

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito

Programa de Pós-Graduação em Direito

Mariana Oliveira de Sá

PALAVRAS QUE FEREM, PALAVRAS QUE CURAM:

**O discurso de ódio no prisma do feminismo e da pornografia como tensão entre censura,
liberdade e democracia**

Belo Horizonte/MG

2025

Mariana Oliveira de Sá

PALAVRAS QUE FEREM, PALAVRAS QUE CURAM:

**O discurso de ódio no prisma do feminismo e da pornografia como tensão entre censura,
liberdade e democracia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Direito da Universidade Federal de Minas Gerais,
como requisito parcial para obtenção do título de
Doutora em Direito.

Linha de Pesquisa: Cultura, Cidadania e Direitos
Humanos: perspectivas histórico-filosóficas e
teórico-comparadas

Projeto coletivo: Justiça: teoria e realidade

Orientador: Marcelo Campos Galuppo.

Belo Horizonte/MG

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

S111p Sá, Mariana Oliveira de
Palavras que ferem, palavras que curam [manuscrito] : o discurso de ódio no prisma do feminismo e da pornografia como tensão entre censura, liberdade e democracia / Mariana Oliveira de Sá. - 2025.
242 f.: il.

Orientador: Marcelo Campos Galuppo.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 231-242.

1. Direito - Teses. 2. Liberdade de expressão - Teses. 3. Discurso de ódio - Teses. 4. Pornografia - Teses. 5. Feminismo - Teses. I. Galuppo, Marcelo Campos. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 342.721



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA MARIANA OLIVEIRA DE SÁ

Realizou-se, no dia 18 de dezembro de 2025, às 09:00 horas, na Sala da Congregação da Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *PALAVRAS QUE FEREM, PALAVRAS QUE CURAM: O discurso de ódio no prisma do feminismo e da pornografia como tensão entre censura, liberdade e democracia*, apresentada por MARIANA OLIVEIRA DE SÁ, número de registro 2022651299, graduada no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Marcelo Campos Galuppo - Orientador (UFMG), Prof(a). Monica Sette Lopes (UFMG), Prof(a). Bianca de Paiva Francisco Beraldo Borges de Sant (Universidade Federal de Lavras), Prof(a). Marco Antonio Sousa Alves (UFMG), Prof(a). Pablo Alves de Oliveira (PUC Minas).

A Comissão considerou a tese:

☒ Aprovada, tendo obtido a nota 100 (em)

☐ Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 18 de dezembro de 2025.

Prof(a). Marcelo Campos Galuppo (Doutor) Nota: 100,00

Prof(a). Monica Sette Lopes (Doutora) Nota: 100,00

Prof(a). Bianca de Paiva Francisco Beraldo Borges de Sant (Doutora) Nota: 100,00

Prof(a). Marco Antonio Sousa Alves (Doutor) Nota: 100,00

Prof(a). Pablo Alves de Oliveira (Doutor) Nota: 100,00

Dedico esta tese aos meus pais, pois com as mãos calejadas e corações abrigados na fé, cultivaram o caminho que me trouxe até aqui. Na sombra do sacrifício deles, pude alcançar o horizonte.

AGRADECIMENTOS

Esta tese, tecida entre palavras e muitas noites de reflexão, é fruto não apenas do estudo, mas de uma jornada de inquietações e descobertas. No entanto, ela só ganhou vida porque muitos estenderam suas mãos e seus corações ao longo do caminho.

Primeiro, agradeço a Deus, meu refúgio e fortaleza. Nele encontrei o abrigo nas horas de dúvida e a força nas horas de desafio.

Ao professor Marcelo Galuppo, que, desde o mestrado, enxergou em mim o que eu ainda não via. Seu olhar abriu portas para horizontes distantes e, mais do que isso, preparou-me para os desafios da vida.

Aos membros da banca, cuja crítica gentil e construtiva, desde a primeira qualificação, foi essencial para o amadurecimento deste trabalho e para o meu crescimento como pesquisadora. Suas palavras foram sementes que germinaram em cada capítulo.

À UFMG, que me acolheu em seu solo fértil, onde tive a honra de aprender e ensinar, e de realizar o sonho de cursar uma Pós-Graduação em um dos melhores programas do país.

Aos meus pais, cuja coragem e perseverança foram os alicerces da minha formação. Minha mãe sonhava com uma filha professora, e meu pai desejava uma filha advogada. Hoje, carrego em mim a realização desses sonhos e me sinto plena na profissão que escolhi, honrando ambos os desejos.

Aos familiares e amigos, cuja presença é um abraço constante. Vocês foram o riso nas horas difíceis, a pausa nas jornadas longas, o combustível quando minhas forças pareciam se esgotar. Nossos jantares, viagens, festas e celebrações foram o sopro de vida que me manteve em movimento.

À minha sócia, Fernanda Cardoso, que é mais que parceira de trabalho, é uma irmã que a vida me deu. Nosso encontro foi daqueles que o destino traça sem explicação, mas que traz um sentido profundo.

Aos meus afilhados Júlia, Vivily, Davi Lucas e Lavínia, meu esforço é por vocês, para que o mundo que lhes espera seja repleto de possibilidades e realizações.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Núcleo Justiça e Democracia, cujas discussões enriqueceram esta tese e minha trajetória. Em especial, à Bianca Tito, uma amiga que a academia me deu e que se tornou um pilar de apoio mútuo ao longo desses anos.

Aos meus alunos da UEMG – Diamantina, minha gratidão mais profunda. Em cada aula, em cada dúvida e em cada riso, reencontro o sentido de ensinar e de aprender. Vocês me

lembra, todos os dias, que educar é um ato de esperança — e que, mesmo entre as pedras, é possível semear liberdade.

Um agradecimento especial aos profissionais da saúde que me guiaram por momentos difíceis. A dedicação de cada um permitiu que eu chegasse até aqui. À Daniela Silveira, minha profunda gratidão por me ensinar, através da psicanálise, a potência transformadora das palavras. À Dra. Fernanda Gomes, minha gratidão sincera pela escuta atenta, pela leveza nas palavras e pela dedicação que transforma o cuidado em esperança.

À CAPES, que acreditou na educação como caminho para um futuro melhor e apoiou esta pesquisa.

E, finalmente, a todos que, de alguma forma, deixaram sua marca neste trabalho, meu sincero e profundo obrigado. Esta tese é uma construção coletiva, forjada pelo esforço de muitos e iluminada pelo brilho das relações que a sustentaram.

“Falar é, em si, um ato de resistência” - Bell Hooks

RESUMO

O discurso de ódio figura entre os temas centrais do debate contemporâneo sobre os limites e a proteção da liberdade de expressão. Ele se manifesta como forma de comunicação voltada a grupos minoritários, marcada pela intenção de humilhar e desumanizar em razão de características identitárias. Partindo dessa problemática, esta tese investiga a tensão entre liberdade de expressão, censura e discurso de ódio sob a perspectiva do feminismo e da filosofia da linguagem. O objetivo central é compreender se a censura — especialmente no campo da pornografia e da proteção das mulheres — constitui instrumento legítimo de promoção da igualdade ou se reproduz o mesmo gesto de silenciamento que pretende combater. A pesquisa percorre o pensamento do feminismo radical, da teoria pós-estruturalista e da filosofia da linguagem, examinando a função performativa do discurso e suas implicações políticas. Busca-se, com o apoio da teoria dos atos de fala e da noção de performatividade, investigar se a pornografia efetivamente silencia as mulheres, relegando-as à desigualdade, ou se o próprio movimento feminista, ao fortalecer o discurso das mulheres, pode contribuir para a construção da igualdade de gênero sem recorrer ao cerceamento da palavra. A metodologia adotada combina análise hermenêutica, argumentação jurídica e filosofia da linguagem, articulando conceitos de performatividade, poder e escuta. A pesquisa propõe, como alternativa à censura, a escuta simbólica e o contradiscurso, compreendidos como práticas éticas e políticas de enfrentamento ao discurso de ódio. Conclui-se que a liberdade de expressão, quando amparada por uma escuta ativa e reflexiva, constitui não apenas um direito fundamental, mas o próprio caminho para uma educação em igualdade e para a reconstrução democrática da linguagem.

Palavras-chaves: liberdade de expressão; discurso de ódio; pornografia; escuta simbólica; contradiscurso; feminismo.

ABSTRACT

Hate speech stands as one of the central themes in contemporary debates on the limits and protection of freedom of expression. It manifests as a form of communication directed at minority groups, marked by the intention to humiliate and dehumanize them based on identity characteristics. From this perspective, this thesis examines the tension between freedom of expression, censorship, and hate speech through the lenses of feminism and the philosophy of language. The main objective is to determine whether censorship — particularly in the fields of pornography and the protection of women — can serve as a legitimate instrument for promoting equality or whether it reproduces the same silencing gesture it aims to prevent. The research traverses radical feminist thought, post-structuralist theory, and the philosophy of language, analyzing the performative function of discourse and its political implications. Drawing on speech act theory and the notion of performativity, it investigates whether pornography effectively silences women by relegating them to inequality, or whether the feminist movement itself, by strengthening women's voices, can contribute to gender equality without resorting to speech restriction. The methodology combines hermeneutic analysis, legal reasoning, and the philosophy of language, articulating concepts such as performativity, power, and listening. As an alternative to censorship, the study proposes symbolic listening and counter-speech, understood as ethical and political practices for confronting hate speech. It concludes that freedom of expression, when supported by active and reflective listening, constitutes not only a fundamental right but also a path toward education in equality and the democratic reconstruction of language.

Keywords: free speech; hate speech; pornography; symbolic listening; counter-speech; feminism.

RESUMEN

El discurso de odio se encuentra entre los temas centrales del debate contemporáneo sobre los límites y la protección de la libertad de expresión. Se manifiesta como una forma de comunicación dirigida a grupos minoritarios, caracterizada por la intención de humillar y deshumanizar en función de características identitarias. A partir de esta problemática, esta tesis analiza la tensión entre la libertad de expresión, la censura y el discurso de odio desde las perspectivas del feminismo y de la filosofía del lenguaje. El objetivo principal es determinar si la censura —especialmente en el ámbito de la pornografía y de la protección de las mujeres— constituye un instrumento legítimo de promoción de la igualdad o si, por el contrario, reproduce el mismo gesto de silenciamiento que pretende evitar. La investigación recorre el pensamiento del feminismo radical, la teoría posestructuralista y la filosofía del lenguaje, examinando la función performativa del discurso y sus implicaciones políticas. Con el apoyo de la teoría de los actos de habla y de la noción de performatividad, se busca investigar si la pornografía efectivamente silencia a las mujeres, relegándolas a la desigualdad, o si el propio movimiento feminista, al fortalecer su palabra, puede contribuir a la construcción de la igualdad de género sin recurrir a la restricción del habla. La metodología combina el análisis hermenéutico, la argumentación jurídica y la filosofía del lenguaje, articulando los conceptos de performatividad, poder y escucha. Como alternativa a la censura, la investigación propone la **escucha simbólica** y el **contradiscurso**, entendidos como prácticas éticas y políticas para enfrentar el discurso de odio. Se concluye que la libertad de expresión, cuando se sustenta en una escucha activa y reflexiva, constituye no solo un derecho fundamental, sino también el camino hacia una educación en igualdad y hacia la reconstrucción democrática del lenguaje.

Palabras clave: libertad de expresión; discurso de odio; pornografía; escucha simbólica; contradiscurso; feminismo.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E O DISCURSO DE ÓDIO: ENTRE A PROTEÇÃO E A REGULAMENTAÇÃO	18
2.1 A defesa da liberdade de expressão: recortes históricos e filosóficos	19
2.1.1 <i>Perspectiva histórica e normativa da proteção da liberdade de expressão</i>	19
2.1.2 <i>Fundamentos filosóficos para a proteção da liberdade de expressão</i>	42
2.2 O discurso de ódio: tentativas de conceituação	58
2.3 As teorias sobre a regulação do discurso de ódio	66
3 FEMINISMO, PORNOGRAFIA E DISCURSO DE ÓDIO	74
3.1 O surgimento do feminismo e as teorias contemporâneas	78
3.1.1 <i>A primeira onda do feminismo</i>	81
3.1.2 <i>A segunda onda do feminismo</i>	82
3.1.3 <i>A terceira onda do feminismo</i>	87
3.1.4 <i>A quarta onda do feminismo</i>	103
3.2 Sexualidade e pornografia	108
3.2.1 <i>A sexualidade</i>	114
3.2.2 <i>A pornografia</i>	120
3.3 Discurso de ódio e pornografia: o enfrentamento pelo feminismo	133
3.4 O Ceticismo Feminista de Janet Radcliffe Richards: Razão, Liberdade e o Limite da Censura	150
4 O CHILLING EFFECT E SUA APLICAÇÃO AO DISCURSO DE ÓDIO	155
4.1 O que é chilling effect?	156
4.2 O chilling effect na jurisprudência norte-americana	163
4.3 O chilling effect na jurisprudência brasileira	172
4.4 Chilling effect, discurso de ódio e pornografia	178
5 ENTRE PALAVRAS QUE FEREM E PALAVRAS QUE CURAM: PERFORMATIVIDADE, DISCURSO DE ÓDIO E A ESCUTA SIMBÓLICA	187
5.1 A teoria dos atos de fala e a política do performativo	189
5.2 Discurso de ódio e performatividade	197
5.3 Quebrando o ciclo do ódio: o poder transformador dos movimentos sociais na luta contra o discurso de ódio	207
5.4 A Escuta Simbólica e a Ética da Enunciação	217
6 CONCLUSÃO	225
REFERÊNCIAS	231

1 INTRODUÇÃO

As palavras residem no espaço entre o silêncio e a escuta. Elas podem ferir, curar, transformar realidades. O discurso vai além do som: é também gesto, corpo e performatividade. É nesse contexto que o poder e a fragilidade, a exclusão e a inclusão, o ódio e a esperança se entrelaçam. Neste entrecruzamento simbólico, a liberdade de expressão deixa de ser apenas um princípio legal e passa a ser um território de disputas ontológicas e políticas, onde cada palavra pronunciada é marcada pelo poder de quem a enuncia e pelo corpo de quem a recebe.

O feminismo há muito tempo carrega o peso das palavras. Elas representaram tanto o primeiro território de conquista quanto o primeiro meio de emancipação. Nessas batalhas — que ocorreram nas ruas, nas academias e em seus corpos, as mulheres conseguiram ressignificar a linguagem — transformar insultos em declarações, vergonha em discursos e dor em teoria. Em outras palavras, a liberdade de expressão surge não apenas como um direito a ser reivindicado, mas como um espaço de resistência.

Entre o impulso de silenciar e a vontade de reagir —, revela-se o ponto de virada desta investigação. A censura e o contradiscurso não são apenas ferramentas legais, mas sim manifestações simbólicas de maneiras diferentes de lidar com a disputa: uma busca suprimir o conflito, enquanto a outra o confronta. É dentro deste entrelaçamento que a tese se sustenta em sua tentativa de interpretar como o ato de ouvir pode funcionar como um substituto para o ato de proibir. Esta análise nos leva também ao pensamento feminista, que historicamente enfrentou a questão entre proteção e autonomia. O feminismo, em sua luta por igualdade e liberdade, denuncia as estruturas de poder sustentadas pelo silêncio imposto aos corpos e vozes das mulheres — um silêncio que, como fenômeno, é frequentemente tipificado pela pornografia. O feminismo, em relação com a pornografia, questiona como deve ser traçada uma linha entre a expressão e a ofensa, entre falar e ficar em silêncio, entre liberdade e restrição.

O feminismo é um movimento social que luta pela equidade entre os gêneros. Ele passou por vários ciclos de desenvolvimento, mas sua principal proposta é a construção de um mundo onde não existam distinções na garantia dos direitos entre homens e mulheres, abordando temas importantes como a igualdade de oportunidades, a equiparação salarial, o aborto, o direito sobre o próprio corpo, por exemplo. Entre os assuntos ligados ao feminismo, a pornografia frequentemente aparece associada a uma cultura do lixo e a uma representação degradante das mulheres, caracterizada por uma obscenidade que deveria ser banida da sociedade por expor o corpo feminino, submetendo-o a uma forma de violência em função de seu uso instrumental. Nesse contexto, o feminismo radical defende que a pornografia é um discurso de ódio face às

mulheres e que precisa ser coibido, pois representa a mulher em uma posição de inferioridade frente ao homem. Durante o século XX, tal movimento levantou a bandeira de que a pornografia seria uma representação da sexualidade como uma das formas mais degradantes de violência contra as mulheres, uma expressão da opressão masculina, que deveria ser veementemente combatida.

Surge, então, um movimento de defesa da regulação estatal da pornografia, enquadrando-a como uma forma de discurso de ódio contra as mulheres. Isso pode ser constatado na argumentação de feministas como Robin Morgan (1980), Andrea Dworkin (1981), Catherine MacKinnon (1993) e Diana Russell (1998), todas anti-pornografia, que sustentam um argumento de que ela seria uma forma de discurso opressivo, obsceno e violento. O potencial da violência da pornografia estaria ligado, principalmente, à violência sexual, pois a exposição do corpo feminino levaria à transposição da autonomia da mulher em traçar um limite daquilo que permite que seja feito com seu corpo, já que a pornografia é vista como uma espécie de dominação.

