

Discurso de ódio



Por JUDITH BUTLER*

Introdução ao livro recém-lançado

Sobre a vulnerabilidade linguística

“O fracasso [...] é um mal ao qual estão sujeitos todos os atos que possuem o caráter de um rito ou de uma cerimônia: portanto, todos os atos convencionais.” (Derrida, *Margens da filosofia*).

“Há mais formas de se usar abusivamente a linguagem além da mera contradição.” (J. L. Austin).

Quando afirmamos ter sido feridos pela linguagem, fazemos que tipo de afirmação? Atribuímos uma agência à linguagem, o poder de ferir, e nos posicionamos como objetos de sua trajetória injuriosa. Afirmamos que a linguagem atua, e atua contra nós, e essa afirmação é, por sua vez, uma nova instância da linguagem, que procura bloquear a força da instância anterior. Desse modo, exercitamos a força da linguagem mesmo quando buscamos conter a sua força, presos a uma trama que nenhum ato de censura é capaz de desembaraçar.

A linguagem poderia nos ferir se não fôssemos, de alguma forma, seres linguísticos, seres que necessitam da linguagem para existir? A nossa vulnerabilidade em relação à linguagem é uma consequência da nossa constituição em seus termos? Se somos formados na linguagem, então esse poder constitutivo precede e condiciona qualquer decisão que venhamos a tomar em relação a ela, insultando-nos desde o princípio, por assim dizer, por seu poder prévio.

O insulto, no entanto, assume sua proporção específica no tempo. Uma das primeiras formas de injúria linguística que se aprende é ser chamado de algo. Mas nem todos os nomes pelos quais somos chamados são injuriantes. Ser chamado de um nome é também uma das condições pelas quais um sujeito se constitui na linguagem; na verdade, esse é um dos exemplos de que Louis Althusser se utiliza para explicar a “interpelação”. O poder que a linguagem tem de ferir deriva de seu poder interpelativo? E como emerge a agência linguística, caso isso seja possível, dessa cena que permite a vulnerabilidade?

O problema do discurso injurioso levanta a questão sobre quais são as palavras que ferem, quais as representações que ofendem, sugerindo que nos concentremos nessas partes da linguagem que são enunciadas, enunciáveis e explícitas. Ainda assim, a injúria linguística parece resultar não apenas das palavras utilizadas para se dirigir a alguém, mas também do próprio modo de endereçamento, um modo – uma disposição ou um posicionamento convencional – que interpela e constitui o sujeito.

Uma pessoa não está simplesmente restrita ao nome pelo qual é chamada. Ao ser chamada de algo injurioso, ela é menosprezada e humilhada. Mas o nome oferece outra possibilidade: ao ser insultada, a pessoa também adquire, paradoxalmente, certa possibilidade de existência social e é iniciada na vida temporal da linguagem, que excede os propósitos prévios que animavam aquela denominação. Portanto, o chamamento injurioso pode parecer restringir ou paralisar aquele ao qual é dirigido, mas também pode produzir uma resposta inesperada e que oferece possibilidades. Se ser chamado é ser interpelado, a denominação ofensiva tem o risco de introduzir no discurso um sujeito que utilizará a linguagem para rebater a denominação ofensiva. Quando o chamamento é injurioso, exerce sua força sobre aquele a quem fere. Mas o que é essa força, e como podemos entender suas falhas?

J. L. Austin propôs que, para saber o que torna um enunciado efetivo, o que estabelece seu caráter performativo, deve-se,

primeiramente, localizá-lo na “situação de fala total”. No entanto, não é fácil decidir a melhor forma de delimitar essa totalidade. Uma análise da concepção de Austin proporciona ao menos uma razão para essa dificuldade. Ele distingue atos de fala “illocucionários” de “perlocucionários”: os primeiros são os atos de fala que, ao dizer algo, fazem o que dizem e no momento em que dizem; os segundos são atos de fala que produzem certos efeitos como consequência; quando algo é dito, certo efeito é produzido. O ato de fala illocucionário é, ele próprio, o feito que dele deriva; o perlocucionário somente leva a certos efeitos que não são a mesma coisa que o ato de fala em si.

