ao menos, essa é a compreensão geral do *nome próprio*. Mas será que outros tipos de nomes, descrições e comportamentos linguísticos (incluindo o silêncio) tomam emprestado e derivam em parte do poder constituinte do nome próprio? Será que eles também conferem uma especificidade espacial e temporal, inaugurando um tempo do sujeito que não é o mesmo que o tempo da linguagem, reforçando o sentido da finitude do sujeito que segue dessa incomensurabilidade?

Considere por um momento as condições mais gerais de nomeação. Primeiro um nome é oferecido, dado, imposto por alguém ou por certo conjunto de alguém, e é atribuído a outra pessoa. Isso requer um contexto intersubjetivo, mas também *uma forma de endereço*, para o nome emergir como o *endereçamento de um [nome] cunhado para outro, e nesse endereço, uma renderização dessa cunhagem adequada*. A cena da nomeação aparece primeiro como uma ação unilateral: há aqueles que endereçam seu discurso a outros, tomam emprestado, amalgamam, e cunham um nome, derivando-o da convenção linguística disponível, e estabelecem essa derivação como *adequada* no ato de nomear. E ainda assim, aquele que nomeia, que trabalha dentro da linguagem para encontrar um nome para outro, presume-se já nomeado, posicionado na linguagem como aquele que já está sujeito a esse endereço fundador ou inaugural. Isso sugere que tal sujeito na linguagem é posicionado tanto como endereçado quanto como aquele que endereça, e que a própria possibilidade de nomeação de um outro requer que esse

primeiro seja nomeado. O sujeito da fala que é nomeado torna-se, potencialmente, aquele que poderá muito bem nomear outro.

Embora possamos pensar inicialmente essa ação como a de conferir um nome próprio, ela não necessariamente toma essa forma. O chocante, e até terrível, poder de nomear parece recordar esse poder inicial do nome em inaugurar e sustentar a existência linguística, para conferir [30] singularidade na localização e no tempo. Após receber o nome próprio, alguém está sujeito a ser nomeado novamente. Nesse sentido, a vulnerabilidade ao ser nomeado constitui uma condição constante do sujeito falante. E se alguém compilasse todos os nomes pelos quais já foi chamado? Eles não representariam um impasse para a identidade? Embora inicialmente possamos pensar esta ação como a de conferir um nome próprio, ela não necessariamente toma essa forma. O chocante, e até terrível poder de nomear parece recordar esse poder inicial do nome em inaugurar e sustentar a existência linguística, para conferir [30] singularidade na localização e no tempo. Após receber o nome próprio, alguém está sujeito a ser nomeado novamente. Nesse sentido, a vulnerabilidade a ser nomeado constitui uma condição constante do sujeito falante. E se alguém compilasse todos os nomes pelos quais já foi chamado? Não representariam um impasse para a identidade? Poderia algum deles cancelar o efeito de outros? Será que alguém descobrir-se-ia fundamentalmente dependente de um monte de nomes para derivar um sentido de si? Será que se descobriria alienado à linguagem, encontrando-se nos nomes endereçados de outros lugares? Então, como Benveniste mostrou, as próprias condições de possibilidade para se tornar um “eu” na linguagem continuam indiferentes ao “eu” que alguém se torna. Quanto mais esse alguém procura a si na linguagem, mais se perde, precisamente lá onde se é procurado.

Posicionado como ambos, endereçado e endereçando, tomando sua orientação dentro desse vetor cruzado de poder, o sujeito não é apenas fundado pelo outro, exigindo um endereço para ser, mas também seu poder é derivado da estrutura do endereçar [*structure of address*] enquanto vulnerabilidade linguística e exercício. Se alguém vem a ser através do endereçamento, podemos imaginar um sujeito destituído de sua – dele ou dela – orientação linguística? Não podemos imaginá-los, ou não poderiam ser o que são fora da possibilidade constitutiva de endereçarem a outros e serem endereçados por outros. Se esses sujeitos não poderiam ser quem são sem essa orientação linguística na direção de um outro, então parece que essa orientação linguística poderia muito bem qualificar-se como algo essencial a quem esses sujeitos são, algo que, se lhes faltasse, não poderiam ser ditos como existentes; sua orientação linguística através do outro e sua vulnerabilidade linguística através do outro não é algo meramente adicionado às suas relações sociais uns com os outros. É uma das formas primárias que essa relação social toma.²⁶