Ocorre que, dentro da própria teoria feminista, ao lado de movimentos sociais e políticos, vem surgindo uma vertente que interpreta a sexualidade, relacionando-a à pluralidade de identidades existentes na sociedade e contrapondo-a à heteronormatividade, mas, ao mesmo tempo, apresentando os perigos existentes na censura das ideias. Trata-se da contribuição da teoria *queer*. Tal perspectiva, busca compreender o potencial discursivo da pornografia, questionando esse papel que fora atribuído a mesma ao longo dos anos, em busca de um projeto feminista transformador. Butler (2021) é uma das autoras que questiona o poder do discurso de ódio para violar os corpos femininos, com a ideia da pornografia, trazendo a filosofia da linguagem como sustentáculo da ideia de que o discurso de ódio pode ser combatido com uma solução linguística, diferente da censura.

É nesse cenário que emerge o problema que orienta esta tese: pode a censura, ainda que motivada pelo desejo de proteger, reproduzir o mesmo gesto que pretende combater — o silenciamento? E, de modo inverso, poderia o contradiscurso — esse ato de devolver a palavra ao espaço público — funcionar como cura para as feridas abertas pelo discurso de ódio?

Como hipótese da pesquisa, tem-se que a mera proibição do discurso de ódio, no âmbito da pornografia, não representa o meio adequado ao seu combate, haja vista não impedir que a ideia ofensiva circule e, tampouco, possibilitar que os grupos atingidos assumam sua voz na arena pública, alcançando a pretendida igualdade. Tal ocorrerá, não com a proibição do discurso, e sim com o uso do contradiscurso, que ao proporcionar o fortalecimento da esfera pública, promove o alcance do respeito à fala de todos. Hipótese que, sustentada por Butler

(2021), apoia-se na ideia de performatividade¹ do discurso, ao considerar que o discurso de ódio pode ser devolvido ao falante de uma forma diferente, a saber, contra o seu próprio efeito original, através de uma performatividade discursiva, que representa uma cadeia de ressignificações da fala, abrindo espaço para o contradiscurso, que seria a alternativa adequada para se combater o discurso de ódio.

Assim, a ideia a ser desenvolvida nesta tese é a de que a restrição da fala, por si só, não resolve os problemas do discurso de ódio. Ao contrário, poderá trazer problemas maiores para a democracia. Por isso, é preciso buscar alternativas dentro da própria linguagem para lidar com os efeitos do discurso de ódio e possibilitar tanto a defesa da liberdade de expressão como a proteção dos demais direitos fundamentais. Tudo isso será demonstrado com o recorte voltado para o discurso de ódio em face das mulheres através do discurso pornográfico.

Por meio de uma análise da proibição do discurso de ódio na faceta da pornografia, o objetivo do trabalho é estudar os problemas da adoção da censura do discurso, sob o argumento de que ele possui um arcabouço danoso. Investiga-se como o chamado *chilling effect* é pernicioso para a democracia, por silenciar ideias que são importantes para a formação da razão pública. Assim, pretender-se apresentar, por meio da contribuição da filosofia da linguagem e performatividade do discurso, como o movimento feminista é capaz de demonstrar a efetividade do argumento de que discurso de ódio se combate com mais discurso, e que somente com o debate amplo na arena pública é que há o fortalecimento da democracia e a efetividade de direitos fundamentais.

Não é coincidência que a pornografia seja o alvo analítico desta tese. É uma escolha metodológica que permite a exploração das tensões mais intensas entre liberdade de expressão, sexualidade, moralidade pública e os próprios limites das reações do Estado ao discurso ofensivo. A pornografia é um "caso limite": consumida e estigmatizada ao mesmo tempo, embora goze de proteção legal, está sob ataque: é constantemente alvo de apelos por proibição. A força censora que impacta a sociedade contemporânea, bem como os limites de uma democracia que se diz receptiva à dissidência, tornam-se evidentes neste ponto de fricção. É precisamente neste espaço ambivalente, marcado por disputas em torno do corpo, do desejo e do poder, que a pornografia se revela como um campo privilegiado para investigar como a linguagem cria tensões normativas e como o Estado se posiciona diante delas.

É, de fato, na seara da pornografia que o *chilling effect* se revela com maior clareza. Diferentemente de outras manifestações, o discurso pornográfico é relegado a áreas de

¹ A performatividade nesta pesquisa será analisada dentro de uma compreensão dos atos de fala, com uma concepção de ressignificação do discurso.

desconfiança moral, o que torna mais fáceis as medidas de contenção, muitas vezes ultrapassando o que é aceitável do ponto de vista constitucional. Conteúdos são eliminados de forma automática e sem critério nas plataformas digitais; estudiosos evitam o tema para não sofrerem estigmas no meio acadêmico; artistas e produtores independentes recuam devido ao receio de que existam estruturas legais abrangentes ou ambíguas. O resultado é um ambiente de silêncio tático, onde a autocensura se instala antes mesmo de qualquer intervenção estatal clara.

A repressão simbólica atua no fluxo de ideias, diminui a pluralidade e empobrece a esfera pública: vai contra o que se espera em uma democracia onde a liberdade de expressão é o eixo estruturante do Estado. A pornografia é um espaço particularmente rico para compreender que o enfrentamento de discursos ofensivos não precisa, e nem deve, ser associado à repressão por parte do Estado. A perspectiva feminista ilumina essa questão. Enquanto a teoria feminista antipornografia apresentou críticas contundentes em relação à objetificação das vidas femininas, nas correntes feministas que vieram depois, a simplicidade da proibição tende a perpetuar desigualdades e a minar a autonomia de pessoas marginalizadas. Ao invés de buscar no Estado o fim das narrativas, esses movimentos evidenciaram que o mais produtivo é o caminho da disputa discursiva, ou seja, reavaliar, reescrever, ressignificar. Essa resposta interna do feminismo é a concretude material da presente pesquisa: discursos prejudiciais não desaparecem com censura; eles se metamorfoseiam quando são desafiados por outros discursos, capazes de tensionar suas premissas e evidenciar seus efeitos. É nesse espaço público — e não no silêncio imposto pela força — que novos modos de ver, reagir e afirmar identidade emergem.

Portanto, a pornografia, aqui, não se trata apenas de um item temático, mas sim de um dispositivo metodológico que ilustra a principal preocupação da pesquisa: o fracasso da resposta censória ao discurso de ódio e seu perigo para a democracia. Esse recorte torna possível analisar a maneira como o poder influencia o discurso, como a moralidade é utilizada para justificar limitações e como a linguagem pode ser empregada, simultaneamente, para ferir e para reconstruir significados. Ao posicionar a pornografia nessa interseção de poder, desejo e significado, a tese busca ilustrar por que a promoção de um debate público aberto, plural e responsivo é muito mais alinhada à preservação da dignidade e da liberdade do que a imposição do silêncio. Daí se abre um novo horizonte: entender o discurso como campo de disputa e, especialmente, como potencial de mudança.

Estabeleceu-se como marco teórico da pesquisa a ideia de performatividade do discurso, segundo as teorias de Butler (2021) e Austin (1990), cujos princípios possibilitam a compreensão da importância da linguagem para lidar com o discurso de ódio na arena pública.

Ademais, o amparo na teoria feminista permitirá compreender o valor do contradiscurso à pornografia, para entender a relação entre o empoderamento feminino e o uso da linguagem e dos movimentos sociais no enfrentamento do discurso de ódio.

A pesquisa utiliza uma abordagem teórico-normativa fundamentada na análise conceitual e hermenêutica jurídica. Um corpus teórico foi desenvolvido a partir da literatura de autores representativos de diferentes tradições jurídicas e filosóficas: Dworkin, Mill e Waldron para o foco liberal e moral; Brugger e Mchangama para a análise do direito comparado; Butler para a dimensão crítica e performativa da linguagem; e Galuppo para a base normativa brasileira. A seleção concentrou-se em obras publicadas principalmente entre os séculos XX e XXI, que abordam diretamente a liberdade de expressão, discurso de ódio e pornografia em suas interseções com dignidade, reconhecimento e democracia.

Essa metodologia é capaz de integrar a análise hermenêutica e a argumentação jurídica em um modelo decisório que permite classificar discursos como passíveis de restrição ou aqueles que exigem uma resposta de contra-discurso e escuta simbólica. Foram utilizados textos normativos, doutrinas fundamentais e decisões paradigmáticas. Essa estrutura proporciona à investigação consistência, transparência e reprodutibilidade, o que a torna passível de defesa perante a comunidade acadêmica e jurídica.

Para atingir os seus objetivos, a tese se estrutura da seguinte forma: o capítulo 2 discute a relação entre a liberdade de expressão e o discurso de ódio, em uma perspectiva que aborda os argumentos para a sua proteção e sua regulamentação. Aborda-se como se deu a proteção da liberdade de expressão ao longo dos tempos, através de uma perspectiva histórica, normativa e filosófica. Posteriormente, apresenta-se uma tentativa de conceituação do discurso de ódio e as teorias que propõe sua regulação. O capítulo 3 analisa a relação entre o feminismo, a pornografia e o discurso de ódio, apresentando ideias sobre o surgimento do feminismo, as teorias feministas contemporâneas, a relação entre a sexualidade e a pornografia, bem como o enfrentamento do discurso de ódio e da pornografia pelo feminismo. O capítulo 4 apresenta a discussão sobre o *chilling effect* e sua aplicação ao discurso de ódio, abordando o que é o *chilling effect*, sua utilização na jurisprudência norte-americana e brasileira, e a relação entre *chilling effect*, discurso de ódio e pornografia. O capítulo 5 aborda o discurso de ódio sob o viés da filosofia da linguagem e da performatividade. A ideia é trabalhar a teoria dos atos de fala, discutir o discurso de ódio sob o viés da performatividade, e demonstrar como se pode quebrar o ciclo do ódio com o próprio discurso e com a escuta simbólica.

É a partir dessas inquietações que o feminismo se configura como um dos eixos centrais deste trabalho, não apenas enquanto campo teórico, mas enquanto uma perspectiva que recoloca

em pauta as disputas essenciais sobre corpo, linguagem e poder. Um movimento que, inicialmente, se fez ouvir em prol da igualdade e da autonomia das mulheres, ao longo das décadas foi se transformando em um espaço plural de crítica e reconstituição, onde distintas correntes interrogam a própria constituição do sujeito e as maneiras pelas quais as palavras condicionam, restringem e possibilitam a vida. É justamente nesse diálogo interno, fértil e, por vezes, conflituoso que o feminismo traz o poder da linguagem como espaço de produção e resistência, o que nos ajuda a compreender por que os debates sobre discurso de ódio não podem ser reduzidos à lógica simplista da supressão.

A ideia central deste trabalho é apresentar argumentos e evidências que possam contestar a noção de que apenas a proibição legal do discurso de ódio é o suficiente para proporcionar uma proteção real a grupos vulneráveis. Pelo contrário, procura-se mostrar que a linguagem é ambígua: fere, mas também reconfigura, dá espaço para a fala, desarma narrativas que sustentam práticas discriminatórias. Entender o funcionamento dela — e como ela pode ser utilizada para desafiar, desestabilizar e diminuir discursos prejudiciais — é crucial para desenvolver respostas mais elaboradas e sustentáveis. Dessa maneira, este trabalho se baseia na crença de que combater o ódio é um desafio que vai além de simplesmente silenciar; é necessário mudar a forma como nos comunicamos, ouvimos e nos reconhecemos no espaço público.

2 A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E O DISCURSO DE ÓDIO: ENTRE A PROTEÇÃO E A REGULAMENTAÇÃO

A liberdade de expressão é essencial para o funcionamento de uma democracia. Através dela, a opinião é exposta e o desacordo é convertido em diálogo. Sem ela, o campo político mina em silêncio e o poder converte-se em opressão. A liberdade de expressão é, portanto, a expressão mais elementar da liberdade de ser — a capacidade de ocupar um lugar no mundo como uma voz, e não apenas como um corpo submetido a regras. No entanto, cada palavra que surge já vem acompanhada do risco de ferir. A linguagem não é um campo neutro; ela transporta a história das exclusões que a formaram e o peso simbólico das hierarquias que a mantêm. Falar é, sempre, um exercício de poder — o poder de expor e, inevitavelmente, de reprimir.

É exatamente esse paradoxo que traz à tona a questão central na introdução deste capítulo: de que maneira podemos garantir a liberdade de expressão sem que ela se torne um instrumento de violência? Atualmente, a democracia existe nessa fragilidade. De um lado, a defesa intransigente da livre circulação de ideias, como condição essencial para o pensamento crítico e a autodeterminação. No entanto, existe a percepção de que certos tipos de discurso vão além do debate e se transformam em ódio, convertendo as palavras em armas de maneira simbólica.

O dilema contemporâneo não é apenas jurídico, mas também ético: é uma questão de equilibrar o direito de se expressar com a responsabilidade de não exterminar o outro ao fazê-lo. O discurso de ódio — em suas diversas formas — expõe a fragilidade das democracias. Ele impacta grupos e identidades marginalizadas, tentando privá-los de seu reconhecimento. Cor, gênero, sexualidade, procedência, crença — todos esses aspectos podem ser sinais que justificam o desprezo. O discurso de ódio não danifica apenas o alvo imediato, mas também contamina a própria linguagem partilhada, maculando o espaço simbólico onde é viável o diálogo.

Perante esse fenômeno, o direito é chamado a dirimir o embate entre duas promessas igualmente importantes: a da liberdade e a da dignidade. Há quem defenda a proibição absoluta do discurso de ódio, pois sua mera existência compromete o bem comum e coloca em risco a dignidade da comunidade. Nesse sentido, seria legítima a intervenção do Estado, pois proteger a dignidade humana é mais importante do que a liberdade de expressão ser absoluta. Para essa vertente, a intervenção estatal seria legítima, uma vez que a proteção da dignidade humana prevalece sobre o caráter absoluto da liberdade de expressão.

Outros, no entanto, alertam que limitar a liberdade de expressão — até mesmo quando se trata de discursos de ódio — é criar um precedente para a censura e a arbitrariedade. Afirmam que o discurso não deve ser silenciado por seu conteúdo, mas confrontado com o próprio ato de falar. Defendem, assim, que a liberdade é verdadeira apenas quando inclui o erro e a ofensa, uma vez que o custo da palavra é o preço que se paga pela democracia.

Entre essas duas posições, a reflexão filosófica sugere um caminho mais complexo que parte do reconhecimento de que não se trata de uma questão de liberdade ou dignidade, mas de redesenhar o campo simbólico em que ambas podem coexistir. A questão não é apenas o que pode ou não ser dito, mas sob quais condições o dizer se transforma em violência e sob quais condições se torna diálogo.

A liberdade de expressão, historicamente, passou por um extenso processo de consolidação, desde as críticas do Iluminismo ao absolutismo até as definições atuais que a associam à autonomia moral e à diversidade democrática. Cada período estabeleceu novos limites e identificou novas ameaças. Atualmente, com o aumento dos discursos de intolerância nas mídias sociais e na política, a questão reaparece com uma nova força: de que maneira podemos defender a liberdade sem que ela se volte contra sua própria essência?

Este capítulo se propõe a traçar, de maneira não exaustiva, alguns recortes históricos e filosóficos da liberdade de expressão, investigando suas origens no pensamento moderno e as novas interpretações que recebeu no mundo atual. Analisa também as principais teorias relacionadas à proibição e à proteção do discurso de ódio, abrangendo suas dimensões legais, morais e simbólicas.

Em última análise, a intenção é mostrar que a defesa da liberdade de expressão não pode se limitar a se opor à censura, assim como o combate ao discurso de ódio não se trata apenas de proibir a fala. O autêntico desafio democrático consiste em estabelecer condições de diálogo que garantam a convivência entre o conflito e o reconhecimento. Porque, afinal, a democracia não se mede pela quantidade de vozes que se fazem ouvir, mas pela habilidade de escutar sem silenciar e de responder sem eliminar.

2.1 A defesa da liberdade de expressão: recortes históricos e filosóficos

2.1.1 Perspectiva histórica e normativa da proteção da liberdade de expressão

A história da liberdade de expressão encontra suas raízes em tempos antigos, e remontá-los traz sentido aos fundamentos atuais de sua proteção. Inicialmente, convém pontuar que a

história da liberdade de expressão caminha junto com a história da democracia, por isso, ao se exaltar os valores democráticos e a tolerância, estar-se, também, exaltando a liberdade de expressão. Não se pretende nesse tópico perpassar por toda a história da liberdade de expressão, mas apresentar alguns excertos que contribuem para o desenvolvimento da ideia central da pesquisa, que gira em torno da compreensão da tensão entre regulação e proteção da liberdade de expressão.

Embora seja comum conhecer as bases normativas da liberdade de expressão no mundo ocidental, e trazer os documentos tradicionalmente citados como marco inicial de sua proteção, há fragmentos da história que não podem ser descartados. Por isso, retornar-se-á nos primórdios da humanidade para conhecer os esforços de proteção da liberdade de expressão para diferentes povos. Esse caminho será feito com o auxílio da pesquisa de Jacob Mchangama (2022), que, já na introdução da sua obra, alerta para o quão complexa é a história normativa da liberdade de expressão:

Alguns americanos diriam que tudo começou com a ratificação da Primeira Emenda em 1791. Um europeu poderia apontar a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Um britânico poderia citar Areopagitica, de John Milton, publicado em 1644. Quaisquer que sejam as diferenças, a maioria descreveria a liberdade de expressão como um conceito exclusivamente ocidental, nascido algures por volta do Iluminismo. A realidade é muito mais complexa (Mchangama, 2022, p. 10)²

A observação de Mchangama (2022) diverge da narrativa linear e eurocêntrica que frequentemente prevalece na imaginação jurídica sobre a liberdade de expressão. Ao sugerir que sua história é “muito mais complexa”, o autor nos encoraja a nos libertarmos de marcadores normativos de longa data, como o Areopagitica de Milton, a Declaração Francesa e a Primeira Emenda Americana, e a apreciar que o desejo humano por liberdade de expressão antecede o Iluminismo e percorre muitas tradições.