Nos casos illocucionários, qualquer delimitação do ato de fala total incluiria, sem dúvida, um entendimento sobre como certas convenções são invocadas no momento do enunciado: se a pessoa que as invoca tem autorização para tanto, se as circunstâncias da invocação estão corretas. Mas como delimitar o tipo de “convenção” que os enunciados illocucionários presumem? Tais enunciados, que fazem o que dizem no momento em que o dizem, não são apenas convencionais, mas, nas palavras de Austin, “rituais ou cerimoniais”. Como enunciados, funcionam na medida em que se apresentam como um ritual, ou seja, repetidos no tempo, e, conseqüentemente, na medida em que sua esfera de atuação não está restrita ao momento do enunciado em si. O ato de fala illocucionário performatiza seu feito *no momento* do enunciado e, uma vez que o momento é ritualizado, ele nunca é simplesmente um momento único. O “momento” no ritual é uma historicidade condensada: ele excede a si mesmo em direção ao passado e ao futuro, é um efeito de invocações prévias e futuras que simultaneamente constituem a instância do enunciado e dela escapam.

A afirmação de Austin, segundo a qual só é possível conhecer a força da ilocução uma vez que a “situação total” do ato de fala possa ser identificada, é ameaçada por uma dificuldade constitutiva. Se a temporalidade da convenção linguística, considerada como ritual, excede a instância de seu enunciado, e se esse excesso não é totalmente apreensível ou identificável (o passado e o futuro do enunciado não podem ser narrados com certeza), então parece que o que constitui a “situação de fala total” é a impossibilidade de se alcançar uma forma totalizada em qualquer uma das instâncias.

Nesse sentido, encontrar o contexto apropriado para o ato de fala em questão não é suficiente para avaliar seus efeitos com precisão. A situação de fala não é, portanto, um simples tipo de contexto, algo que pode ser facilmente definido por limites espaciais e temporais. Ser ferido pelo discurso é sofrer uma perda de contexto, ou seja, é não saber onde se está. De fato, é possível que a injúria de um ato de fala injurioso seja constituída pelo caráter *imprevisível* desse tipo de ato, o fato de deixar seu destinatário fora de controle. A capacidade de circunscrever a situação do ato de fala fica comprometida no momento do chamamento injurioso. Ser chamado de forma injuriosa não é apenas abrir-se a um futuro desconhecido, mas desconhecer o tempo e o lugar da injúria, desorientar-se em relação à própria situação como efeito desse discurso. O que se revela no momento de tamanha ruptura é exatamente a instabilidade do nosso “lugar” na comunidade de falantes; podemos ser “colocadas em nosso lugar” por esse discurso, mas esse lugar pode ser lugar nenhum.

A “sobrevivência linguística” supõe que certo tipo de sobrevivência ocorre na linguagem. De fato, os estudos sobre o discurso de ódio constantemente se referem a isso. Afirmar que a linguagem fere ou, para citar a formulação utilizada por Richard Delgado e Mari Matsuda, que “as palavras machucam” é combinar vocabulários linguísticos e físicos. O uso de um termo como “machucar” sugere que a linguagem pode ter efeitos semelhantes aos da dor física ou de um ferimento. Charles R. Lawrence III considera o discurso racista um “ataque verbal” e ressalta que o efeito do insulto racial é “como levar um tapa na cara. O ferimento é instantâneo”. Certas formas de insulto racial também “produzem sintomas físicos que incapacitam temporariamente a vítima...”.