²⁶ De fato, Habermas e outros extrapolarão deste ponto fundamentalmente heideggeriano para fazer a alegação de que participamos de uma espécie de comunidade universal em virtude do que é comumente

A cena linguística que temos considerado é uma em que há sujeitos que permanecem em uma relação de endereçar e ser endereçados, na qual a capacidade de endereçar parece ser procedente de ter sido endereçado, em que certa sujeição na linguagem é constituída por essa reversibilidade. Contudo, a presunção de uma relação diática não precisa restringir nosso entendimento da interpelação.

Considere a situação em que alguém é nomeado sem tomar conhecimento [31] que está sendo, o que é, afinal de contas, a condição de todos nós no começo e até, algumas das vezes, antes mesmo do começo. O nome constitui alguém socialmente, mas a constituição social ocorre sem que se tenha conhecimento dela. De fato, alguém pode muito bem imaginar a si mesmo de maneiras bastante contrárias a como se é socialmente constituído; é possível, digamos, encontrar esse si socialmente constituído na surpresa, com receio ou prazer, e até mesmo em choque. E tal encontro ressalta a maneira como o nome exerce um poder linguístico de constituição, com indiferença àquele que leva o nome. Não é preciso saber sobre ou registrar uma maneira de ser constituído para que essa constituição funcione de modo eficaz. A medida dessa constituição não se encontra em uma apropriação reflexiva dessa constituição, mas, preferencialmente, em uma cadeia de significação que ultrapassa o circuito do autoconhecimento. O tempo do discurso não é o tempo do sujeito.

Nesse sentido, a visão de Althusser da interpelação requer uma revisão. O sujeito não precisa sempre virar em direção para ser constituído como um sujeito, e o discurso que inaugura o sujeito precisa de qualquer modo tomar a forma de uma voz.

Em “Ideology and Ideological State Apparatuses” [“Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado”], Althusser tenta descrever o poder constituinte da ideologia por recurso à figura de uma voz divina que nomeia e, na nomeação, leva seus sujeitos à ser. O nome divino faz o que nomeia, mas também subordina o que faz. Ao alegar que a ideologia social opera de modo análogo à voz divina, Althusser inadvertidamente assimila a interpelação social ao performativo divino. Logo, o exemplo da religião assume o status de paradigma para pensar a ideologia como tal: a autoridade de uma “voz” da ideologia, a “voz” da interpelação, é figurada como uma voz praticamente impossível de repelir. A força da interpelação em Althusser é derivada de exemplos notáveis: a voz de Deus ao nomear Pedro (e Moisés) e sua secularização na voz postulada do representante da autoridade estatal; a voz do policial ao saudar o pedestre desobediente com “Ei você aí!”.

Em outras palavras, o poder divino de nomear estrutura a teoria da interpelação que dá conta da constituição ideológica do [32] sujeito. Deus nomeia “Pedro”, e esse endereço estabelece Deus como a origem de Pedro (p. 177); o nome continua atrelado a

pressuposto em cada ato de fala, mas penso que isso é bem diferente da nossa consideração atual. Uma afirmação mais delimitada e plausível é a de que o contexto social vem inerentes à linguagem. Para um excelente ensaio acerca de como contextos sociais são inerentes ao uso literal da linguagem e ao ato de fala, ver William F. Hanks, “Notes on Semantics in Linguistic Practice”, in *Bourdieu: Critical Perspectives*, eds. Craig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone, (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 139-54.