A própria essência de se expressar livremente, interrogando a autoridade e mantendo viva a dissidência, remonta à origem da linguagem. Os mesopotâmios, os gregos, os indianos e os islâmicos já sabiam há muito que o poder da fala estava acima da lei e manifestava a dignidade de existir como sujeito de enunciação. Ao trazer à tona esses fragmentos esquecidos, Mchangama (2022) posiciona a liberdade de expressão como um legado civilizacional que é

² Tradução nossa. No original: “Some Americans would say it began with the ratification of the First Amendment in 1791. A European might point to the 1789 French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen. A British person might cite John Milton's Areopagitica, published in 1644. Whatever their differences, most would describe freedom of speech as a uniquely Western concept born somewhere around the Enlightenment. The reality is much more complex.

plural, e não exclusivamente oriundo de códigos e declarações ocidentais, mas sim como resultado das batalhas humanas contra a censura em mitos, sermões, cartas e palavras. Essa visão histórica mais ampla também recupera a liberdade de expressão como uma prática cultural e ética bem antes de se tornar um direito positivo — um direito que foi construído, perdido e reestabelecido, várias vezes ao longo da história.

Remontar a história é necessário para conhecer o passado, compreender o presente e se preparar para o futuro. Por isso, é importante esse esforço para conhecer outros marcos, não tão comumente citados, para a proteção da liberdade de expressão, não se esquecendo, porém, das bases ocidentais tradicionais, que também serão apresentadas.

Mchangama (2022) aponta que a normatização da liberdade de expressão é baseada no decorrer da história na entropia, isto é, ela segue um caminho de proteção e posteriormente para um caminho de restrição, e isso não aconteceria apenas nos tempos remotos, mas também atualmente. Um dos primeiros marcos normativos da proteção da liberdade de expressão citados pelo autor seria a declaração de Ciro, o Grande, que depois de fundar o Império Persa Aquemênida no século VI a. C, teria emitido um cilindro de argila declarando liberdade de culto para os súditos de seu império, que possuíam diversas etnias e religiões. Tal declaração foi reconhecida pelas Nações Unidas como “uma antiga declaração de direitos humanos”. Porém, tal liberdade não durou por muito tempo, já que o mesmo governante punia a desobediência de seus súditos incendiando templos, cortando narizes e orelhas e enterrando pessoas até ao pescoço no deserto antes de as deixarem morrer sob o sol escaldante (Mchangama, 2022, p. 18). Passados três séculos, o imperador indiano Maurya Ashoka ordenou a criação em pedras e pilares de uma declaração de tolerância religiosa, permitindo a existência de todas as religiões no território, porém, recomendando um discurso moderado, ou seja, não exaltar a própria religião, nem criticar a religião alheia (Mchangama, 2022, p. 19).

Esses fragmentos da história, resgatados por Mchangama (2022), revelam que o ideal de liberdade de expressão não foi um presente do Iluminismo, mas algo que abrange a humanidade. Em cada era, ele reaparece em novas formas — às vezes como um decreto real, às vezes como uma inscrição em pedra, às vezes como um discurso público — mas sempre ameaçado pela mesma força que o gerou: o medo da palavra. A entropia que marca sua evolução é, ao mesmo tempo, sua tragédia e sua vitalidade. Porque se a liberdade de expressão nunca é definitiva, é precisamente isso que a torna humana, histórica e viva.

Outra raiz profunda da história da liberdade de expressão encontra-se no discurso de Péricles, estadista ateniense, que, por volta do ano 431 a. C., era defensor do debate aberto como forma de se criar um Estado democrático e tolerante. A democracia ateniense baseava-se no

debate e votação das leis pelos próprios cidadãos. Durante seu famoso discurso fúnebre, que homenageou os guerreiros mortos na Guerra do Peloponeso contra Esparta, Péricles cunhou a definição do sistema político ateniense que ainda hoje é um dos pilares dos governos democráticos:

A nossa constituição política não segue as leis de outras cidades, antes lhes serve de exemplo. O nosso governo chama-se democracia, porque a administração serve aos interesses da maioria e não de uma minoria.

De acordo com as nossas leis, somos todos iguais no que se refere aos negócios privados. Quanto à participação na sua vida pública, porém, cada qual obtém a consideração de acordo com os seus méritos e mais importante é o valor pessoal que a classe a que se pertence; isto quer dizer que ninguém sente o obstáculo da sua pobreza ou da condição social inferior, quando o seu valor o capacite a prestar serviços à cidade.

No que corresponde à República, pois, governamos livremente e, ainda, nas relações que mantemos diariamente com os nossos aliados e vizinhos, não nos irritamos porque ajam à sua maneira, nem consideramos como uma humilhação os seus prazeres e alegrias que, apesar de não nos produzir danos materiais, nos causam pesar e tristeza, ainda que sempre tratemos de dissimulá-los.

Ao mesmo tempo em que não temos receio nas nossas relações particulares, dominamos o temor de infringir as leis da República; obedecemos aos magistrados e às regras que defendem os oprimidos e mesmo que não estejam editadas, a todas aquelas que atraem sobre quem as viola o desprezo de todos.

[...]

Sei muito bem o quanto é difícil persuadir-vos. Ante a felicidade dos demais, felicidade de que haveis gozado, chegareis em muitos momentos a recordar a memória dos vossos desaparecidos. Sofremos menos quando nos privamos de bens dos quais não aproveitamos do que com a perda daqueles aos quais estamos habituados. É preciso, pois, sofrer pacientemente e se consolar com a esperança de ter outros filhos, vós aos quais a idade ainda o permite. Os novos filhos substituirão na família os que não existem mais; e a cidade ganhará uma vantagem dupla: a sua população não diminuirá e a segurança estará garantida, pois os que entregam seus filhos ao perigo pelo bem da República, como o fizeram os que perderam os seus nesta guerra, inspiram mais confiança que os que não fazem (Péricles *in* Moreira, 1995, p. 15-31).

Essa passagem de Péricles, mencionada por Moreira (1995), representa uma das mais elevadas manifestações do pensamento democrático clássico. Nele, a igualdade não é só uma questão de lei, mas de reconhecimento humano e político. Atenas serve como um exemplo, segundo Péricles, não por imitar outros países, mas por desenvolver seu próprio estilo de vida em liberdade — um estilo que une igualdade diante das leis e diferenciação com base nos méritos. Esse conceito, portanto, é a própria materialização da isegoria, que é o direito de todos de se expressarem publicamente, e da isonomia, que é a igualdade perante a lei. Assim, a democracia não se configura como um sistema imutável, mas sim como uma prática dinâmica de discussão, fundamentada na crença de que cada cidadão possui algo relevante a contribuir para a comunidade.

Ao dizer que ninguém é excluído do serviço à pólis em razão da pobreza ou da origem, Péricles antecipa uma concepção ética de cidadania que transcende os séculos. O poder político

não é determinado por bens, mas pela habilidade de agir para o bem comum. O mérito não é um privilégio, mas sim uma responsabilidade. Há um traço de modernidade nessa proposta: a dignidade humana como base do pertencimento político. Nessa Atenas utópica, o espaço público é um local de diálogo e de escuta — um campo onde a discordância é parte da sinfonia e a diversidade, uma maneira de enriquecer a cidade. A verdadeira liberdade, segundo essa perspectiva, é aquela que possibilita a coexistência sem dominação, a discussão sem aniquilação e a convivência sem temor em relação ao próximo.

Já a última parte da fala, que se dirige às famílias dos falecidos em combate, evidencia o caráter trágico e cívico da liberdade ateniense. O sofrimento pessoal está alinhado com a continuidade da cidade; o padecimento privado ganha significado na persistência do coletivo. Existe aqui uma ética da responsabilidade que antecipa o moderno ideal de cidadania ativa: servir à República é engajar-se em algo que transcende a própria existência. Quando Péricles consola os que perderam seus filhos, ele transforma a perda em um elo simbólico com a cidade — um ato de resistência contra a desintegração da dor e a divisão social. Portanto, o discurso de Péricles vai além de uma simples homenagem aos falecidos; trata-se de uma afirmação da palavra como uma força política: é através da linguagem, do debate e da lembrança que a cidade se reconstitui, e é no reconhecimento mútuo que a democracia encontra sua sustentabilidade.

É preciso destacar, no entanto, que a democracia ateniense pregava uma igualdade restrita, já que mulheres, estrangeiros, escravos, embora maioria em número, eram excluídos do debate público. Mesmo assim, a ideia de igualdade e democracia, contribuíram para a proteção da liberdade de expressão, que os gregos experimentavam de duas formas: a) Isegoria, que se refere à igualdade de discurso público e cívico, sendo exercido em Assembleia; e b) Parrresia, que remete a um discurso franco ou desinibido. Ambos os conceitos fornecem os fundamentos igualitários da democracia ateniense, e possibilitam a proteção da liberdade de expressão (Mchangama, 2022, p. 20).

Como prática a parresia tinha uma aplicação muito mais ampla do que a isegoria já que não se limitava à esfera política da assembleia. Foi a parresia que permitiu a livre discussão da política na ágora, o mercado onde os cidadãos (homens) se misturavam livremente. Não havia nenhuma instituição pública de censura ou inquisição para garantir a conformidade na escrita, na ciência e no discurso público (Mchangama, 2022, p. 22)³.

³ Tradução nossa. No original: “As a practice, parrhḗsía had a much wider application than isēgoría, since it wasn't limited to the political sphere of the assembly. It was parrhḗsía that allowed the free discussion of politics in the agora, the marketplace where (male) citizens mingled freely. There was no public institution of censorship or inquisition to ensure conformity in writing, science, and public discourse”.

A reflexão de Mchangama (2022) acerca da parresia — o direito de se expressar de forma franca — indica a faceta mais profunda e humana da liberdade de expressão na Grécia Antiga. Enquanto a isegoria assegurava a igualdade oficial de expressão no âmbito político, a parresia abrangia o dia a dia da ágora, durante as interações entre cidadãos. Era uma liberdade que transcendia as instituições, manifestando-se na convivência e na troca de pensamentos. Essa ação transformava a fala em algo que ia além de um simples ato legal, elevando-a a uma virtude moral: expressar o que se pensa era um sinal de coragem e de dedicação à verdade. A parresia não se tratava do direito de falar o que quisesse, mas sim da obrigação de expressar o que era essencial, mesmo correndo riscos.

A parresia exigia que o interlocutor admitisse que as palavras têm um peso político e ético. A liberdade de expressão não era apenas um capricho, mas sim uma prática cidadã. O sentido das palavras residia na disposição de confrontar o poder com argumentos em vez de insultos; na capacidade de sustentar a oposição sem quebrar os laços da comunidade. Essa ágora funcionava, em certo sentido, como um local para debates e discussões. Ela erguia-se como o coração vibrante da democracia: ali, a liberdade não era um favor concedido pelo Estado; era uma prática coletiva que se nutria da confiança recíproca entre aqueles que falavam e aqueles que escutavam.

Como nos recorda Mchangama (2022), ao resgatar essa perspectiva, a liberdade de expressão emergiu menos da autoridade legal e mais da bravura dos oradores. Parresia é o antecessor do que hoje conhecemos como discurso público — a habilidade dos cidadãos em desafiar a autoridade, criticar costumes e apresentar novas propostas. É a ideia de que o saber só avança na interlocução e a democracia é uma construção verbal. Recordar essa origem é saber que a liberdade de expressão não é só um direito político, mas uma questão de humanidade: o território simbólico onde alguém se reconhece como pertencente à cidade porque pode expressar-se e porque sua expressão pode ser ouvida.

Ocorre que a proteção da liberdade de expressão não é linear. Mesmo com a defesa da liberdade de expressão, oligarcas autocráticos atenienses, temendo a divisão do poder com a população, se revoltaram contra a democracia e até mesmo expurgam os dissidentes, como Sócrates. O filósofo, sempre declarando que nada sabia, vivia como um dos mais fiéis seguidores das leis. Criador do método da maiêutica, ou “parto das ideias”, Sócrates despertou o ódio de muitos atenienses, e sua morte é um divisor de águas para a filosofia.

Discutia Sócrates de modo peculiar, multiplicando as perguntas e as elas dando respostas de maravilhosa e concludente simplicidade. Ao contrário dos sofistas, que tudo afirmavam saber, declarava ele nada saber. Molestava-os com a sua ironia, e

confundia-os, interrogando-os (ironia-pergunta, interrogação) sobre questões aparentemente simples, mas, no fundo, muito difíceis. Deste modo, constrangia-os, indiretamente, a darem-lhe razão (Del Vecchio, 1979, p. 37).

O método socrático é, sem dúvida, uma das manifestações mais autênticas da parresia: a expressão verbal como investigação, e não como poder sobre algo (Del Vecchio, 1979). Ao dizer que “só sei que nada sei”, Sócrates inverteu a lógica da conversa como poder e definiu o diálogo como um método de emancipação. A sua ironia não era sarcasmo, mas um instrumento de ensino — fazer perguntas era uma maneira de emancipar a consciência das convicções impostas. Seu propósito não era afirmar verdades, mas expor as contradições que estavam escondidas nas verdades dos outros. No final, essa posição é intensamente ética, colocando as estruturas da cidade sob sua própria sombra; a palavra que questiona é sempre uma ameaça para o poder que não deseja ser desafiado. Dessa forma, a maiêutica socrática — “o parto das ideias” — representa o primeiro exercício da liberdade de expressão, que é o dever de se pensar em público, mesmo que pensar signifique causar desconforto.

O julgamento de Sócrates, relatado por Platão e reconstituído por Mossé (1991), é o primeiro grande paradoxo da história do discurso livre: a cidade que se orgulhava de ser berço da democracia foi a mesma que condenou o seu pensador por falar demais. Acusado de impiedade e de corromper a juventude, ele foi julgado e condenado à morte. A cicuta que lhe foi imposta simboliza o destino da voz dissonante: o envenenamento do corpo pela recusa da escuta. Sócrates não foi morto por heresia religiosa, mas por excesso de diálogo; sua culpa foi acreditar que toda opinião merece ser examinada, que toda autoridade deve suportar o peso da pergunta.

Por essa razão, Sócrates representa a mudança do mito para a razão, da mudez forçada para o direito de se expressar de forma autêntica. O filósofo lidou com a morte, mas não abriu mão do diálogo, provando que a palavra livre não espera autorização: é um jeito de existir. A sua coragem antecipa o que, séculos depois, Foucault chamaria de “coragem da verdade” (*le courage de la vérité*), a essência da parresia: dizer o que é necessário, mesmo diante da morte. Dessa forma, o exemplo de Sócrates esclarece o significado ético da liberdade de expressão: não se trata do direito de falar sem consequências, mas sim da obrigação de defender a palavra como uma maneira de existir, como um compromisso com o outro e com a própria consciência.

Mas Mchangama (2022) emite um alerta de que, embora a liberdade de expressão tenha suas raízes na antiga democracia ateniense, os pensadores iluministas elaboram justificativas para essa liberdade, baseando-se nos valores republicanos de Cícero, que vieram da Roma Antiga. É de se notar, em primeiro lugar, que nos primeiros anos da República os romanos eram

bastante rígidos com discursos injuriosos. Portanto, por volta de 450 a.C., quando foi codificada a Lei das XII Tábuas, o discurso passou a ter regulamentação: “Se alguém tiver caluniado ou difamado outra pessoa, imputando-lhe um ato ilícito ou imoral, será açoitado até a morte” (Mchangama, 2022, p. 28). Vale lembrar, ainda, que a democracia romana era hierárquica e elitista. Assim, de forma oficial, o poder soberano pertencia às assembleias populares. No entanto, na prática, o Senado representava a instância final da república.

Em Roma, a ideia de liberdade, ou *libertas*, ganhou notoriedade com o estadista Cícero, que era defensor da liberdade de expressão e política, desde que a elite continuasse com o controle da República, governando as classes mais baixas. Para ele, a liberdade de expressão significava liberdade para “os melhores homens”, isto é, o Senado, e não para a plebe e as demais classes sociais inferiores. Além disso, a liberdade de expressão romana era exercida principalmente no Senado, além de magistrados perante as assembleias e por oradores perante os tribunais, entrelaçando discurso político com argumentos jurídicos (Mchangama, 2022, p. 29). Roma também teve períodos sombrios para a liberdade de expressão. Como não citar a morte de Jesus de Nazaré, por volta de 33 d.C., pelo governador romano da Judéia, Pôncio Pilatos, acusado de blasfêmia? Depois disso, com a ascensão do Cristianismo pelo Império Romano, ainda teve o Imperador Justiniano fechando a Academia em Atenas, no ano de 529 d. C., para proibir a circulação de ideias pagãs, censurando os locais de culto. Roma também viveu tempos de intolerância generalizada. Mas tudo isso abriu caminho para o fortalecimento da ideia da liberdade de expressão, séculos após, de modo que os princípios democráticos atenienses ocupassem novamente o centro de proteção da liberdade de expressão, mas nem tudo são flores.