Essas formulações sugerem que a injúria linguística atua de forma similar à injúria física, mas o uso do símile sugere que essa é, no fim das contas, uma comparação entre coisas distintas. Consideremos, no entanto, que essa aproximação pode muito bem implicar que os dois termos só são comparáveis metaforicamente. De fato, parece que não existe uma linguagem específica para o domínio da injúria linguística, que é, por assim dizer, forçado a extrair seu vocabulário dos ferimentos físicos. Nesse sentido, parece que a conexão metafórica entre a vulnerabilidade física e a linguística é essencial para a descrição da vulnerabilidade linguística em si. Por um lado, o fato de parecer não existir uma descrição “adequada” à injúria linguística torna ainda mais difícil identificar a especificidade da vulnerabilidade linguística em relação à vulnerabilidade física e em oposição a ela. Por outro lado, o fato de que metáforas físicas sejam aproveitadas em quase todas as ocasiões para descrever a injúria linguística sugere que essa dimensão somática pode ser importante para a compreensão da dor linguística. Certas palavras ou certas formas de chamar não apenas ameaçam o bem-estar físico; o corpo é alternadamente preservado e ameaçado pelos diferentes modos de endereçamento.

A linguagem sustenta o corpo não por trazê-lo à existência ou por alimentá-lo de maneira literal; ao contrário, é por ser interpelada nos termos da linguagem que certa existência social do corpo se torna possível. Para entendermos isso, precisamos imaginar uma cena impossível, a de um corpo que ainda não recebeu uma definição social, um corpo que, estritamente falando, não é acessível a nós, porém se torna acessível por ocasião de um chamamento, uma interpelação que não “descobre” esse corpo, mas que, fundamentalmente, o constitui. Poderíamos pensar que, para sermos chamados, precisamos primeiro ser reconhecidos, mas aqui a inversão althusseriana de Hegel parece apropriada: o chamamento constitui um ser no interior do circuito possível do reconhecimento e, conseqüentemente, fora dele, na abjeção.

Poderíamos pensar que a situação é mais banal: certos sujeitos já constituídos corporalmente passam a ser chamados disso ou daquilo. Mas por que os nomes pelos quais o sujeito é chamado parecem incutir o medo da morte e a incerteza acerca de sua possibilidade de sobreviver? Por que deveria um chamamento meramente linguístico produzir o medo como resposta? Não seria, em parte, porque o chamamento atual evoca e recoloca em ação os formativos que deram e continuam a dar a existência? Dessa maneira, ser chamado não é meramente ser reconhecido pelo que já se é, mas sim ter a concessão do próprio termo pelo qual o reconhecimento da existência se torna possível. Começamos a “existir” em virtude dessa dependência fundamental do chamamento do Outro. Nós “existimos” não apenas porque somos reconhecidos, mas, *a priori*, porque somos *reconhecíveis*. Os termos que facilitam o reconhecimento são eles próprios convencionais; são os efeitos e os instrumentos de um ritual social que decide, muitas vezes por meio da exclusão e da violência, as condições linguísticas dos sujeitos aptos à sobrevivência.

Se a linguagem pode sustentar o corpo, pode também ameaçar sua existência. Assim, a questão em torno das maneiras específicas pelas quais a linguagem faz ameaças de violência parece estar ligada à dependência original que todo ser falante tem em virtude do chamamento interpelativo ou constitutivo do Outro. Em *The Body in Pain* [O corpo com dor], Elaine Scarry afirma que a ameaça da violência é uma ameaça à linguagem, à sua possibilidade de constituição de um mundo e de produção de sentido. Sua formulação tende a opor violência e linguagem, como se uma fosse o inverso da outra. E se a linguagem tiver em si mesma possibilidades de violência e de destruição do mundo? Para Scarry, o corpo não é apenas anterior à linguagem; ela afirma de maneira convincente que a dor do corpo é inexprimível na linguagem, que a dor destrói a linguagem e que a linguagem pode combater a dor mesmo quando não consegue apreendê-la. Scarry mostra que o esforço moralmente imperativo de representar o corpo com dor é confundido (mas não impossibilitado) pela irrepresentabilidade da dor que ele tenta representar. Em sua opinião, uma das conseqüências danosas da tortura é que o torturado perde a capacidade de documentar o acontecimento da tortura pela linguagem; portanto, um dos efeitos da tortura é a eliminação de seu próprio testemunho. Scarry também mostra como certas formas discursivas, como o interrogatório, auxiliam e reforçam o processo da tortura. Nesse caso, no entanto, a linguagem auxilia a violência, mas parece não exercer *sua própria* violência. Isso coloca a seguinte questão: se certas formas de violência invalidam a linguagem, como explicamos o tipo específico de ferimento que a própria linguagem pode performatizar?