Pedro permanentemente em virtude da presença implícita e contínua que reside no nome daquele que o nomeou. Contudo, conforme os exemplos de Althusser, essa nomeação não pode ser realizada sem certa prontidão ou desejo antecipatório por parte daquele endereçado. Na medida em que a nomeação é um endereço, já há um destinatário anterior ao endereço; todavia, dado que o endereço é um nome que cria o que nomeia, parece não haver “Pedro” sem o nome, “Pedro”. Assim, “Pedro” não existe sem um nome que forneça essa garantia linguística de existência. Nesse sentido, enquanto anterior e condição essencial para formação do sujeito, há certa prontidão a ser compelida pela interpelação autoritária, uma prontidão que sugere que, antes da voz divina sucumbir ao seu chamado, já se está em uma relação vinculante a ela. Em outras palavras, já se é reivindicado pela voz que chama o nome, já subordinado à autoridade a que cede adiante.

Por mais útil que possa ser, o esquema de Althusser restringe a noção de interpelação à ação de uma voz, atribuindo um poder criativo à voz que recorda e reconsolida a figura da voz divina em sua habilidade de trazer o que nomeia. A interpelação deve ser dissociada da figura da voz a fim de tornar-se o instrumento e mecanismo de discursos cuja eficácia é irreduzível aos seus momentos de enunciação. Considere a eficácia da escrita ou linguagem reproduzida em uma produção de efeitos sociais e, em particular, a constituição de sujeitos. Mas talvez, o mais importante para se considerar é que a voz está implicada em uma noção de poder *soberano*, poder figurado como emanando de um sujeito, ativado em uma voz, cujos efeitos aparentam ser os efeitos mágicos dessa voz. Em outras palavras, o poder é interpretado no modelo do poder divino de nomear, onde proferir é criar o efeito proferido. Raramente a fala humana imita esse efeito divino, exceto nos casos em que a fala é respaldada pelo poder do Estado, como o de um juiz, a autoridade de imigração ou a polícia, e mesmo assim existem recursos para refutar esse poder. Se admitirmos que aquele que fala poderosamente, que faz acontecer o que ela [33] ou ele diz, é possibilitado em sua fala por ter sido endereçada/o e, assim, iniciada/o na competência linguística através do endereço, então dá-se que o poder do sujeito falante sempre será, em algum grau, derivado, que não terá sua fonte no sujeito que fala.

O policial que aborda a pessoa na rua é habilitado para fazer esse chamado via a força da repetição reiterada. Esse é um dos atos de fala que a polícia realiza, e a temporalidade do ato excede o tempo do proferimento em questão. Num sentido, a polícia *cita* a convenção da abordagem, participa de um proferimento que é indiferente àquele que o diz. O ato “funciona” em parte por conta da dimensão citacional do ato de fala, a historicidade da convenção que excede e possibilita o momento de sua enunciação. Para Althusser, deve haver alguém que se vira, que reflexivamente se apropria do termo pelo qual é abordado; somente quando esse gesto apropriativo ocorre é que a abordagem se torna interpelação. Mas, e se aceitarmos a noção de que a constituição linguística do sujeito pode tomar lugar sem que o sujeito perceba, como quando alguém é constituído fora do alcance dos ouvidos, ou seja, um referente de um

discurso de terceira pessoa, então a interpelação pode funcionar sem o “virar em direção”, sem que ninguém diga: “Aqui estou”.

Imagine a cena bem plausível em que se é chamado por um nome e vira-se apenas para protestar o nome: “Esse não sou eu, você deve estar enganado!”, e então, imagine que o nome continua a se forçar sobre você, para delinear o espaço que você ocupa, para construir uma posicionalidade social. Indiferente aos seus protestos, a força da interpelação continua a funcionar. Ainda se é constituído pelo discurso, mas à distância de si mesmo. A interpelação é um endereçar que regularmente erra sua marca, que requer o reconhecimento de uma autoridade ao mesmo tempo que confere identidade com sucesso compelindo a esse reconhecimento. A identidade é uma função desse circuito, mas não existe antes dele. A marca que a interpelação faz não é descritiva, mas inaugural. Busca introduzir uma realidade mais do que reportar a uma já existente; completa essa introdução através de uma citação da convenção existente. A interpelação é um ato de fala cujo “conteúdo” não é nem verdadeiro nem [34] falso: ele não tem a descrição enquanto tarefa primária. Seu propósito é indicar e estabelecer um sujeito na sujeição, produzir seus contornos sociais no espaço e tempo. Sua operação reiterativa tem o efeito de sedimentar sua “posicionalidade” ao longo do tempo.