A Idade Média, ou Idade das Trevas, foi uma era sombria para a liberdade de expressão no Ocidente. Ao contrário do Ocidente, o Oriente fez progressos consideráveis nesse sentido, pois o Califado Abbássid teve a oportunidade de nutrir e espalhar a filosofia racionalista e o pensamento científico. Isso estava enraizado na competição entre as tradições *Yanafiyy*, *Shayfiyy*, *Yanbalyy* e *Mylikyy* pela versão mais persuasiva e autorizada do Alcorão, o que, por sua vez, deu origem a ideias progressistas em torno da liberdade de expressão, que também não duraram muito, com a aprovação da pena de morte para violadores do livro sagrado no século XIII (Mchangama, 2022, p. 40). Do outro lado do mundo, o Ocidente estava mergulhando em um período sombrio para a liberdade de expressão, à medida que a dominação do Cristianismo e a proibição de negar a existência de Deus ou não seguir a religião levaram ao início da Inquisição Católica, com a perseguição sistemática daqueles considerados hereges e adeptos de outras religiões.

Nenhum direito à liberdade de expressão foi reconhecido neste momento da história e ninguém pensou ou ousou libertar inteiramente a razão dos limites da revelação durante vários séculos vindouros. Mas as tentativas de cima para baixo de restringir a liberdade acadêmica e a investigação enfrentaram resistência e subversão por parte de acadêmicos medievais cuja sede de novos conhecimentos e ideias não podia ser saciada por decretos papais (Mchangama, 2022, p. 49)⁴.

Como observa Mchangama (2022) no contexto medieval, há um paradoxo curioso: quando a razão estava em segundo plano em relação à fé, o espírito humano ainda se levantava contra o silêncio. A Idade Média, muitas vezes considerada um período de escuridão, também foi o cenário para o surgimento das primeiras dúvidas em relação à autoridade absoluta da Igreja. Apesar de não ter sido reconhecido nenhum direito formal à liberdade de expressão, a inquietação dos intelectuais e a busca por um entendimento do mundo que ultrapassasse as Escrituras indicavam que a palavra, mesmo sob vigilância, sempre encontra maneiras de se libertar. Essa oposição silenciosa — composta por escritos ocultos, discussões em mosteiros e heresias filosóficas — foi a origem da libertação intelectual que floresceria séculos mais tarde.

Os éditos papais, tentando deter o avanço da razão, o promoveram ainda mais. Em vez de silenciar, a censura fez a voz ressurgir — um impulso oculto de curiosidade e bravura. Já nas escolas medievais começaram a brotar os primeiros traços de liberdade acadêmica, professores e alunos empenhavam-se em combater a imposição de não poderem pensar por conta própria. A batalha entre crença dogmática e razão empírica não exterminou o pensamento, mas o lapidou, transformando-o em resistência simbólica. Mchangama (2022) traz uma interpretação da “sede de novo conhecimento” que vai além da cognição: um ato de ética, um gesto de reconhecimento do valor da mente humana diante da pretensão de dominação espiritual.

Este é um momento histórico em que a liberdade de expressão não deriva da conformidade com a lei, mas sim da desobediência a ela. É um impulso humano que, antes de ser transformado em princípio constitucional, se recusa a ser aprisionado. As “heresias” que ousaram desafiar a autoridade da Igreja não eram apenas desvios na doutrina, mas expressões de uma verdade que não se calaria. Mchangama (2022), ao ilustrar esse embate entre a repressão institucional e a rebeldia do pensamento, nos lembra que o caminho da liberdade é também o caminho da insatisfação: sempre que os poderes cerceiam a razão, o ser humano revida com um

⁴ Tradução nossa. No original: “No right to free speech was recognized at this point in history and no one thought or dared to unleash reason entirely from the limits of revelation for several centuries to come. But top-down attempts to curtail academic freedom and inquiry faced pushback and subversion by medieval scholars whose thirst for new knowledge and ideas could not be quenched by papal decrees”.

novo modo de pensar. Assim, a Idade Média não pode ser encarada como uma era de completa mudez; foi um tempo em que a palavra aprendeu a viver no subsolo, esperando o momento de voltar a surgir iluminada.

A liberdade de expressão não era protegida, porém, a sua restrição era amplamente divulgada, principalmente no que se refere ao conhecimento científico, que não poderia se sobrepor aos ensinamentos da Igreja. A luz caminhou em direção à escuridão, quando inaugurou-se um novo período para a circulação de ideias com a criação da técnica da prensa, que impulsionou a produção de livros e diminuiu o custo dos mesmos, cujo responsável pelo feito fora Johannes Gutenberg, por volta de 1450. Tudo isso acabou por colocar em questão os pressupostos sobre o conhecimento e a religião.

Em meio a esse cenário, no ano de 1517, a insurgência de Martinho Lutero, que enviou ao arcebispo de Mainz uma lista de noventa e cinco teses criticando corajosamente a Igreja, iniciou o movimento da Reforma Protestante, que se consagrou com um dos mais importantes para a proteção da liberdade de expressão e a tolerância religiosa. Ao defender a ideia do sacerdócio universal, Lutero foi de suma importância para a construção da tolerância religiosa, com a tese de que havia a livre interpretação das escrituras, sendo os fiéis livres para dar sentido aos textos bíblicos conforme a sua consciência (Assaf, 2019).

Essa batalha entre Catolicismo e Protestantismo fez nascer a ideia da liberdade de pensamento, permitindo a livre expressão e crença nas escrituras, sem se prender ao Catolicismo. A liberdade religiosa foi oficialmente reconhecida em 1555 com a Paz de Ausburg, que visava dirimir as hostilidades entre a Igreja Católica e os Luteranos, estabelecendo o princípio da tolerância religiosa⁵.

Invictíssimo Imperador, César Augusto, Senhor clementíssimo: Porquanto Vossa Majestade Imperial convocou uma dieta imperial para Augsburgo, destinada a deliberar sobre esforços bélicos contra o turco, adversário atrocíssimo, hereditário e antigo do nome e da religião cristãos, isto é, sobre como se possa resistir ao seu furor e ataques com preparação bélica durável e permanente; e depois também quanto às dissensões com respeito à nossa santa religião e fé cristã, e a fim de que neste assunto da religião as opiniões e sentenças das partes, presentes umas às outras, possam ser ouvidas, entendidas e ponderadas entre nós, com mútua caridade, brandura e mansidão, para que, corrigido o que tem sido tratado incorretamente nos escritos de um e outro lado, possam essas coisas ser compostas e reduzidas a uma só verdade simples e concórdia cristã, de forma tal, que, quanto ao mais, seja praticada e mantida por nós uma só religião pura e verdadeira; e para que assim como estamos e militamos sob um mesmo Cristo, possamos da mesma forma viver em uma só igreja cristã, em unidade e concórdia; e porque nós, os abaixo assinados, assim como os outros eleitores, príncipes e ordens, fomos chamados à supramencionada dieta, prontamente

⁵ Ressalta-se, no entanto, que “O primeiro estado na Europa a formalizar a tolerância religiosa foi o pequeno principado da Transilvânia, que se tornou independente da Hungria em 1541” (Mchangama, 2022, p. 82).

viemos a Augsburgo, a fim de nos sujeitarmos obedientes ao mandato imperial, e, queremos dizê-lo sem intuito de jactância, estivemos entre os primeiros a chegar.

[...]

CONCLUSÃO

Relatamos apenas aquilo que julgamos necessário aduzir e mencionar, a fim de que daí se pudesse tanto melhor perceber que, em doutrina e cerimônias, entre nós nada se recebeu que seja contra a Sagrada Escritura ou a igreja cristã universal. Porque de veras é público e manifesto havermos evitado, diligentissimamente e com a ajuda de Deus (para falar sem vanglória), que se introduzisse, alastrasse e prevalecesse em nossas igrejas qualquer doutrina nova e ímpia. Seguindo o edito, quisemos apresentar os artigos supramencionados, como declaração de nossa confissão e da doutrina dos nossos. E caso alguém entenda que falta algo, estamos prontos a dar-lhe informação mais ampla, com base na divina Escritura Sagrada (Luteranos, 2019).

O trecho acerca da Paz de Augsburgo (1555) é crucial para a formação histórica da liberdade de pensamento e consciência. A divisão entre catolicismo e protestantismo permitiu que se abrissem fendas na rigidez de uma crença, dando lugar a uma nova concepção da verdade — uma verdade que não era mais imposta de cima para baixo, mas que era buscada e proclamada a partir da crença pessoal. A Reforma Protestante, que teve início com Lutero, rompeu o controle da Igreja Católica sobre a interpretação das Escrituras e restituiu ao indivíduo a liberdade de ler, refletir e interpretar os textos sagrados sem a necessidade da intervenção de um sacerdote. A palavra sagrada, que antes apenas os sacerdotes entendiam em latim, no altar, começou a vagar entre os homens e isso, no fundo, foi um ato teologicamente revolucionário com repercussões políticas imensas: o advento da autonomia espiritual e, logo, da liberdade de expressão enquanto princípio moral.

Nos esforços para reconstruir a fé dividida, a Paz de Augsburgo não implementou a liberdade de expressão no sentido contemporâneo, mas solidificou uma tendência histórica de tolerância religiosa. Seu texto reconheceu que “a unidade da fé” não poderia mais ser imposta pela espada ou pela fogueira, e que o império cristão deveria aprender a coexistir com a pluralidade. A famosa fórmula *cuius regio, eius religio* — “a religião do príncipe é a religião do reino” — manteve o poder nas mãos dos governantes, mas introduziu um novo paradigma: a coabitação de crenças dentro do mesmo território.

Essa convivência, por mais que tivesse suas imperfeições, deu origem a um novo tipo de contrato social, que não se fundamentava na obediência absoluta, mas sim na negociação simbólica entre o divino e o humano. A crença transformou-se, não apenas em doutrina, mas em uma opção — e toda opção, quando é feita livremente, é um ato de expressão. O texto da Paz de Augsburgo, que os luteranos enviaram ao imperador, era um testemunho da força de sua nova maneira de crer. Seu discurso é cauteloso e ousado: aberto ao diálogo, mas resolutivo em suas crenças. Ao afirmar que suas doutrinas não estavam em conflito com as Escrituras ou com

a Igreja universal, os reformadores estavam, na realidade, reivindicando o direito de reinterpretar a verdade — e de reinterpretá-la, não apenas em oposição à religião, mas também dentro dos parâmetros da própria religião. É uma transição: o discurso teológico começa a se converter em discurso político. Antes meramente espiritual, a liberdade de pensamento agora se manifesta de forma legal e social, uma vez que, ao interpretar, o homem considera o sujeito como seu objeto. De fato, a Reforma não apenas dividiu a Igreja; ela criou a modernidade em sentido pleno, convertendo a fé em consciência e a consciência em fundamento da dignidade humana.

Consagra-se, assim, a possibilidade da livre interpretação das escrituras sagradas, além da livre escolha de uma religião a ser professada, o que hoje são consideradas a essência da liberdade de crença, de culto, de profissão da fé. Tal movimento é o germe da ideia de liberdade de expressão eclodida no período do Iluminismo, séculos XVII e XVIII, cujas ideias centrais são a livre expressão de pensamento e de opinião.

A Europa, em que pese as tentativas orientais, foi o terreno mais frutífero para a proliferação das ideias de liberdade de expressão e de crença. O Iluminismo é prova disso. No Século XVII, muitos países da Europa mergulharam em um ambiente intenso de tolerância e liberdade de expressão, como a Holanda, que se tornou um epicentro moderno da arte, aprendizagem, publicação, filosofia e ciência (Mchangama, 2022, p. 88). Nesse período, a ascensão do pensamento de Spinoza, trouxe consigo a ideia de que “o fim e o objetivo do Estado, de fato, é a liberdade”, sendo a liberdade de expressão indispensável para a coexistência pacífica entre membros de diferentes religiões e origens. Para o filósofo, a liberdade de expressão deveria ser balizada pelo bom senso (Spinoza, 2009). É também nessa época que Bayle escreve seu famoso Dicionário Histórico e Crítico, em 1697, que influenciou fortemente a criação da *Encyclopédie* no século XVIII. Marca a defesa da liberdade de expressão também a obra *Areopagitica*, de John Milton, cujo objetivo é a proteção da liberdade de imprensa. Para ele, a censura foi uma invenção da Igreja Católica e da Inquisição, e ela deveria ser combatida, já que, para o autor, a censura leva ao desencorajamento do aprendizado da verdade, embota nossas habilidades e dificulta novas descobertas (Milton, 1999).

Contrariamente a tais ideias, o filósofo político Thomas Hobbes advogou de forma diversa em relação à censura, já que, para ele, em sua obra *O Leviatã*, o rei detinha o poder soberano para constituir todos os juizes de opinião (Hobbes, 2003), ou seja, o rei poderia censurar ideias que não lhe agradavam.

A perspectiva de Thomas Hobbes oferece o contraste essencial na trajetória da liberdade de expressão: a advertência de que toda noção de liberdade emerge sob a influência do medo.

Em *O Leviatã* (1651), Hobbes idealiza o Estado como uma invenção da razão para controlar a desordem da natureza humana. No seu universo, a palavra não é um direito natural, mas sim um risco a ser controlado. Para ele, a linguagem é perigosa porque desperta paixões, provoca conflitos e pode desfazer o acordo que mantém unido o corpo político. Assim, o soberano — o “Leviatã” — deveria ser o juiz supremo das opiniões, aquele que determina o que é permitido ou não dizer. A censura, nesse sentido, é uma medida de precaução, não uma opressão. O paradoxo se revela claramente: a domesticação do pensamento é essencial para a manutenção da paz. Hobbes dá início, portanto, ao lado obscuro da modernidade política — aquele que concorda em renunciar à liberdade para garantir a segurança.

Também foi nesse período histórico que a liberdade de expressão foi consagrada no *Bill of Rights* inglês, no ano de 1689:

Os Lords 1º espirituais e temporais e os membros da Câmara dos Comuns declaram, desde logo, o seguinte:

[...]

9. Que os discursos pronunciados nos debates do Parlamento não devem ser examinados senão por ele mesmo, e não em outro Tribunal ou sítio algum.

[...]

15. Reclamam e pedem, com repetidas instâncias, todo o mencionado, considerando-o como um conjunto de direitos e liberdades incontestáveis, como também, que para o futuro não se firmem precedentes nem se deduza consequência alguma em prejuízo do povo (Inglaterra, 1689).

A *Bill of Rights* britânica de 1689 emerge como uma resposta a perspectiva absolutista. O seu texto representa o surgimento de uma liberdade política que se inicia no Parlamento e se projeta para o espaço público. Ao afirmar que “os discursos pronunciados nos debates do Parlamento não devem ser examinados senão por ele mesmo”, a Inglaterra estabeleceu um princípio inovador: a inviolabilidade da palavra do representante do povo. É o nascedouro da imunidade parlamentar e, ao mesmo tempo, a afirmação de que a verdade política se edifica no confronto de ideias e não se impõe pelo poder da coroa. A *Bill of Rights* simboliza a transição do temor hobbesiano associado à palavra para a confiança estabelecida na palavra — a mudança da fala como um instrumento de governo em vez de uma ameaça à soberania. Esse documento não protegeu o cidadão comum contra a censura, mas criou o primeiro espaço institucional onde a liberdade de expressão passou a ser a base do poder legítimo.

Ainda que Inglaterra, França e a República Holandesa tenham dado passos significativos, como observa Mchangama (2022), a Escandinávia foi mais longe: aboliu completamente a censura e garantiu legalmente a liberdade de expressão. Esse acontecimento, muitas vezes ignorado em diversas narrativas eurocêtricas, representa a verdadeira

transformação do pensamento moderno — a aceitação de que a liberdade não é um privilégio reservado ao poder, mas sim um direito inerente ao ser humano. Logo em seguida, os Estados Unidos firmariam essa conquista em termos legais com a Declaração da Virgínia (1776), que afirmava que igualdade e liberdade eram direitos naturais. A palavra livre deixava de ser um privilégio e passava a ser uma condição inerente ao homem. A partir deste momento, a trajetória da liberdade de expressão atinge sua reviravolta filosófica: o indivíduo não é considerado livre devido à concessão do Estado; é o próprio homem que confere legitimidade ao Estado por ser livre.

A Declaração da Virgínia, de 12 de outubro de 1776, dispõe em seu artigo 1º sobre a liberdade de expressão:

Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança (Estados Unidos, 1776).

Liberdade e igualdade passaram a ser direitos consagrados aos cidadãos, de modo a possibilitar que eles pudessem expressar suas opiniões, crenças e vivenciar seus projetos de vida, sem temer a punição do Estado, exceto em caso de abuso. A proteção da liberdade de imprensa também se deu na Declaração, ao dispor: “Que a liberdade de imprensa é um dos grandes baluartes da liberdade, não podendo ser restringida jamais, a não ser por governos despóticos” (Estados Unidos, 1776).

Assim, entre Hobbes e a Declaração da Virgínia, desenha-se o arco simbólico que vai do medo da linguagem ao seu reconhecimento como fundamento da democracia. De um lado, a palavra como perigo; de outro, a palavra como princípio. E é nesse intervalo que nasce a modernidade — entre o eco do silêncio imposto e o clamor do discurso emancipado.

Outro documento relevante é a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, na França, que assim dispõe:

Art. 10º. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

Art. 11º. A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei (França, 1789).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão representa o culminar simbólico de um extenso trajeto da liberdade de expressão — o momento em que o direito de falar não é mais um privilégio reservado a alguns, mas sim um símbolo universal da dignidade do ser humano. Surgida em meio à Revolução Francesa, ela expressa, por meio de normas linguísticas, o ideal iluminista de que o ser humano possui razão e, conseqüentemente, também possui voz. Ao declarar que “ninguém pode ser molestado por suas opiniões” e que “a livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem”, a Declaração estabelece uma clara separação da herança teocrática e absolutista: o poder não é mais o protetor da verdade, mas sim seu interlocutor. Pela primeira vez, a voz do povo é estabelecida como base do Estado e não como um perigo para ele.