Toni Morrison refere-se especificamente à “violência da representação” na conferência que proferiu ao receber o Prêmio Nobel de Literatura em 1993. “A linguagem opressiva”, ela escreveu, “faz mais do que representar a violência; ela é a violência.” Morrison nos oferece uma parábola em que a própria linguagem é representada como uma “coisa viva”, imagem que não é falsa nem irreal, indicando algo de verdadeiro sobre a linguagem. Nessa parábola, algumas crianças fazem uma brincadeira cruel ao pedir para uma mulher cega adivinhar se o pássaro que elas têm nas mãos está vivo ou morto. A mulher cega se recusa a responder e desloca a pergunta: “Eu não sei...”

O que eu sei é que está em suas mãos. Está em suas mãos”.

Morrison, então, escolhe interpretar a mulher da parábola como sendo uma escritora experiente, e o pássaro, como sendo a linguagem; ela faz conjecturas acerca do modo como

essa escritora experiente pensa a linguagem: “ela pensa a linguagem em parte como um sistema, em parte como algo vivo sobre o qual temos controle, mas, acima de tudo, como agência – um ato que tem conseqüências. Assim, a pergunta feita pelas crianças, ‘Está vivo ou morto?’, não é irreal, porque ela pensa a linguagem como algo suscetível à morte, ao apagamento”.

Morrison se utiliza da conjectura para escrever sobre o que a escritora experiente conjectura, uma reflexão ao mesmo tempo na e sobre a linguagem e suas possibilidades conjecturais. Dentro de um quadro figurativo, Morrison anuncia a “realidade” do quadro nos próprios termos desse quadro. A mulher da parábola pensa a linguagem como algo vivo:

Morrison nos apresenta a performatização desse ato de substituição, o símile pelo qual a linguagem é representada como vida. A “vida” da linguagem é assim exemplificada por essa mesma encenação do símile. Mas que tipo de encenação é essa?

A linguagem é pensada “principalmente como agência – um ato que tem consequências”; um fazer prolongado, uma performatização com efeitos. Isso é quase uma definição. A linguagem é, afinal, “pensada”, isto é, postulada ou constituída como “agência”. No entanto, é *como* agência que ela é pensada; uma substituição *figurada* torna possível o pensamento da agência da linguagem. Na medida em que essa mesma formulação é produzida *na* linguagem, a “agência” da linguagem não é apenas o objeto da formulação, e sim sua própria ação. Tanto o postulado como a figuração parecem exemplificar a agência em questão.

Podemos ficar tentados a pensar que não é correto atribuir agência à linguagem, que apenas os sujeitos podem fazer coisas com a linguagem e que a agência tem suas origens no sujeito. Mas a agência da linguagem é a mesma coisa que a agência do sujeito? Existe uma maneira de distinguir as duas? Morrison não apresenta apenas a agência como uma representação da linguagem mas a linguagem como uma representação da agência e com uma “realidade” incontestável. Morrison escreve: “Nós morremos. Esse talvez seja o sentido da vida. Mas nós *fazemos* a linguagem. Essa talvez seja a medida de nossa vida”. Morrison não afirma “a linguagem é agência”, pois esse tipo de afirmação privaria a linguagem da agência que ela pretende transmitir.