O nome interpelativo pode emergir sem um falante – de formas burocráticas, em censos, papéis de adoção, pedidos de emprego. Quem profere tais palavras? A difusão burocrática e disciplinar do poder soberano produz um terreno do poder discursivo que opera sem um sujeito, mas constitui um sujeito no curso de sua operação. Isso não significa que não há indivíduos que escrevam e distribuam os formulários. Significa apenas que eles não são os originadores do discurso que transmitem, e que suas intenções, por mais fortes que sejam, não é, afinal, o que controla o significado desse discurso.

Embora o sujeito certamente fale, e não haveria fala sem um sujeito, o sujeito não exerce poder soberano sobre o que diz. Como resultado, a interpelação após a difusão do poder soberano tem uma origem tão obscura quanto seu fim. De quem emerge o endereço, e a quem é endereçado? Se aquele que o entrega não é o autor, e aquele que é marcado não é descrito por ele, então o funcionamento do poder interpelativo excede os sujeitos constituídos em seus termos, e os sujeito tão constituídos excedem a interpelação pela qual são animados.

O funcionamento da interpelação pode muito bem ser necessária, mas não é por essa razão mecânico ou plenamente previsível. O poder de um nome para ferir é distinto da eficácia com a qual esse poder é exercido. De fato, o poder não é tão fácil de localizar ou identificar como uma teoria do ato de fala parece sugerir.²⁷ O sujeito que diz o

²⁷ O trabalho de Stanley Cavell em J.L. Austin parece ser uma importante exceção a esta regra. Cavell argumenta que a tentativa de atribuir uma intenção determinante ao ato de fala se afasta do ponto de Austin de que as intenções não são tão importantes quanto as convenções que dão a um ato ilocucionário seu poder vinculante.

discurso de ódio é claramente responsável por tal fala, mas esse sujeito raramente é o originador de tal fala. A fala racista funciona através da invocação da convenção; ela circula e, embora exija o sujeito para seu dizer, não começa nem termina com o sujeito que fala ou com o nome específico que é usado.

Foucault desaconselha o esforço em localizar a conceituação do poder, e sua teoria do poder tem implicações para a tentativa de localizar o poder no nome. Suas observações têm menos a ver com o [35] poder do nome do que com *o nome do poder*, e com os pressupostos nominalistas que tomam a construção do poder como se fosse um nome.

Ele escreve (HS I, p. 93): “É preciso ser nominalista, sem dúvida: o poder não é uma instituição, e não é uma estrutura; nem é uma certa força da qual dotamos; *é o nome que é atribuído a uma situação estratégica complexa em uma sociedade particular*” (grifos meus). É o nome que se atribui a uma complexidade que não é facilmente nomeada. O poder não chega na forma de um nome; suas estruturas e suas instituições não são aquelas em que o nome parece perfeitamente ajustado para qualquer poder que seja. Um nome tende a fixar, a congelar, a delimitar, a tornar substancial, certamente, parece lembrar uma metafísica da substância de tipos de seres distintos e singulares; um nome não é o mesmo que um processo temporal indiferenciado ou a complexa convergência de relações que passam sob a rubrica de “uma situação”. Mas poder é o nome que se atribui a tal complexidade, um nome que substitui a complexidade, um nome que processa, torna gerenciável o que poderia ser muito pesado ou complexo, e que, em sua complexidade, pode desafiar a limitante e substancializante ontologia que é pressuposta pelo nome. Com certeza, quando Foucault afirma que “o poder é o nome que se atribui à uma situação estratégica”, parece então que o poder é apenas versão arbitrária ou abreviada do que poder é, mas então Foucault oferece uma descrição: “uma situação estratégica em uma sociedade particular”, e a questão emerge: seria essa descrição menos arbitrária ou abreviada do que o nome que se coloca como um substituto da descrição? Em outras palavras, seria a descrição menos substituta do que o nome?