No entanto, esse reconhecimento não é simples ou ingênuo. A Declaração apresenta uma condição — a liberdade deve ser suspensa quando a manifestação “perturbar a ordem pública estabelecida pela lei”. Essa ressalva indica que o medo do discurso nunca chega a desaparecer por completo: ele apenas assume outra forma. A lei, que anteriormente servia como ferramenta da censura imposta pela coroa, transforma-se no novo juiz das fronteiras da expressão. Desde então, a liberdade de expressão se torna um campo repleto de paradoxos — é um direito, mas também uma forma de autocensura. Mesmo assim, o gesto realizado pelos franceses é de uma magnitude impressionante: ele transfere o núcleo da soberania do trono para o indivíduo, da divindade para a razão, da obediência para a conversa.

A França de 1789 dá início, portanto, ao moderno padrão da palavra política: comunicar-se é viver. O discurso se configura como a ferramenta pela qual o sujeito colabora na constituição do mundo compartilhado. É nesse sentido que o artigo 11 da Declaração — celebrando a livre troca de ideias — dá início ao século da imprensa, do panfleto, da crítica e da opinião pública. O verbo torna-se o impulso da narrativa. O direito de se expressar livremente por meio da impressão, da escrita e da fala também inclui o direito de discordar, de questionar e de conceber outras maneiras de viver em comunidade. Isso daria início a discussões posteriores sobre os “abusos” da liberdade, que preparariam o terreno para as discussões contemporâneas sobre discurso de ódio. Em última análise, é o mesmo direito que liberta que também pode causar danos — é dessa dualidade que emergem tanto a democracia quanto seus desafios.

A proteção das ideias, crenças e convicções se torna importante para o desenvolvimento dos projetos de vida de cada cidadão, e a proteção da livre manifestação do pensamento eleva a democracia francesa a um novo patamar. No mesmo período, também aconteceram retrocessos no que tange à proteção da liberdade de expressão. Nos Estados Unidos, na disputa

entre republicanos e federalistas, surgiu a Lei de Sedição, em julho de 1798, quando o Congresso tornou crime os atos de escrever, imprimir, proferir ou publicar escritos, escandalosos e maliciosos, contra o governo dos Estados Unidos, ou qualquer casa do Congresso, ou o Presidente dos Estados Unidos, de modo a difamá-los ou trazer desprezo ou descrédito aos mesmos, para incitar contra eles o ódio do povo (Estados Unidos, 1798).

Diante de diversos conflitos existentes em torno de tal legislação, surgiu a necessidade de elevar a proteção da liberdade de expressão ao status de direito constitucional, sendo assim, com a Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos, houve texto direcionado exclusivamente à proteção de tal direito:

O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos (Estados Unidos, 1791).

A Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos (1791) é o ponto final de um percurso histórico e filosófico que transformou a palavra em cláusula normativa. Nascida da revolução que cortou os laços com a monarquia britânica, ela não apenas assegurou a liberdade de expressão, mas também criou uma estrutura simbólica sem precedentes: o Estado como protetor da diversidade, e não como seu censor. Ao afirmar que o Congresso não criará leis que limitem a liberdade de expressão ou de imprensa, a Constituição dos Estados Unidos solidificou a noção de que apenas o debate público pode definir os contornos do pensamento, e não o poder. A linguagem passou de uma concessão política a um direito natural sagrado, uma extensão da razão humana.

Esse avanço não se deu sem tensão. O texto constitucional norte-americano nasceu de um contexto de desconfiança radical em relação ao poder centralizado. A experiência da censura britânica, somada ao desejo de proteger o cidadão contra o arbítrio do Estado, fez com que os fundadores dos Estados Unidos enxergassem a palavra livre como condição de legitimidade do governo. A liberdade de expressão, portanto, não era vista apenas como um direito civil, mas como o fundamento da democracia republicana: onde o cidadão não pode falar, o poder volta a ser tirania. Essa concepção, de inspiração madisoniana, introduz uma noção inovadora de cidadania — o indivíduo é soberano porque é capaz de pensar e de dizer, e o governo só é legítimo se suportar o dissenso.

A Primeira Emenda também tem um caráter profundamente pedagógico: ensina que o confronto de ideias, mesmo quando áspero, é preferível ao silêncio imposto. A palavra livre é

tratada como um mecanismo de autocorreção da própria sociedade — uma fé secular no poder do discurso de gerar equilíbrio e verdade. Nesse sentido, os Estados Unidos transformaram o direito à liberdade de expressão em pilar civilizatório: um espaço onde a multiplicidade de vozes é sinal de vitalidade democrática. Todavia, esse mesmo princípio seria posto à prova ao longo dos séculos seguintes, quando a liberdade de expressão passaria a proteger também os discursos que ferem — como o discurso de ódio —, revelando que o mesmo direito que emancipa é o que desafia continuamente os limites da convivência humana.

Assim, a Primeira Emenda representa não apenas uma vitória jurídica, mas também um princípio ético: a verdade, a justiça e a democracia não prosperam no silêncio, mas no intercâmbio de ideias. Converte a palavra em obrigação e a escuta em uma qualidade política. Nessa concepção, o Estado não é o juiz da palavra, mas o ambiente em que ela ecoa; e a liberdade, além de ser um ideal, é o exercício da humanidade em sua forma mais consciente — o direito de pensar em voz alta diante do poder.

Conforme afirma Dworkin (2006, p. 2), a Primeira Emenda reconhece um princípio moral: “o princípio que é errado que o governo censure ou controle o que os cidadãos individuais dizem ou publicam”. Na concepção de Lewis (2011, p. 17), o compromisso dos Estados Unidos com a liberdade de expressão tem raízes históricas, já que os colonos que atravessaram o Atlântico durante o Século XVII, vivenciaram um período na Inglaterra onde expressar o pensamento era perigoso. Assim, o passado repressor trouxe consigo a necessidade de uma legislação que protegesse a liberdade de expressão. O autor considera que os norte-americanos são dotados de extrema liberdade: “Os americanos são mais livres do que qualquer outro povo para pensar o que quiserem e dizer o que pensam, e mais livres hoje do que no passado” (Lewis, 2011, p. 9). Toda essa liberdade, no entanto, não se aplicava a todos os indivíduos, já que os direitos civis não eram dirigidos aos afro-americanos, tratados como cidadãos de segunda classe, vivendo sob a segregação racial.

Assim, a Primeira Emenda permaneceu durante muito tempo letra morta no que diz respeito às numerosas leis e práticas estaduais e locais que limitam a liberdade de expressão, associação e reunião. A liberdade de expressão e a sua negação desempenharam um papel fundamental na longa luta do país pela igualdade, especialmente durante o movimento pelos direitos civis, um século mais tarde (Mchangama, 2022, p. 216)⁶.

⁶ Tradução nossa. No original: “So the First Amendment long remained a dead letter when it came to the numerous state and local laws and practices limiting freedom of speech, association, and assembly. Free speech and the denial thereof played a key role in the nation's long struggle toward equality, particularly during the civil rights movement a century later”.

Durante a Primeira Guerra Mundial, as Leis de Sedição e Espionagem também trouxeram grandes limitações à proteção da liberdade de expressão. Discursos foram proibidos, incitamento à insubordinação dentro das forças armadas foram severamente punidos, falas desleais, obscenas ou abusivas contra o governo foram censuradas. Tempos sombrios para a liberdade de expressão e de imprensa. Foi nesse cenário que o *Justice Holmes* proferiu um voto dissidente que se tornou um dos mais emblemáticos para a história da proteção da Primeira Emenda. Trata-se do caso *Abrams v. Estados Unidos*, julgado em 1919, envolvendo imigrantes comunistas condenados a prisão por divulgarem panfletos se opondo ao envio de tropas norte-americanas para a Rússia, e denunciando os abusos da guerra. Eis a síntese:

O objetivo claro de sua propaganda era excitar, na suprema crise da guerra, a insatisfação, a sedição, os tumultos e, como eles esperavam, a revolução, neste país, com o propósito de embaraçar e, se possível, derrotar os planos militares do Governo na Europa. [...] a linguagem dessas circulares foi obviamente destinada a provocar e encorajar a resistência aos Estados Unidos na guerra, já que a terceira contagem é executada e os réus, em termos, exortaram e defenderam claramente um recurso para uma greve geral de trabalhadores em fábricas de munição com o propósito de restringir a produção de armas e munições necessárias e essenciais para o prosseguimento da guerra como é cobrado na quarta contagem (*Abrams v. Estados Unidos*, 1919, p. 250).

Por violação do do *Espionage Act* de 1917, considerou-se os réus culpados, já que “a Primeira Emenda não protege o discurso que se destina a minar os Estados Unidos na guerra, alimentando a sedição e a desordem” (*Abrams v. Estados Unidos*, 1919)⁷. Porém, o que ganhou mais destaque para a proteção da liberdade de expressão, como dito, foi a dissidência do *Justice Holmes*, que considerou a necessidade de maior proteção à liberdade. Fixa-se a tese de que o Estado apenas pode restringir a liberdade de expressão em casos excepcionais, diante do teste do perigo claro e presente.

Seguiram-se no tempo outros períodos de risco para a liberdade de expressão. Pode-se citar o nazismo, o fascismo, o stalinismo. Todos esses movimentos colocaram em risco a livre circulação de ideias, bem como trouxeram a censura como uma de suas marcas principais.

Tal como Hitler, Lenine e Estaline construíram um Estado de partido único implacável, que combinava a censura estrita com a propaganda incessante que demonizava grupos específicos como “inimigos do povo” escolhidos para punição, deportação para campos de concentração ou mesmo “liquidação”. Na verdade, a propagação global, a duração e o número de mortes do comunismo excederam os do fascismo e do nazismo. Se a maioria das democracias liberais descobriu que é possível combater o comunismo sem recorrer à censura e à repressão de épocas anteriores, será

⁷ Tradução nossa. No original: “The First Amendment does not protect speech that is designed to undermine the United States in war by fueling sedition and disorder”.

que as democracias robustas também não serão capazes de resistir à ameaça do ressurgimento do nazismo e do extremismo de extrema-direita adjacente sem comprometer a liberdade democrática mais essencial de todos? (Mchangama, 2022, p. 255).

O século XX expôs o aspecto mais sombrio da palavra: o poder de manipular mentes e aniquilar civilizações. Os três principais regimes totalitários — Nazismo, Fascismo e Stalinismo — transformaram a linguagem em um instrumento de controle. Para eles, expressar-se livremente passou de um direito a um crime; a verdade se tornou propaganda; a diversidade virou temor. Uma vez que a palavra construiu catedrais e incendiou revoluções, ela se tornou um instrumento de submissão. Cada palavra dita que não estivesse no roteiro oficial era considerada traição e punida. O silêncio, que antes era considerado uma qualidade dos monges, transformou-se em uma forma de sobrevivência. A censura, camuflada de amor à pátria, controlava não apenas as palavras proferidas em público, mas também os próprios pensamentos. O que se observou foi uma humanidade ferida, calada para poder viver.

Como observa Mchangama (2022), os regimes de Hitler, Lênin e Stálin são expressões distintas de uma mesma patologia política: o medo da diferença. A censura nesses contextos não era apenas técnica de governo — era teologia do poder. O Estado definia quem podia falar, o que podia ser dito e até o que podia ser imaginado. Ao classificar grupos inteiros como “inimigos do povo”, esses regimes usaram a linguagem para desumanizar e legitimar o extermínio. A palavra deixou de nomear o mundo para deformá-lo. O discurso político se converteu em ritual de exclusão, e o silêncio das vítimas tornou-se o eco mais devastador da censura. Ao transformar a fala em delação e a dúvida em crime, o totalitarismo destruiu não apenas a liberdade de expressão, mas a própria possibilidade de diálogo, fundamento da vida em comum.

Como já alertava Mchangama (2022), se o século XX provou que é possível aniquilar milhões em nome de uma ideia, o século XXI revela que o perigo de novos dogmatismos ainda existe. O dilema que ele apresenta — a possibilidade de democracias enfrentarem o extremismo sem renunciar à liberdade — é, de fato, uma verdadeira tensão ética que nos toca profundamente. É a missão de toda sociedade que ainda se deixe envolver pelo poder civilizador das palavras combater o ódio sem reproduzir a censura. Segundo a história, o autoritarismo começa com a manipulação da linguagem: começa proibindo o que ofende, depois o que perturba, e logo o que não concorda. Portanto, salvaguardar a liberdade de expressão, mesmo quando ela provoca desconforto, é uma forma de evitar que a história se repita. É lembrar que

a democracia não se fundamenta na pureza das ideias, mas na bravura de coexistir com o desacordo.

Para isso, a moderna defesa da liberdade de expressão encontra respaldo na análise de Nadine Strossen (2018). A autora defende que proteger o discurso ofensivo não é uma questão de condescendência moral ou indiferença ao sofrimento alheio, mas sim de ter plena consciência do funcionamento real dos mecanismos repressivos. Estados que se tornam responsáveis pela proteção de seus cidadãos de quaisquer ideias odiosas, aumentam seu poder e, como a autora aponta, geralmente para punir minorias cujas visões consideram necessárias. Segundo Strossen (2018), a trajetória da regulação do discurso ilustra um padrão consistente: as normas criadas para combater o ódio são, em fases posteriores, reinterpretadas como mecanismos para silenciar críticas ao governo, a movimentos sociais e a grupos dissidentes, tornando o ambiente nacional hostil ao pluralismo democrático.

No que tange à moralidade, Strossen (2018) argumenta que, se a censura estatal for apresentada a um governo como solução para danos causados por discursos, é provável que isso aumente a hostilidade social e fortaleça discursos extremistas que possam se sentir perseguidos. A autora ilustra até onde vai a repressão legal para eliminar ideias odiosas; ela as desloca para espaços menos visíveis e mais radicais, o que compromete a ação pública em termos de contra-discurso. A autora, então, se coloca ao lado da tradição liberal que, desde Mill, defende que a maneira mais eficaz de enfrentar ideias odiosas não é silenciá-las, mas submetê-las à crítica e à discussão aberta. Ao argumentar que restrições excessivas podem produzir o resultado oposto ao desejado, sua visão ilumina a discussão no Brasil, uma vez que essas limitações reduzem a possibilidade de uma resposta social e prejudicam a capacidade coletiva de estabelecer uma linguagem democrática que não dependa do poder estatal.

O que Strossen (2018) aponta como importante para o debate no Brasil é que as restrições mais severas produzem resultados opostos aos que se esperam e sufocam a resposta social, comprometendo a habilidade das comunidades em desenvolver uma linguagem democrática. Esse alerta se torna crucial, uma vez que, em relatos de arbitrariedade, a regulação do discurso raramente se limita à simples luta contra o ódio, frequentemente se transformando em um mecanismo de vigilância moral e disciplina política. Está claro que os regimes autoritários são os mais danosos à liberdade de expressão: a censura age para classificar quais sensibilidades são toleráveis, as punições definem quais vozes são autorizadas a falar, e o espaço público se transforma em um deserto à medida que a crítica é vista como uma ameaça.

O silenciamento institucional afeta não só a política, mas também a ciência, a arte e a cultura, drenando a imaginação social e corroendo os canais de contestação dos quais a ordem

democrática se alimenta. Segundo Strossen (2018), estamos vivendo um momento crítico que se aproxima rapidamente, onde se tornará não apenas possível, mas inevitável para o Estado decidir quais discursos merecem sanção — em última instância, os verdadeiros perigos não são apenas a supressão de ideias, mas o enfraquecimento das condições simbólicas que tornam a existência democrática factível.

No contexto brasileiro, a luta pela liberdade de expressão teve tanto vitórias quanto derrotas — como a história política e constitucional do país ilustra. Na primeira Carta Magna, a Constituição Imperial de 1824, havia a garantia de Direitos Civis e Políticos relacionadas à liberdade de expressão, de crença e de locomoção, mesmo que de forma bem embrionária. Era protegida a comunicação de pensamentos, por palavras, escritos e publicações na imprensa, independentemente de censura prévia, sendo possível, no entanto, a responsabilidade posterior pelos excessos cometidos.

Em 1891, a Constituição da República trouxe consigo um viés republicano atrelado ao constitucionalismo liberal, sendo que, diante da abolição da escravidão, a liberdade de expressão foi consagrada para todos os cidadãos, não eximindo da responsabilidade ulterior por aquilo que fosse propagado. Rompendo com o viés liberal até então reinante nas constituições brasileiras, a Constituição de 1934, chamada de Constituição da Segunda República, consagrou o constitucionalismo social, e se preocupou com a liberdade de expressão, de modo a proteger a liberdade de crença, de expressão, de reunião, de associação, de profissão e de locomoção. Acrescentou-se, ainda, a liberdade de convicção filosófica e política.

Com a instituição do Estado Novo em 1937, foi outorgada a Constituição de 1937, marcada por características autoritárias. Embora em seu texto houvesse a proteção da liberdade de locomoção, de culto e crença, de exercício da profissão, de associação e reunião, e de manifestação do pensamento, tais direitos foram suspensos ou restringidos por legislações posteriores, como é o exemplo do Decreto nº 10.358, de 1942, que suspendeu a liberdade de locomoção, a liberdade do exercício da profissão, a liberdade de associação e a liberdade de reunião.