Ao se recusar a responder à pergunta cruel das crianças, a mulher cega, segundo Morrison, “desvia a atenção das afirmações sobre o poder para dirigi-la ao instrumento pelo qual esse poder é exercido”. Da mesma forma, Morrison se recusa a formular afirmações dogmáticas sobre a natureza da linguagem, pois isso obscureceria a maneira como o “instrumento” dessa afirmação participa da própria existência da linguagem; a irredutibilidade de qualquer afirmação a seu instrumento é precisamente o que estabelece a divisão interna da linguagem. O fracasso da linguagem em se livrar de sua própria instrumentalidade ou, na verdade, de sua natureza retórica constitui justamente sua incapacidade de se anular ao contar uma história, ao fazer referência ao que existe ou nas cenas fugazes de interlocução.

De maneira significativa, para Toni Morrison, “agência” não é o mesmo que “controle” nem é uma função da sistematicidade da linguagem. Parece que não é possível primeiramente apreender a agência humana e depois especificar o tipo de agência que os seres humanos possuem na linguagem. “Nós *fazemos* a linguagem. Essa talvez seja a medida de nossa vida.”

Nós fazemos coisas com a linguagem, produzimos efeitos com a linguagem e fazemos coisas à linguagem, mas a linguagem também é aquilo que fazemos. A linguagem é um nome para o que fazemos: tanto “o que” nós fazemos (o nome da ação que performatizamos de maneira característica) como aquilo que temos como efeito, o ato e suas consequências.

Na parábola de Morrison, a mulher cega é comparada a uma escritora experiente, o que sugere que a escrita é, em certo sentido, cega, não sabe em que mãos cairá, como será lida e utilizada ou de que fontes deriva. A cena da parábola é uma interlocução na qual as crianças se aproveitam da cegueira da mulher para forçá-la a fazer uma escolha que ela não pode fazer, e a força desse chamamento reside no que a mulher interpreta ao exercer uma agência que o chamamento pretendia negar-lhe. Ela não toma nenhuma decisão, mas chama a atenção para “o instrumento pelo qual o poder é exercido”, indicando que a escolha está nas mãos de seus interlocutores, aqueles que ela não consegue ver. Ela não pode saber, de acordo com a interpretação de Morrison, se a linguagem sobreviverá ou morrerá nas mãos daqueles que usam o discurso com a força da crueldade.

Tanto na parábola como na interpretação de Toni Morrison, a questão da responsabilidade é central, representada pelas “mãos” das crianças ou, na verdade, daqueles que herdaram a responsabilidade pela vida ou pela morte da linguagem. A escritora é cega; ela ignora o futuro da linguagem na qual escreve. Dessa forma, a linguagem é pensada, por um lado, “principalmente como agência”, distinta de formas de domínio ou controle, e, por outro, pelo fechamento do sistema.

A analogia utilizada por Toni Morrison sugere que a linguagem vive ou morre assim como uma coisa viva pode viver ou morrer, e que a questão da sobrevivência é central para a questão de saber como a linguagem é utilizada. Morrison afirma que “a linguagem opressiva [...] é a violência”, e não uma mera representação da violência. A linguagem opressiva não é um substituto da experiência da violência. Ela coloca em ação sua própria forma de violência. A linguagem permanece viva quando se recusa a “conter” ou a “capturar” os acontecimentos e vidas que descreve. Mas, quando busca efetuar essa

captura, a linguagem não só perde sua vitalidade, mas também adquire sua própria força violenta, uma força que Morrison associa, ao longo de toda a conferência, à linguagem do Estado e à censura.

***Judith Butler** é professora de filosofia na University of California, Berkeley. Autora, entre outros livros de Vida precária: os poderes do luto e da violência (*Autêntica*).

Referência

Judith Butler. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. Tradução: Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo, Unesp, 2021, 284 págs.

A Terra é Redonda