O que é o poder nessa perspectiva? Se não é certa força da qual somos dotados, poderia ser talvez uma certa força com a qual a linguagem é dotada? Se não é nenhum dos dois, ou seja, se o poder não pode ser dito como inerente a cada sujeito como uma “força dotada” ou, em nosso caso, como inerente a qualquer conjunto de nomes com uma “força dotada”, como podemos contar as ocasiões em que o poder vem a aparecer precisamente como aquele do qual um sujeito é dotado *ou* como aquele com o qual o nome é dotado.

Para uma elaboração mais extensa dessa visão, bem como uma série de sugestões de como se ler Austin sobre a questão da seriedade, ver Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy*, citado acima.

[36] O poder funciona através de dissimulação: ele aparece como algo diferente de si mesmo, de fato, ele vem a aparecer com *um nome*. “Poder”, escreve Foucault, colocando o termo entre aspas; poder assim chamado; poder, como as pessoas dizem. Poder, o nome, é, entre as coisas, o efeito geral que emerge de todas essas mobilidades, “a concatenação que repousa em cada uma dessas [“mobilidades”] e busca aprisionar seu movimento” (HS I, p. 93). É movimento, é uma concatenação, uma concatenação que repousa sobre eles, mas que é, em certo sentido, derivada deles, uma concatenação derivada deles, uma concatenação derivada deles que se volta contra eles, que busca prender o próprio movimento. O “nome” é talvez uma maneira dessa detenção ser atuada? Uma forma estranha de pensar o poder, como detenção do movimento, como um movimento que chega a travar-se ou prender-se por meio da substantivação [nominalization]. O nome carrega em si o movimento de uma história que ele prende.

Claramente, nomes injuriosos tem uma história, que é invocada e reconsolidada no momento do proferimento, mas não é explicitamente contada. Essa não é simplesmente uma história de como eles têm sido usados, em que contextos, e para quais propósitos; é a maneira como tais histórias são instaladas e detidas no e pelo nome. O nome tem, portanto, uma *historicidade*, que pode ser entendida como a história que se tornou interna a um nome, que passou a constituir o significado contemporâneo do nome: a sedimentação de seus usos à medida que passam a fazer parte do nome em si, uma sedimentação, uma repetição que congela, que dá ao nome sua força.²⁸

Se entendemos que a força do nome é um efeito de sua historicidade, então essa força não é mero efeito causal de um golpe infligido, mas funciona em parte através de uma memória codificada ou trauma, que vive na linguagem e é transportada na linguagem. A força do nome não depende somente de sua iterabilidade, mas de uma forma de repetição que está ligada ao trauma, uma que é, estritamente falando, não lembrada, mas revivida, revivida dentro e através da substituição linguística para o evento traumático. O evento traumático é uma experiência extensa que desafia e propaga a representação de uma só vez.²⁹ O trauma social assume a forma, não de uma

²⁸ Heidegger escreve que a historicidade não é apenas a operação imanente da história mas também sua operação essencial, e adverte contra a redução da historicidade à soma dos momentos: “Dasein does not exist as the sum of the momentary actualities of Experiences which come along successively and disappear. [...] Dasein does not fill up a track or stretch 'of life' [...] with its momentary actualities. It stretches *itself* along in such a way that its own Being is constituted in advance as a stretching-along” [“O Dasein não existe como uma soma das realidade momentâneas das Experiências que vêm e em seguida e desaparecem. [...] O Dasein preenche uma tira ou trecho ‘da vida’ [...] com suas realidades momentâneas. Ele *estende-se* de uma forma em que seu próprio Ser é de antemão constituído como um alongamento”] Martin Heidegger, *Being and Time*, ed. John Macquarrie and Edward Robinson, (New York: Harper & Row, 1962), p. 426. Hans-Georg Gadamer enfatiza que essa historicidade não está ligada ao momento em que parece inerente. Revisando Heidegger, ele escreve, “the historical movement of human life consists in the fact that it is never utterly bound to any one standpoint, and hence can never have a truly dosed horizon” [“O movimento histórico da vida humana consiste no fato de que nunca está absolutamente ligada à um ponto de vista e, assim, ela nunca pode ter um horizonte verdadeiramente dosado.”] *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1991), p. 235.