Com o movimento de redemocratização do país, surgiu a Constituição de 1946, buscando, nas lições de Fernandes (2017, p. 275), a efetivação de direitos humanos, como a liberdade de expressão, sem a aplicação de censura prévia, resguardado, contudo, a possibilidade de responsabilidade posterior, sendo vedado o anonimato, assegurando o direito de resposta, e proibindo a propagação de preconceitos de raça ou classe. Esse período da redemocratização durou menos de duas décadas, pois, com o início do regime militar, em 1964, por meio do Ato Institucional nº 1, de 09 de abril de 1964, e a instauração do autoritarismo,

houve a restrição de direitos e garantias fundamentais, incluindo a liberdade de expressão. Houve a suspensão de direitos políticos, das garantias da magistratura, como também a cassação de mandatos parlamentares, a suspensão da liberdade de reunião e de associação, bem como a instituição da censura, sendo o Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, o responsável pela maior restrição dos direitos fundamentais:

Art. 5º - A suspensão dos direitos políticos, com base neste Ato, importa, simultaneamente, em:

- I - cessação de privilégio de foro por prerrogativa de função;
- II - suspensão do direito de votar e de ser votado nas eleições sindicais;
- III - proibição de atividades ou manifestação sobre assunto de natureza política;
- IV - aplicação, quando necessária, das seguintes medidas de segurança:
 - a) liberdade vigiada;
 - b) proibição de freqüentar determinados lugares;
 - c) domicílio determinado (Brasil, 1968).

Pode-se dizer que, com o AI-5 houve a falência da liberdade de expressão no Brasil, uma morte prematura do instituto ainda não consolidado em sua plena efetivação (Sá, 2021). Destaca-se, ainda, que houve a edição de mais doze atos institucionais, AI-6 a AI-17, com cada vez mais restrição das liberdades dos cidadãos. Fora um período sombrio para a liberdade de expressão no Brasil, com o silenciamento de muitas vozes, o desaparecimento forçado, o exílio e a morte de opositores do regime e seus familiares.

Hoje, com a Constituição da República de 1988, a liberdade de expressão é um direito fundamental previsto no artigo 5º, incisos IV, VI, IX, XIV:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;

[...]

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

[...] IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;

[...] XIV - é assegurado a todos o acesso à informação e resguardado o sigilo da fonte, quando necessário ao exercício profissional (Brasil, 1988).

Pode-se dizer, então, que a liberdade de expressão possui dupla acepção - é a liberdade para manifestar pensamento, opiniões, crenças e artes, bem como o direito a ter acesso a informação. Atualmente, diante de novos fenômenos como a internet e as redes sociais, muito se discute sobre a necessidade de se traçar limites à liberdade de expressão, principalmente na

forma de responsabilização pelos abusos praticados. Pode-se citar nesse cenário o Marco Civil da Internet (Lei n. 12.965, de 2014), que prevê que a internet no Brasil será disciplinada com respeito à liberdade de expressão, limitando a responsabilidade dos provedores de internet pelos danos oriundos de conteúdos gerados por terceiros apenas nas situações que não tomar as medidas determinadas judicialmente:

Art. 19. Com o intuito de assegurar a liberdade de expressão e impedir a censura, o provedor de aplicações de internet somente poderá ser responsabilizado civilmente por danos decorrentes de conteúdo gerado por terceiros se, após ordem judicial específica, não tomar as providências para, no âmbito e nos limites técnicos do seu serviço e dentro do prazo assinalado, tornar indisponível o conteúdo apontado como infringente, ressalvadas as disposições legais em contrário (Brasil, 2014).

Há, também, diante do fenômeno da desinformação que assola o país tentativas legislativas para coibir e punir a propagação de *fake news*, como o Projeto de Lei n. 2630, de 2020, que busca traçar normas para garantir a transparência nas redes sociais e nos serviços de mensagens privadas, trazendo a responsabilidade dos provedores pelo combate à desinformação, e estabelecendo sanções para o descumprimento da lei.

Art. 1º Esta lei estabelece normas, diretrizes e mecanismos de transparência de redes sociais e de serviços de mensageria privada através da internet, para desestimular o seu abuso ou manipulação com potencial de dar causa a danos individuais ou coletivos (Lei Brasileira de Liberdade, Responsabilidade e Transparência na Internet) (Câmara dos Deputados, 2020).

Após apresentadas as linhas centrais proteção histórica e normativa da liberdade de expressão, o que se pode compreender é que trata-se ainda de um processo em construção, cujos resultados ainda não são possíveis calcular, no entanto, é possível concluir que proporcionar a livre circulação de ideais, opiniões, a livre convicção filosófica e política, a liberdade de crença, de associação e do exercício de um ofício ou profissão, trazem benefícios à democracia, já que, “apesar de todas as suas falhas, um mundo com menos liberdade de expressão também será menos tolerante, democrático, esclarecido, inovador, livre e divertido” (Mchangama, 2022, p. 345)⁸. Feitas tais considerações, no próximo tópico serão apresentados os principais fundamentos filosóficos ocidentais para a proteção da liberdade de expressão, de modo a compreender sua abrangência e refletir sobre seus limites.

⁸ Tradução nossa. No original: “For all its flaws, a world with less free speech will also be less tolerant, democratic, enlightened, innovative, free, and fun”.

2.1.2 Fundamentos filosóficos para a proteção da liberdade de expressão

Warburton (2020, p. 11) considera que o comprometimento com a liberdade de expressão implica na proteção do discurso que você não quer escutar e no discurso que você quer escutar, e que isso é uma característica de uma sociedade civilizada e tolerante, um pilar da democracia. Assim, após analisados os fundamentos históricos e normativos da liberdade de expressão, torna-se imperioso discutir os seus fundamentos filosóficos, o que contribuirá na compreensão dos contornos de sua proteção.

Inicialmente, é preciso fazer um alerta, a liberdade de expressão é aqui entendida não apenas como a palavra falada, mas também a escrita, a arte, a imagem, o pensamento, e suas diversas formas de manifestação, que merecem ser tuteladas. Ademais, conforme Isaiah Berlin, existem dois conceitos de liberdade de expressão – um negativo e um positivo. Para o autor, a liberdade negativa é a ausência de constrição, isto é, a liberdade de se expressar sem ser impedido de fazê-lo. Por outro lado, a liberdade positiva é a liberdade para alcançar aquilo que almeja (Warburton, 2020, p. 17-18).

A liberdade negativa (termo pelo qual Berlin veio depois designá-la) significa não ser impedido pelos outros de fazer o que deseja fazer. Para nós, algumas liberdades negativas – como a liberdade de falar o que quisermos sem censura – são muito importantes – a de dirigir em altíssima velocidade, por exemplo – nem tanto. [...] A liberdade positiva, por outro lado, é o poder de participar das decisões políticas e controlá-las – inclusive da decisão de o quanto se deve restringir a liberdade negativa. Numa democracia ideal (seja isso o que for), os cidadãos governam a si mesmos. Cada qual é senhor e soberano tanto quanto seu próximo, e a liberdade positiva é garantida para todos (Dworkin, 2006, p. 345).

A distinção entre liberdade negativa e positiva, que foi estabelecida por Isaiah Berlin e revisitada por Dworkin (2006), é central para entendermos os paradoxos da liberdade de expressão que enfrentamos atualmente. A liberdade negativa, em seu sentido tradicional, incorpora a ausência de coerção – a liberdade de agir autonomamente. É a zona onde o eu é livre, inviolável e protegido das imposições do Estado ou da sociedade. Quando Dworkin (2006) se refere a falar o que queremos sem censura, ele demonstra o elemento central dessa noção: o princípio da liberdade como uma zona de não interferência. No entanto, como o próprio autor aponta, nem todas as liberdades negativas são criadas de forma igual; há uma ordem ética associada a elas. Falar livremente é necessário porque permite a razão e a crítica — condições de toda vida democrática — enquanto outras liberdades, como dirigir em alta velocidade, são banais porque não têm tanto peso moral quanto outras. A liberdade negativa é,

portanto, um direito de defesa: o ‘escudo’ que protege o indivíduo contra a dominação arbitrária.

Por outro lado, o conceito de liberdade positiva desloca a ênfase da proteção para a participação. Trata-se agora de mais do que não ser silenciado; é ter alguma agência, uma voz nas decisões que governam nosso destino comum. Dworkin (2006) chama isso de “poder de participar e exercer controle sobre as decisões políticas”, conectando-o à tradição republicana de Rousseau e Hannah Arendt. É a liberdade como autogoverno, como a capacidade de deliberar sobre o bem comum. Ambas as dimensões devem estar presentes em uma democracia, a negativa não permitindo o silêncio; a positiva para que todos falem e tomem decisões. O problema é que, na prática, esses dois tipos de liberdade estão frequentemente em conflito. Quando a comunidade estabelece regras para manter algum senso de coexistência — por exemplo, limitando discursos que causam dano — está exercendo a liberdade positiva. Mas, ao fazer isso, restringe a liberdade negativa de quem quer dizer tudo.

A reflexão de Dworkin (2006), portanto, ilumina o núcleo ético do debate contemporâneo sobre discurso de ódio e censura. A liberdade negativa assegura que a palavra circule; a liberdade positiva determina em que condições essa circulação é legítima. Quando uma sociedade decide punir o discurso que fere, está reivindicando seu direito de se autogovernar moralmente — mas corre o risco de reproduzir as mesmas lógicas de repressão que a liberdade pretendia evitar. O desafio está em encontrar o ponto de equilíbrio entre o direito de dizer e o dever de ouvir, entre a autonomia individual e a coesão democrática. Dworkin (2006) propõe que a verdadeira liberdade está no reconhecimento mútuo: somos livres não apenas porque ninguém nos cala, mas porque todos podemos falar e ser ouvidos. Essa síntese entre as duas dimensões da liberdade é o ideal que sustenta a democracia como projeto inacabado — sempre tensionado, sempre por vir.

Durante o século XVIII, a proteção da liberdade de expressão se dava com fundamento na proibição da censura prévia, principalmente graças às ideias de Blackstone, defensor de tal perspectiva:

O jurista inglês William Blackstone, do século XVIII, que os advogados norte-americanos tinham na conta de oráculo do direito consuetudinário, declara que, nessa tradição, o direito da liberdade de expressão só tinha força contra o que se chamava de “restrição prévia”. Blackstone dizia que o Estado não podia impedir os cidadãos de publicar o que bem entendessem, mas era livre para puni-los depois das publicações caso a matéria publicada fosse afrontosa ou perigosa (Dworkin, 2006, p. 314).

Tal ideia também encontrava respaldo nas ideias do professor de direito de Harvard, Zechariah Chafee, que considerava que a Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos consagrava apenas a proibição da censura prévia, não podendo ser estendida para a incitação de atos ilegais (Dworkin, 2006, p. 315). Pouco a pouco, a ideia de proteção apenas da censura prévia vai ganhando amplitude, para que a liberdade de expressão pudesse ter maior abrangência. É o que aconteceu com a jurisprudência norte-americana, que depois do caso *Abrams* passou a proteger o livre mercado de ideias, uma vez que o discurso apenas poderia ser restringido em caso de perigo evidente e imediato de dano à sociedade (*clear and presente danger*). Assim coloca Dworkin (2006):

A antiga explicação blackstoniana que exercia fortes atrativos sobre muitos autores da Primeira Emenda — a ideia de que o único objetivo dessa emenda seria o de proteger a imprensa de qualquer restrição prévia — já está obsoleta. Qual a nova explicação, capaz de justificar a proteção muito mais ampla que hoje se relaciona à Primeira Emenda, que deve tomar-lhe o lugar? Trata-se de uma questão de importância crucial, pois é a compreensão de que os juízes têm do objetivo da proteção da liberdade de expressão que vai orientar as decisões que eles tomam em casos difíceis e controversos — casos que tratam, por exemplo, de até que ponto o direito à liberdade de expressão se aplica à expressão não-política, como a arte a propaganda ou a pornografia, ou até que ponto esse direito se coaduna com as limitações legais ao financiamento de campanhas políticas, ou ainda se a Primeira Emenda protege a liberdade de expressão sexista ou racista (Dworkin, 2006, p. 318).

Esta passagem de Dworkin (2006) demonstra uma mudança epistemológica em como passamos a entender a Primeira Emenda e, assim, também passamos a compreender a liberdade de expressão em termos epistêmicos. Ele observa que a teoria Blackstoniana, de que a liberdade de imprensa significava apenas uma ausência de censura prévia — uma noção muito negativa, e voltada para evitar a intervenção estatal, estava ultrapassada. Segundo Dworkin (2006), essa interpretação é insuficiente para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo, que encontra o poder de silenciar não apenas no Estado, mas também nas estruturas econômicas, na mídia e nas dinâmicas sociais que marginalizam certas vozes. Ele, portanto, propõe uma reconstrução conceitual: a liberdade de expressão não é simplesmente a permissão para dizer o que alguém quer, é uma condição estrutural para a democracia deliberativa.

Dworkin (2006) move a discussão do aspecto formal para o conteúdo ético da liberdade. Ele questiona: por que a fala merece proteção em situações que não são puramente políticas — como na arte, na propaganda, na pornografia ou no discurso de ódio? Sua resposta é liberal e ética: a liberdade de expressão deve abranger até mesmo as formas de discurso que a maioria considera ofensivas ou sem valor, pois é a partir dessa diversidade que surge o autêntico respeito pela autonomia de cada indivíduo. Se a dignidade humana consiste na possibilidade de emitir e

receber juízos de valor, então o Estado não pode determinar quais ideias merecem ser expressas. Nessa perspectiva, o direito à palavra não é só um meio — ele é constitutivo da própria noção de ser cidadão livre.

Dworkin (2006) não deixa de abordar o dilema que surge dessa abrangência: de que maneira se pode equilibrar a liberdade de expressão com a obrigação de proteger contra discursos danosos? Ele acredita que a proteção legal não deve ceder à pressão de uma censura moral, mesmo no caso de discursos que sejam racistas, sexistas ou repugnantes, já que o valor da liberdade reside exatamente em sua universalidade. A limitação, quando se fizer necessária, deve ser fundamentada não na ofensa pessoal que o discurso provoca, mas nos prejuízos efetivos que ele gera. É uma valorização da lógica em oposição ao moralismo e da independência em face do paternalismo. Ao mover o foco da censura para a responsabilidade, o filósofo reitera a liberdade de expressão como o núcleo ético da democracia — não um privilégio da maioria, mas um direito universal, abrangendo até mesmo aqueles que concebem o impensável.

Assim, a liberdade de expressão passa a ser sustentada em duas perspectivas distintas, mas complementares: uma constitutiva, onde a proteção da liberdade de expressão decorre da autonomia privada e da visão do indivíduo como um agente moral responsável, e outra instrumental, onde a proteção da liberdade de expressão serve aos valores democráticos, à busca da verdade e ao autogoverno.

Na primeira categoria, a liberdade de expressão tem uma importância instrumental, ou seja, não é importante porque as pessoas têm o direito moral intrínseco de dizer o que bem entenderem, mas porque a permissão de que elas o digam produzirá efeitos benéficos para o conjunto da sociedade. [...] Alega-se ainda uma razão mais terra-a-terra: o governo tende a se tornar menos corrupto quando não tem o poder de punir aqueles que o criticam. [...] O segundo tipo de justificação pressupõe que ela é importante não só pelas consequências que tem, mas porque o Estado deve tratar todos os cidadãos adultos (com exceção dos incapazes) como morais responsáveis, sendo este um traço essencial ou “constitutivo” de uma sociedade política justa (Dworkin, 2006, p. 318-319).

Dworkin (2006) reúne as duas principais correntes filosóficas que embasam a liberdade de expressão: a justificação instrumental e a justificação constitutiva. Na primeira, a liberdade é promovida pelos frutos práticos que colhe — o progresso do saber, o controle do poder, a vitalidade da crítica. É a perspectiva que se originou no Iluminismo e foi reforçada por pensadores como John Stuart Mill: deixar todas as ideias fluir é benéfico porque o erro se corrige quando confrontado; o governo, sob vigilância, melhora; e a sociedade, diante da diversidade, cresce. Dworkin (2006) observa, no entanto, que essa explicação, embora

verdadeira, é insuficiente: ela equipara a liberdade de expressão a um meio útil, quando, na verdade, ela é um valor que dá sentido à vida política.

Na segunda justificativa, a constitutiva, Dworkin (2006) propõe uma interpretação mais detalhada, afirmando que a liberdade de expressão não é apenas uma expressão do bem comum, mas também da dignidade humana. O Estado, ao permitir que alguém se expresse, não age por motivos pragmáticos e sólidos, mas sim por um princípio em si — já que é obrigado a lidar com cada cidadão como um ser moral que pode sustentar e comunicar suas próprias crenças. Impedir uma pessoa de dizer é tirá-la desse papel de sujeito moral, é colocá-la na posição de alguém que está sob a supervisão de outra pessoa. A liberdade de expressão, assim, é um fundamento da justiça política: não apenas um instrumento da eficiência democrática — mas também preserva a composição do próprio titular de direitos. Essa visão coloca Dworkin (2006) em uma posição que se assemelha à tradição kantiana, onde a autonomia é vista não apenas como um bem para a coletividade, mas como o que define a própria humanidade.

Integrando essas duas vertentes, Dworkin (2006) apresenta um dos argumentos mais refinados contra a censura contemporânea. Se a liberdade de expressão fosse meramente funcional, o Estado poderia limitá-la sempre que considerasse que o custo social do discurso superasse seu benefício — uma constante tentação nos debates sobre discurso de ódio. Se ela é essencial para a moralidade política, então nenhuma sociedade justa pode negá-la sem se contradizer. Defender o direito de falar é entender que cada um é também parte do espaço público e coautor da verdade que ajudamos a construir. Com isso, Dworkin (2006) eleva a liberdade de expressão a uma espécie de crença democrática: confiar que a conversa, por mais falha que seja, é sempre mais equitativa do que o silêncio forçado.

Decidiu-se expor a defesa da liberdade de expressão a partir desses dois pontos de vista filosóficos – de um lado, a argumentação instrumental e, de outro, a argumentação moral ou constitutiva.

Os argumentos instrumentais sustentam que preservar a liberdade de expressão produz algum tipo de benefício tangível, seja por incrementar a felicidade pessoal, por fazer a sociedade progredir ou até por gerar benefícios econômicos. [...] Argumentos morais da liberdade de expressão geralmente partem da concepção de pessoa para a ideia de que a restrição do discurso é uma violação à autonomia ou à dignidade de um indivíduo – seja como falante, ouvinte ou ambos (Warburton, 2020, p. 27).

Essas duas concepções se apresentam no pensamento de vários teóricos - John Milton (1999), John Stuart Mill (1991), Oliver Wendell Holmes (1919), Ronald Dworkin (2006), onde a liberdade de expressão tem por fundamento a defesa da autonomia privada, sua livre

expressão, e a busca da verdade; e Madison (1789), Brandeis (1927), Sunstein (1995), Waldron (2012), em que a liberdade de expressão se ajusta aos ideais democráticos e igualitários. As ideias de tais autores serão apresentadas a seguir.

Inicia-se com John Milton (1999), um parlamentar inglês que defendeu a liberdade de expressão frente à censura prévia instaurada pelo Parlamento no que tange à publicação de livros. Para ele, a liberdade de expressão é a liberdade primária, que deve ser garantida antes de todas as outras. Assim, “[...] quando as reclamações são ouvidas livremente, consideradas profundamente e rapidamente reformuladas, então é o limite extremo da liberdade civil alcançada, que os sábios procuram”⁹ (Milton, 1999, p. 52). O autor estrutura seu argumento contra a censura em quatro partes: 1º) considera que a censura é uma herança da Inquisição Católica, e, por isso, contrária à Inglaterra Protestante; 2º) a censura é inútil e o sistema de licença prévia é falível; 3º) a coerção externa não torna as pessoas virtuosas, mas sim se combate a corrupção com escolhas racionais; 4º) bem e mal são noções interligadas – o conhecimento da verdade surge da interligação dos mesmos, isto é, entre “o que existe de bom e de mau nos livros, cabendo ao leitor buscar o que neles mais lhe agradar” (Milton, 1999, p. 17).

Tais reflexões contribuíram para o desenvolvimento dos argumentos de Mill (1991), defensor da ideia de que deve ser assegurada a liberdade de expressão aos sujeitos, desde que tal liberdade não importe em prejuízo para outrem. É um direito dos cidadãos compartilhar das mesmas ideias e se unirem em torno delas:

A liberdade de exprimir e publicar opiniões pode parecer que cai sob um princípio diferente, uma vez que pertence àquela parte da conduta individual que concerne às outras pessoas. Mas, sendo quase de tanta importância como a própria liberdade de pensamento, e repousando, em grande parte sobre as mesmas razões, é praticamente inseparável dela. Em segundo lugar, o princípio requer a liberdade de gostos e de ocupações; de dispor o plano de nossa vida para seguirmos nosso próprio caráter; de agir como preferirmos, sujeitos às consequências que possam resultar; sem impedimento da parte dos nossos semelhantes enquanto o que fazemos não os prejudica, ainda que considerem a nossa conduta louca, perversa e errada. Em terceiro lugar, dessa liberdade de cada indivíduo segue-se a liberdade, dentro dos mesmos limites, de associação entre os indivíduos, liberdade de se unirem para qualquer propósito que não envolva dano, suposto que as pessoas associadas sejam emancipadas, e não tenham sido constrangidas nem iludidas (Mill, 1991, 56).

O pensamento de John Stuart Mill (1991) é uma das pedras angulares da teoria liberal da liberdade, e seu trecho condensa a ética da autonomia que sustenta a liberdade de expressão moderna. Mill parte da ideia de que o ato de pensar e o ato de falar são inseparáveis — a

⁹ Tradução nossa. No original: “[...] when complaints are freely heard, deeply consider’d, and speedily reform’d, then is the utmost bound of civil liberty attain’d, that wise men looke for”.

expressão não é um apêndice do pensamento, mas a sua realização concreta. Pensar em silêncio é apenas metade da liberdade; a outra metade se cumpre quando a ideia ganha forma pública. Assim, a liberdade de exprimir e publicar opiniões é quase tão essencial quanto a liberdade de pensamento, pois sem ela, o próprio exercício racional se enfraquece. Mill (1991) afirma que a fala pertence ao domínio das ações que afetam o outro, mas deve ser protegida enquanto não causa dano concreto — essa distinção entre ofensa moral e dano efetivo será uma das bases para o moderno princípio do *harm*, que delimita os limites legítimos da intervenção estatal na liberdade individual.

Mill (1991), ao estender o significado de liberdade além da palavra, cria uma imagem da vida como um experimento moral. A liberdade de gostos, ocupações e modos de viver são igualmente importantes quanto a liberdade de pensamento, pois surgem do mesmo impulso humano em direção à criação de nós mesmos. Cada homem deve ter sua própria vida baseada em seu próprio caráter, mas isso deve estar sujeito a consequências, na medida em que não prejudique os outros. Essa concepção confere à liberdade um valor pedagógico e existencial: ser livre é aprender com as escolhas de cada um, incluindo os próprios erros. Nesta ética, a pluralidade de comportamentos não é simplesmente tolerada, mas desejável, uma vez que provém diretamente desse progresso moral e social. Ao afirmar a diversidade da existência humana, a sociedade aceita implicitamente o fato de que não há uma única maneira legítima de ser humano — e que a verdadeira ameaça está na uniformidade, não na diferença.

Por fim, Mill (1991) amplia o alcance do princípio ao defender a liberdade de associação, compreendida como a extensão natural da liberdade individual. O direito de unir-se a outros para fins comuns, desde que não danosos, é a expressão coletiva da autonomia. A liberdade deixa de ser um atributo isolado e se torna uma prática de convivência. Essa ideia é decisiva para a democracia moderna, pois funda o direito de organização, de protesto e de participação — pilares da esfera pública. Mill, portanto, não concebe a liberdade como anarquia, mas como responsabilidade: o indivíduo é livre dentro de um pacto ético de não causar dano, e a sociedade é justa na medida em que reconhece o valor de cada diferença.

A liberdade de expressão tem sua fundamentação em três pilares: a) ela pertence à esfera da conduta individual dos indivíduos; b) sua concepção é ampla, e seu limite é o dano ao outro; c) também inclui a proteção da liberdade de associação. Em Mill (1991), não apenas a verdade é protegida pela liberdade de expressão, até mesmo a mentira é abrangida, já que a liberdade de expressão é um mecanismo para que o indivíduo possa refletir e encontrar a melhor resposta para as questões pessoais e sociais.

Fosse uma opinião um bem pessoal sem valor exceto para o dono; se ser impedido no gozo desse bem constituísse simplesmente uma injúria privada, faria diferença que o dano fosse infligido a poucos ou a muitos. Mas o mal específico de impedir a expressão de uma opinião está em que se rouba o gênero humano; a posteridade tanto quanto as gerações presentes; aqueles que dissentem da opinião ainda mais que os que a sustentam. Se a opinião é certa, aquele foi privado da oportunidade de trocar o erro pela verdade; se errônea, perdeu o que constitui um bem de quase tanto valor — a percepção mais clara e a impressão mais viva da verdade, produzidas pela sua colisão com o erro (Mill, 1991, p. 60).

Esse trecho de John Stuart Mill (1991, p. 60) é talvez uma das formulações mais belas e poderosas já escritas em defesa da liberdade de expressão. Nele, o filósofo eleva a palavra ao estatuto de patrimônio coletivo da humanidade. Impedir a manifestação de uma opinião, diz ele, não é um dano particular — é um atentado ao gênero humano, contra o processo civilizatório que depende do confronto entre ideias. A censura, nesse aspecto, não apenas cala a pessoa que se expressa, mas também todos aqueles que teriam a oportunidade de ouvi-la e enriquecer-se com o diálogo. Mill (1991) converte a liberdade de expressão em um princípio de conhecimento: a humanidade avança em seu saber não porque alguém possua a verdade, mas porque a verdade é incessantemente testada em confronto com o erro. A importância da opinião reside, portanto, não em sua infalibilidade, mas em sua capacidade de provocar reflexão.

Mill (1991) argumenta que a verdade não é algo fixo ou que possa ser possuído — é um processo de interação, um esforço conjunto composto por tentativas, erros e ajustes. Assim, silenciar uma opinião, ainda que falsa, é privar a sociedade da oportunidade de refutar e aprofundar seu entendimento sobre o que considera verdadeiro. O erro, nesse sentido, serve à razão: quando confrontado, aguça a nitidez e a profundidade da crença. Desta forma, a liberdade de expressão se transforma não somente em um direito político, mas em um modo de verdade — um método de purificação do pensamento humano. Essa perspectiva de liberdade não apenas aceita o dissenso, mas o vê como essencial para o vigor da inteligência pública.

A vertente ética da obra é também revolucionária. Ao sustentar que a censura “rouba a posteridade”, Mill (1991) antecipa uma ideia de responsabilidade intergeracional: o que se silencia hoje impacta o amanhã. Cada voz calada corta uma linha de raciocínio possível e limita o horizonte da imaginação humana. Este argumento está alinhado com a ética pluralista contemporânea: a multiplicidade de vozes é, por si só, a condição necessária para a verdade democrática. A verdade, segundo Mill, não é um lugar de chegada, mas um processo contínuo de conversação — e cada voz, ainda que discordante, é um fragmento indispensável dessa edificação.

O ato de silenciar um discurso pode equivaler a silenciar a verdade, uma vez que, quando uma ideia é reprimida por ser considerada falsa, isso reconhece a falibilidade do ser humano. Também é importante ressaltar que, segundo Mill (1991), a individualidade é mais valiosa do que a coletividade, uma vez que a ideia nasce de uma pessoa, que, ao conquistar apoiadores, transforma essa ideia em algo coletivo.

Não é fazendo desvanecerem-se na uniformidade tudo o que existe de individual dentro de nós, e sim cultivando-o e estimulando-o, dentro dos limites impostos pelos direitos e interesses alheios, que os seres humanos vêm a ser um belo e nobre objeto de contemplação (Mill, 1991, p. 104).

Galuppo (2021, p. 209) considera que nas ideias de Mill só existem vantagens no discurso público e na liberdade de expressão, pois eles possibilitam que ideias contrárias sejam refutadas de modo argumentativo, tornando a posição expressada mais sólida e confiável, trazendo a mudança do ponto de vista, o que leva a crer que a verdade só pode ser acessada por meio do discurso. Pode-se dizer, então, que a teoria da liberdade de expressão de Mill centra-se na autonomia, de forma subjetiva, influenciando consideravelmente a doutrina e a jurisprudência norte-americana, tendo como um dos marcos dessa influência o voto dissidente do juiz da Suprema Corte dos Estados Unidos, Oliver Wendell Holmes, proferido no caso *Abrams v. United States*.

Como já dito, tal caso foi decidido em 1919, onde a Suprema Corte dos Estados Unidos analisou a Lei de Espionagem de 1917, um diploma legal que definia como crime a divulgação e reprodução de material com a intenção de impedir o progresso na guerra contra a Alemanha. Os réus do processo foram condenados pelo ato de propagação de folhetos de uma janela de um prédio, cujo teor atrapalharia o bom andamento da guerra. Por isso, a ação em questão discutia se a manifestação dos réus estava protegida pela liberdade de expressão. Em conclusão, a Suprema Corte entendeu que a condenação dos réus não configurava violação ao direito à liberdade de expressão, com fundamento na opinião emitida pelo *justice* John Hessin Clarke. Porém, o *justice* Holmes discordou de tal conclusão, proferindo voto dissidente que se transformou em um marco da liberdade de expressão (*Abrams v. United States*, 1919).

Holmes (1919) considerou que os folhetos dos acusados não traziam consigo o chamado perigo claro e presente, uma vez que não havia a intenção específica de interferir na guerra, além de estar-se condenando os acusados não por suas falas, mas sim por suas crenças. Assim, surge o importante termo “mercado livre de ideais”, associado à perspectiva milliana da liberdade de expressão, que busca defender a ideia de que a liberdade de expressão é associada

à busca pela verdade e, desse modo, todas as ideias possuem a proteção para serem expressas no mercado, concorrendo para a busca da verdade. Eis as palavras de Holmes (1919):

Quando os homens perceberem que o tempo já desapontou muitas das crenças pelas quais se lutou, eles poderão acreditar até mais do que eles acreditam nas bases de suas próprias condutas que o bem final a que desejam será melhor alcançado através de um mercado livre de ideias – que o melhor teste para a verdade é o poder do pensamento de se fazer aceito em uma competição no mercado, e que a verdade é a única base sobre a qual os seus desejos podem ser conduzidos com segurança (Holmes, 1919)¹⁰.

A ideia de Holmes sobre o “mercado livre de ideias”, fortemente inspirada na tradição liberal milliana, consolidou a crença de que a liberdade de expressão seria o caminho mais seguro para a descoberta da verdade. Contudo, essa visão se baseava em uma crença quase cega na racionalidade do indivíduo e na imparcialidade do debate público — crenças que, ao longo da história, desconsideraram as disparidades de poder e as desigualdades na capacidade de se expressar. A partir daí, a perspectiva de Harriet Martineau, que já se manifestava no século XIX, emerge como uma contribuição precursora e crítica ao paradigma liberal.

Em sua obra *How to Observe Morals and Manners* (1837), Martineau argumentou que para se observar os costumes e a moral de um povo, é preciso ser capaz de entender o outro com base em princípios universais de felicidade e justiça (Martineau, 2020). A liberdade de pensar e de se expressar não é a mera ausência de coerção, mas o desenvolvimento de um espírito que julga sem preconceitos de ordem filosófica, religiosa ou nacional, segundo ela.

Enquanto Mill considerava a liberdade de expressão essencial para o progresso do grupo, Martineau a via como uma ferramenta para o aprimoramento moral. A liberdade, para ela, não era uma qualidade do indivíduo, mas uma prática que se estabelece nas relações e que demanda sensibilidade para com o outro.

Martineau também traz um componente que se tornará fundamental para a hermenêutica moderna: a consciência de que cada enunciado é atravessado pela posição social do sujeito que fala. A sua crítica às generalizações morais mostra que a voz majoritária frequentemente se confunde com a voz da razão, enquanto as vozes minoritárias são silenciadas em nome da objetividade. Ao alertar que o observador não filosófico está fadado ao erro por carecer de princípios universais de julgamento (Martineau, 2020), ela admite que o olhar imparcial é uma

¹⁰ Tradução nossa. No original: “When men have realized that time has upset many fighting faiths, they may come to believe even more than they believe the very foundations of their own conduct that the ultimate good desired is better reached by free trade in ideas -- that the best test of truth is the power of the thought to get itself accepted in the competition of the market, and that truth is the only ground upon which their wishes safely can be carried out”.

ilusão. De certa forma, isso já antecipa a crítica posterior de Butler quanto ao caráter performativo e contextual da linguagem.

Além de estabelecer uma ética da observação, Martineau inicia uma reflexão feminista que antecede o próprio movimento feminista. No livro *Society in America*, de 1837, ela denuncia a contradição de uma sociedade que prega a liberdade, mas nega às mulheres e aos escravizados o direito de se expressar (Campos; Daflon, 2022). Essa denúncia evidencia que a liberdade de expressão, em seu sentido mais completo, não se restringe à proteção do que é dito, mas abrange o reconhecimento simbólico de quem está falando. Ao dizer que a mulher não é livre até que ela comece a falar e a agir por conta própria, Martineau (2020) já se antecipa a uma crítica que marcará todo o pensamento feminista que virá — a de que a opressão se dá tanto na esfera material quanto na da linguagem.

É possível entender, desde sua origem, que a liberdade de expressão é um campo de disputas. Enquanto Mill defendia um mercado de ideias onde o melhor argumento prevaleceria, Martineau notava que o acesso a esse mercado era desigual. Para as mulheres e os grupos subalternizados, ter a palavra não era um direito assegurado, mas sim um privilégio que dependia da dinâmica do poder. Ao afirmar que a observação social deve se guiar por princípios de justiça, e não por normas nacionais ou religiosas, Martineau (2020) move a liberdade do campo da razão abstrata para o âmbito da ética concreta da convivência.

A influência indireta da autora sobre o liberalismo e o feminismo do século XIX pode ser vista como uma ponte entre duas correntes: a racional e a moral. Ela se alinha a Mill, ao enfatizar a importância do debate público e da diversidade de opiniões, mas também antecipa a perspectiva de pensadores modernos como Waldron, ao reconhecer que a expressão só é considerada legítima quando respeita a dignidade do ouvinte. De acordo com Martineau (2020), todo discurso que é verdadeiro é aquele que contribui para a felicidade da humanidade, enquanto todo discurso que é falso é considerado um mal moral. Esse compromisso ético parece vir antes, de forma notável, das discussões contemporâneas sobre responsabilidade comunicativa e discurso de ódio.