²⁹ Cathy Caruth escreve que “trauma não é experienciado como mera repressão ou defesa, mas como um atraso temporal que carrega o indivíduo para além do choque do primeiro momento. O trauma é o sofrimento repetido do evento”, “Psychoanalysis, Culture, and Trauma” *American Imago*, 48.1 (Spring, Anãnsi: Revista de Filosofia, Salvador, v. 2, n. 1, 2021

estrutura que se repete mecanicamente, mas sim de uma subjugação contínua, o reestadiamento da ferida por meio de cantos que tanto [37] obstruem quanto reencenam a cena. Pode a repetição ser tanto a maneira em que o trauma se repete quanto a maneira através da qual ela rompe com a historicidade à qual está agrilhoadada? O que leva a uma citação reversa na cena do trauma, como pode o discurso de ódio ser citado contra ele mesmo?

As propostas de regulamentação para o discurso de ódio acabam invariavelmente citando tal discurso, oferecendo longas listas de exemplos, codificando tal fala para fins regulatórios, ou reensaiando de modo pedagógico feridas que foram entregues por meio desse recurso. Parece que a repetição é inevitável, e que a questão estratégica permanece, qual o melhor uso a ser feito da repetição? Este não é um exercício de agência à distância, mas precisamente uma luta dentro das restrições da compulsão. No caso do discurso de ódio, parece que não há maneira de amenizar seus efeitos, exceto através de sua recirculação, mesmo quando esse recirculação toma lugar no contexto de um discurso público que chama pela censura de tal fala: o censor é compelido a repetir o discurso que o censor proibiria. Por mais veemente que seja a oposição a tal fala, sua recirculação inevitavelmente também reproduz o trauma. Não há maneira para invocar exemplos de fala racista, por exemplo, em sala de aula sem invocar a sensibilidade do racismo, o trauma e, para alguns, a excitação.

Eu descobri através de uma experiência difícil no verão de 1995 na Dartmouth School para Criticismo e Teoria que oferecer exemplos de tal linguagem é, em algumas instâncias, incitar o seu uso. Um ou uma estudante, aparentemente respondendo ao conteúdo do curso, enviou cartas odiosas para vários estudantes da classe, oferecendo especulação “entendida” sobre sua etnia e sexualidade; ela ou ele escreveu as cartas sem nome anexado: sem nome, xingando nomes, tentando destilar a operação de interpelação em um endereço unilateral segundo o qual o escritor das cartas só pode endereçar outras, mas não pode ser endereçado de volta. Então, o trauma do exemplo retornou, digamos, no trauma da carta não assinada. Posteriormente, na aula, o trauma foi reiterado novamente para fins pedagógicos. O incitamento do discurso sobre o trauma, porém, não funcionou para amenizá-lo, embora houvesse uma maneira pela qual o escrutínio sem afetação dos termos fizesse algo para amenizar a onda de excitação que, para alguns, veio junto com o [38] proferimento. A capacidade liberal em se referir a tais termos como se estivesse meramente mencionando-os, não fazendo uso deles, pode suportar a estrutura de retratação que permite sua circulação prejudicial. As palavras são proferidas e retratadas no momento do proferimento, e o discurso crítico delas tornam-se precisamente o instrumento de sua perpetração.

Essa história ressalta os limites e riscos da ressignificação como estratégia de oposição. Não vou propor que a recirculação pedagógica de exemplos de discurso de

1991), p. 6. Ver também Shoshana Felman and Dori Laub, M.D., *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, (New York: Routledge, 1992).

ódio sempre frustrar o projeto de se opor e desarmar tal discurso, mas quero sublinhar o fato de que tais termos carregam conotações que excedem os propósitos a que se destinam e podem, logo, funcionar para afligir e derrotar os esforços discursivos para se opor a tal fala. Manter tais termos como não-ditos e indizíveis pode funcionar para travá-los em um lugar, preservando seu poder de ferir, e detendo a possibilidade de uma reformulação que poderia mudar seus contextos e propósitos.

Que tal linguagem carrega um trauma não é uma razão para proibir seu uso. Não há linguagem purificadora de seu resíduo traumático, e nenhuma maneira para trabalhar através do trauma, exceto através do árduo esforço que demanda direcionar o curso de sua repetição. Pode ser que esse trauma constitua um tipo estranho de recurso, e a repetição, seu instrumento atormentado mas promissor. Afinal, ser nomeado por outro é traumático: é um ato que precede minha vontade, um ato que me traz a um mundo linguístico em que eu poderia então começar a exercer agência plenamente. Uma subordinação fundadora, e ainda assim a cena de agência se repete nas interpelações em curso da vida social. Isso é o que eu tenho sido chamada. Porque eu tenho sido chamada de algo, fui introduzida na vida linguística, refiro-me a mim mesma através da linguagem dada pelo Outro, mas talvez nunca nos mesmos termos que minha linguagem imita. Os termos pelos quais somos abordados raramente são os que escolhemos (e mesmo quando tentamos impor protocolos sobre como seremos nomeados, eles geralmente falham); mas esses termos que nunca realmente escolhemos são a ocasião para algo que poderíamos chamar de agência, a repetição de uma subordinação originária para outro propósito, cujo futuro está parcialmente aberto.

Esquema

Se a agência não é proveniente da soberania do falante, então a força do ato de fala não é uma força soberana. A “força” do ato de fala é, mesmo de modo incongruente, correlata ao corpo em que a força é deferida e desviada através da fala. Como excitável, tal fala é simultaneamente o deliberado e indeliberado efeito de um falante. Ademais, aquele que fala não é o originador de tal fala, visto que o sujeito é produzido na linguagem através de um exercício performativo progressivo: a interpelação. A linguagem que o sujeito fala é convencional e, nesse grau, citacional. O empenho legal em conter a fala danosa tende a isolar o “falante” como o agente culpável, como se o falante estivesse na origem de tal fala. Portanto, a responsabilidade do falante é mal compreendida. O falante assume a responsabilidade precisamente através do caráter citacional da fala. O falante renova os símbolos linguísticos de uma comunidade, relançando e revigorando tal fala. A responsabilidade é então ligada à fala como repetição, não como origem.

Se a performatividade da fala injuriosa é considerada como perlocucionária (a fala leva a efeitos, mas não é em si o efeito), então tal fala exerce seu efeito danoso somente na medida em que produz um conjunto de efeitos não-necessários. Apenas se outros efeitos podem suceder o enunciado é que a apropriação, reversão e

recontextualização de tais enunciados se tornam possíveis. Na medida em que algumas abordagens legais assumem o status ilocucionário do discurso de ódio (a fala é o necessário e imediato exercício de efeitos danosos), a possibilidade de desabilitar a força dessa fala através de um contradiscurso é descartada. Significativamente, o discurso legal em que o status da performatividade de discurso de ódio toma lugar é seu próprio exercício performativo. No atual clima político dos Estados Unidos, a lei que decide a questão do discurso de ódio tende a ser aplicada inconsistentemente a fim de promover objetivos políticos reacionários: a ação da fala é considerada inequivocamente como conduta danosa (uma visão ilocucionária do ato de fala) nessas instâncias em que a representação gráfica da sexualidade está em pauta. A autodeclaração gay e lésbica no exército é um exemplo. A relação [40] entre fala e conduta é considerada equivocada, se não indecível, pelas cortes em instâncias de fala racista.

Acredito que os esforços para argumentar que fala é conduta estão sendo tomados por cortes conservadoras para endossar a visão de que a fala sexual é um ato sexual; as cortes tendem a disputar a fusão da fala e conduta, todavia, em casos referentes à linguagem racista. Isso se torna dolorosamente claro nos casos em que minorias raciais passam a significar uma fonte ou origem das representações sexuais lesivas (como no rap) ou em que essa mesma depreciação pornográfica é exercida pelo próprio Estado, quando a fala de Anita Hill, apresentada como um espetáculo racial sexualizado, é privada de credibilidade. A transposição do modelo de discurso de ódio de raça para o de sexo então falha em funcionar sem que produza uma série de consequências políticas problemáticas. Tropos raciais são explorados para fazer falsas analogias com o sexo, e a intersecção entre os dois permanece criticamente interrogada.

Tanto quanto este texto busca entender as particularidades de argumentos recentes sobre o discurso de ódio, ele também busca delinear uma teoria mais geral sobre a performatividade do discurso político. O cerne não é enumerar as consequências políticas de uma teoria do performativo, mas, ao em vez disso, mostrar como uma teoria do performativo já está operando no exercício do discurso político (a teoria pode funcionar de modo implícito e fugaz). *Entender a performatividade como uma ação renovável, sem origem ou fim claros, sugere que, afinal, a fala não é restringida nem por sua capacidade de romper com o contexto.* Deste modo, a performatividade tem sua própria temporalidade social em que permanece habilitada, precisamente por conta dos contextos que rompe. Essa estrutura ambivalente no coração da performatividade implica que, sem o discurso político, os mesmos termos de resistência e insurgência surgem em parte por aqueles poderes ao qual eles se opõem (o que não quer dizer que os últimos sejam redutíveis aos primeiros ou sempre já cooptados por eles de antemão).

A possibilidade política de retrabalhar a força do ato de fala contra a força do dano consiste em se apropriar indevidamente a força da fala dos contextos anteriores. Contudo, a linguagem que se opõe aos danos da fala deve repetir tais danos sem

precisamente [41] reencená-los. Tal estratégia afirma que o discurso de ódio não destrói a agência requerida para uma resposta crítica. Aqueles que argumentam que o discurso de ódio produz uma “classe de vítima” nega a agência crítica e tende a suportar uma intervenção em que a agência é totalmente assumida pelo Estado. No lugar da cesura patrocinada pelo Estado, toma lugar uma luta social e cultural de linguagem na qual a agência é derivada da ferida, e a lesão é combatida através dessa mesma derivação.

Uma apropriação indevida da força da linguagem danosa para se opor a suas operações danosas constitui uma estratégia que resiste à solução da censura patrocinada pelo Estado e, por outro lado, retorna para uma noção impossível de liberdade soberana do indivíduo. O sujeito é constituído (interpelado) na linguagem através de um processo seletivo no quais os termos legíveis e inteligíveis da sujeição são regulados. O sujeito é chamado por um nome, mas “quem” o sujeito é depende tanto quanto dos nomes pelos quais ele ou ela nunca são chamados: as possibilidades para a vida linguística são tanto inauguradas quanto foraccludas através do nome.

Em parte, a linguagem constitui o sujeito através da foracclusão, um tipo não-oficial de censura ou restrição primária à fala que constitui a possibilidade de agência na fala. O tipo de falar que toma lugar na fronteira do indizível promete expor os limites vacilantes de legitimidade na fala. Como mais uma marcação do limite da soberania, essa perspectiva sugere que a agência é derivada de limitações na linguagem e que a limitação não é totalmente negativa em suas implicações.

De fato, como pensamos sobre mundos que poderão um dia se tornar pensáveis, dizíveis, legíveis, a abertura para foracclusão e o dizer do indizível tornam-se parte da própria “ofensa” que deve se comprometer a fim de expandir os domínios da sobrevivência linguística. A resignificação (sic.) da fala requiere a abertura de novos contextos, falando de maneiras que ainda não foram legitimadas e, logo, produzindo legitimação em formas novas e futuras.