Quando Martineau (2020) traz a observação moral para o alicerce da liberdade, ela já se antecipa e aproxima a linguagem da justiça. A autora argumenta que a fala não é simplesmente uma expressão de pensamento, mas um ato que gera consequências para o outro — conceito que será posteriormente levado ao extremo pela teoria dos atos de fala e pela ideia de performatividade. A maneira como escreve, mesclando empirismo, crítica social e introspecção ética, indica que o verdadeiro uso da liberdade de expressão é aquele que faz do sujeito um espectador de sua própria experiência.

A inclusão de Martineau não é apenas uma questão de história, mas sim uma questão estrutural. A sua filosofia expande o alcance da liberdade de expressão ao conectá-la a uma ética que valoriza o outro e a uma perspectiva inicialmente feminista sobre a linguagem. Reconhecendo que cada voz necessita de um espaço legítimo, ela antecipa a relação da liberdade, que será retomada mais adiante nesta tese, ao sugerir que a transição da fala para a escuta deve ser a base da democracia.

Ronald Dworkin, de modo contemporâneo, nos remete ao argumento sobre a liberdade de expressão como um valor fundamental da integridade moral do indivíduo e da legitimidade da democracia. Dworkin (2006) considera a liberdade de expressão como uma questão de princípio e, assim, alinha-se com a tradição iniciada por autores como Mill e Martineau, mas com um foco totalmente diferente: embora eles entendessem a liberdade como um meio de aprimoramento moral ou racional, Dworkin a define como a condição ontológica de um sujeito com a capacidade de desenvolver julgamentos de valor e de se envolver na vida pública. Sua abordagem moral da liberdade de expressão é uma fé na razão, mas também contribui com um senso de dever — o dever de tratar os outros como agentes morais iguais.

A passagem de Martineau a Dworkin, embora com um grande lapso histórico, revela uma continuidade filosófica: ambos entendem que a linguagem é espaço de responsabilidade. Essa transição marca o ponto em que a liberdade de expressão deixa de ser apenas uma prática comunicativa e passa a ser compreendida como uma virtude democrática, vinculada ao respeito mútuo e à igualdade de consideração.

Para Dworkin (2006), a liberdade de expressão é em si mesma um elemento constitutivo da justiça democrática. O autor desenvolve uma fundamentação moral para a proteção da liberdade de expressão, tendo como base a autonomia moral dos sujeitos para expor suas preferências sobre o mundo da vida, para buscar a verdade, a justiça e o bem comum. Trata-se da ideia de que a proteção da liberdade de expressão não se limita às consequências de seu uso, mas abrange o seu conteúdo, de modo a definir o que é permitido expressar ou não. É preciso que o Estado considere os indivíduos como sujeitos morais responsáveis, já que os cidadãos devem ser capazes de tomar suas decisões de forma moralmente razoável.

Em primeiro lugar, as pessoas moralmente responsáveis fazem questão de tomar suas próprias decisões acerca do que é bom ou mal na vida e na política e do que é verdadeiro ou falso na justiça ou na fé. O Estado ofende seus cidadãos e nega a responsabilidade moral deles quando decreta que eles não têm qualidade moral suficiente para ouvir opiniões que possam persuadi-los de convicções perigosas ou desagradáveis. Só conservamos nossa dignidade individual quando insistimos em que ninguém — nem o governante nem a maioria dos cidadãos — tem o direito de nos

impedir de ouvir uma opinião por medo de que não estejamos aptos a ouvi-la e ponderá-la (Dworkin, 2006, p. 319).

Dworkin (2006, p. 319) representa o ponto culminante da concepção moral da liberdade de expressão: a ideia de que ouvir é um direito tão fundamental quanto falar. O autor desloca a discussão do plano jurídico para o plano ético, afirmando que a censura não é apenas uma limitação legal, mas uma humilhação moral. Quando o Estado decide que certas opiniões são perigosas demais para serem ouvidas, ele não apenas restringe o discurso — ele nega a capacidade racional e moral dos cidadãos, tratando-os como crianças incapazes de julgar por si mesmas. Para Dworkin (2006), esse paternalismo é incompatível com a dignidade humana, pois retira do indivíduo a prerrogativa de formar o próprio juízo sobre o bem, o mal, o justo e o verdadeiro. A liberdade de expressão, nessa leitura, é uma forma de reconhecimento: confiar na maturidade moral das pessoas é reconhecê-las como sujeitos autônomos.

O argumento é notavelmente relevante — em um momento de polarização e tentativas renovadas de regular o discurso, Dworkin (2006) nos lembra que a censura disfarçada de proteção é, em si, uma forma de desprezo. Ao definir o que os outros podem ouvir, o Estado se identifica como o árbitro da consciência pública, substituindo a conversa pela tutela. Essa lógica, por mais bem-intencionada que seja — ao defender os vulneráveis, ao evitar o ódio ou a desinformação, de fato — tem uma falha moral: assume que o cidadão não tem a capacidade de discernir. Para Dworkin (2006), essa presunção corrói a base da democracia, que é o respeito pela razão individual. Uma sociedade justa é aquela que confia que seus membros podem lidar com a diversidade de ideias, inclusive as erradas, porque sabe que a verdade não precisa de guardiões — precisa de interlocutores.

A reflexão de Dworkin (2006) ressoa no diálogo em torno do discurso de ódio. Ao sugerir limites para o discurso ofensivo, por acreditar que certas ideias precisam ser suprimidas para o bem das pessoas a quem possam atrair, estar-se-á negando a autonomia moral dos sujeitos. Mas Dworkin (2006) não defende a apatia moral; devemos combater ideias prejudiciais através de mais diálogo, não de proibição. Sua defesa é da autonomia discursiva como condição de cidadania. Assim, a liberdade de expressão, em sua perspectiva, é menos um direito de emitir opiniões e mais um compromisso ético com o reconhecimento do outro como ser capaz de pensar, errar, aprender e deliberar. Não é papel do Estado desenhar o discurso que pode ser dito — sob pena de violação da capacidade moral dos indivíduos, o que coloca em risco a concepção de sociedade política justa.

Na mesma medida em que o Estado exerce o domínio político sobre uma pessoa e exige dela a obediência política, não pode negar nenhum desses dois aspectos da responsabilidade moral da pessoa, por mais odiosas que sejam as opiniões que esta decida ponderar ou propagar. Não pode fazê-lo do mesmo modo pelo qual não pode negar-lhe o direito de votar. Se o Estado faz isso, abre mão de um aspecto substancial de sua reivindicação de poder legítimo. Quando o Estado proíbe a expressão de algum gosto ou atitude social, o mal que ele faz é tão grande quanto o de censurar o discurso explicitamente político; assim como os cidadãos têm o direito de participar da política, também têm o direito de contribuir para a formação do clima moral ou estético (Dworkin, 2006, p. 320).

Dworkin (2006, p. 320) se esforça para explorar o conteúdo moral e político de sua teoria da liberdade de expressão: uma concepção do indivíduo como um agente moral autônomo, capaz de julgar, escolher e ser responsável por suas crenças. Essa capacidade de julgamento é o que confere dignidade ao ser humano — e é também o que justifica o poder político. Se um Estado precisa exigir obediência e promulgar leis, ele o faz com base na crença de que se aplica a cidadãos racionais em vez de súditos. Portanto, é precisamente quando um Estado tenta decidir quais discursos permitir e quais não, enquanto recusa o direito de pensar e falar — e ainda assim exige obediência — que ele contradiz sua própria legitimidade. Dworkin (2006) demonstra que não existe coerência moral em um poder que alega ter domínio sobre pessoas a quem não reconhece a capacidade de julgamento. Nesse contexto, o ato de silenciar é um ato de infantilização política.

O autor ainda chega a comparar o direito à liberdade de expressão com o direito de votar — uma comparação de enorme força simbólica. Assim como o ato de votar contribui para a definição da vontade política, a expressão pessoal participa da construção do imaginário moral da sociedade. Cada voz, por mais dissonante que seja, enriquece o debate público e contribui para a formação de costumes, valores e sensibilidades. Proibir um discurso, em outras palavras, é mutilar o processo social de definição coletiva. Até mesmo o discurso que causa repulsa ou ofende deve ser combatido por meio do debate, e não pela proibição, pois é na confrontação de ideias que a democracia se aperfeiçoa e se transforma. O dano causado pela censura, segundo Dworkin (2006), é duas vezes pior: aniquila a coerência do Estado e empobrece a existência moral da sociedade.

Esse entendimento expande a noção de liberdade de expressão além da política oficial — inclui também o direito à participação cultural, estética e nos estilos de vida. Dworkin (2006) destaca que o Estado não pode pretender controlar nem o discurso “explícito”, nem as expressões simbólicas de gosto, arte ou identidade. Isso equivaleria a estabelecer uma única moral autorizada, uma norma de virtude imposta pelo Estado. O pluralismo, ao contrário, pede que diferentes concepções de bem existam lado a lado, mesmo que em conflito. Aí a sua

reflexão se conecta de maneira muito direta com a centralidade da sua tese: reconhecer o outro como um sujeito moral não é concordar com ele, mas estar disposto a ouvir o que te perturba.

Dworkin (2006) resume a ideia de que a liberdade de expressão não é apenas um direito legal, mas a essência da existência democrática. Ela garante que o Estado permaneça uma comunidade de cidadãos racionais e não uma autoridade moral concentrada. A censura, mesmo que disfarçada de proteção à sociedade, mina essa base, pois troca a discussão pelo decreto e a responsabilidade pela tutela. Proteger a liberdade de expressão é, em essência, proteger a própria definição de humanidade como um ser dotado de linguagem e consciência — capaz de cometer erros, aprender, ter opiniões divergentes e, acima de tudo, expressar-se.

Todas as ideias merecem ser protegidas, pois a liberdade de expressão não deve ser um mero meio para se atingir a igualdade. No entendimento do autor, ela representaria a própria chance de igualdade, a qual é essencial tanto formal quanto material para que os discursos possam ser emitidos. Dessa forma, não é possível restringir a liberdade de expressão unicamente com base no conteúdo, pois isso significaria limitar a capacidade moral dos indivíduos de tomar decisões sobre os aspectos de suas vidas privadas e públicas.

Em contraposição, a segunda corrente, denominada madisoniana, advoga uma perspectiva democrática-coletivista, o que significa que a liberdade de expressão é um direito individual, mas que necessita da ingerência do Estado para sua efetivação. Por isso, “o principal escopo da liberdade de expressão e comunicação era servir de instrumento para a soberania popular construir e manter um autogoverno democrático” (Farias, 2004, p. 68-69).

Para Lewis (2011, p. 34), Madison era defensor do argumento de que “as liberdades de expressão e de imprensa são os guardiões essenciais do sistema político republicano”. Assim, a premissa de Madison se assenta na defesa da ideia de que é perigoso quando o Estado impede o exercício da liberdade de expressão para evitar críticas à sua gestão. O argumento de Madison foi central para a discussão sobre a Lei de Sedição de 1798 dos Estados Unidos. Tal diploma legal criminalizava a publicação de textos falsos, escandalosos e maldosos contra o país, sendo questionado por Madison por ser uma violação à liberdade de expressão, que inclui a possibilidade de livre apreciação e expressão acerca do Estado e suas instituições (Aguilar, 2013).

O argumento de Madison, de que a liberdade de expressão é necessária para que o povo governe a si mesmo, explica de fato por que não se deve deixar que o Estado exerça uma censura clandestina, que o povo rejeitaria se dela tivesse consciência. Porém, esse argumento não explica por que não se deve deixar que a maioria das pessoas imponha uma censura que ela queira e aprove (Dworkin, 2006, p. 324).

Madison foi fundamental para a criação das premissas centrais de um sistema político livre, sustentando a liberdade de expressão como fundamento do autogoverno democrático e da soberania popular, o que é de suma importância para a teoria da liberdade de expressão.

Sunstein (1995) também se insere na corrente madisoniana da defesa da liberdade de expressão, defendendo uma concepção de liberdade de expressão que reconhece a soberania das pessoas, facilitando o equilíbrio de interesses na sociedade e a articulação democrática. Para o autor, a liberdade de expressão possui dois pontos principais, a dizer, o valor da expressão e a neutralidade da regulação. Por isso, defende fundamentos para delimitar a regulação da liberdade de expressão (Sunstein, 1995).

Para Sunstein (1995), existem expressões de alto valor, que merecem plena proteção constitucional, e expressões de baixo valor, cuja proteção detém menor efetividade. Eis a discussão sobre o valor da expressão. Ocorre que a diferença entre as mesmas é tênue, mas a proteção prática é de suma relevância, uma vez que as expressões de alto valor não podem ser reguladas, ou restringidas apenas em caso de danos expressivos. De forma contrária, as expressões de baixo valor podem, de forma razoável e plausível, serem reguladas. Já no que se refere à neutralidade da regulação, ela se aplica quanto ao conteúdo ou ao ponto de vista. Ou seja, a interferência na liberdade de expressão deve se pautar em restrições neutras, já que se maculadas pelo ponto de vista ou pelo conteúdo, padecem de inconstitucionalidade (Sunstein, 1995).

Também inserido na perspectiva madisoniana, Waldron (2012) defende premissas para a limitação da liberdade de expressão. Sua argumentação parte do pressuposto de que as limitações à liberdade de expressão podem tornar o discurso menos livre, porém, não há autonomia ilimitada para liberdade, sendo sua baliza a potencialidade de causar danos tanto aos indivíduos como à ordem social. A perspectiva de Waldron (2012) será abordada no último tópico deste capítulo, por ser central para a compreensão da regulamentação do discurso de ódio. Waldron (2012) faz sua defesa da liberdade de expressão em torno da figura do dano. Para ele, o limite da liberdade de expressão é seu potencial de causar danos aos indivíduos e à sociedade. Por isso, trata-se de uma fundamentação instrumental, isto é, com base em suas consequências, já que a liberdade de expressão que merece proteção é aquela que não causa dano nem viola a dignidade do outro.

A liberdade de expressão, para Waldron (2012) deve ser utilizada como um instrumento para possibilitar a segurança em sociedade, de modo a manter a dignidade e o *status* igual dos sujeitos.

A dignidade de uma pessoa não é apenas uma aura kantiana. É a sua posição social, os fundamentos da reputação básica que lhes confere o direito de serem tratados como iguais nas operações ordinárias da sociedade. Sua dignidade é algo em que eles podem confiar - no melhor dos casos, implicitamente e sem alarde, enquanto vivem suas vidas, fazem seus negócios e criam suas famílias (Waldron, 2012, p. 5)¹¹.

O sujeito tem o direito de ser tratado com igual respeito e consideração, por isso, o discurso que lhe aflige danos pode ser restringido, pois isso coloca em risco a ordem social. Mesmo quando se trata da busca pela verdade há limitações no discurso, que é a possibilidade de o mesmo portar um conteúdo odioso. Não existiria um direito ilimitado de busca pela verdade, já que há questões que não podem ser revisitadas, tampouco contestada sua veracidade, principalmente quando afetar a dignidade dos sujeitos. Há um consenso social de igualdade entre os membros da sociedade, sendo assim, a disseminação de ideias odiosas e capazes de quebrar esse status igual não comporta a proteção da liberdade de expressão, podendo ser restringidas. A limitação da liberdade é a dignidade dos sujeitos, que é a base garantidora da igualdade e que não pode ser violada. Portanto, trata-se de uma perspectiva mais limitadora da liberdade de expressão.

É nesse contexto que surge ideia de a liberdade de expressão comportar a possibilidade de seu conteúdo ter um arcabouço odioso, isto é, ideias que possuam acepção de violência, de preconceito, de discriminação, de intolerância. Surge, então, a ideia de discurso de ódio como uma possível limitação à liberdade de expressão.

2.2 O discurso de ódio: tentativas de conceituação

O discurso de ódio, ou *hate speech*, se manifesta como uma prática que busca atacar indivíduos ou grupos em virtude de características específicas como raça, etnia, nacionalidade, religião, orientação sexual, sexo, gênero, condição física (Sá, 2021). Para discutir o conceito de discurso de ódio Tanure (2022, p. 138) propõe que ele seja analisado sob dois aspectos – a existência de um juízo de valor negativo prévio à caracterização do discurso de ódio e a existência de efeitos perlocucionários que fazem os indivíduos se sentirem depreciados pelo discurso. Brugger (2007, p. 118) define o discurso do ódio como aquele que utiliza palavras que visam “insultar, intimidar ou assediar pessoas em virtude de sua raça, cor, etnicidade, nacionalidade, sexo ou religião, ou que têm a capacidade de instigar violência, ódio ou

¹¹ Tradução nossa. No original: “A person’s dignity is not just some Kantian aura. It is their social standing, the fundamentals of basic reputation that entitle them to be treated as equals in the ordinary operations of society. Their dignity is something they can rely on—in the best case implicitly and without fuss, as they live their lives, go about their business, and raise their families”.

discriminação contra tais pessoas”. Para Lewis (2011, p. 187) exemplos de discurso de ódio são: “ataques virulentos a judeus, negros, mulçumanos, homossexuais ou membros de qualquer outro grupo. É ódio puro, não baseado em algum erro praticado por um indivíduo”.

Pode-se dizer, então, que a ideia central do discurso de ódio é se manifestar como um ataque aos grupos minoritários, em razão de suas características peculiares, com a simples intenção de manifestar o ódio propriamente, o desprezo, o não reconhecimento de *status* igual.

Galuppo (2024, p. 145) reflete sobre o conceito de discurso de ódio e estabelece que existem certos tipos de discursos como a homofobia e o racismo que induzem imediatamente à violência sobre os corpos e os bens dos grupos sociais relacionados e, portanto, são discursos não protegidos pela liberdade de expressão. O discurso de ódio aqui trabalhado é aquele nos termos defendidos por Galuppo (2024), identificados como palavras que machucam, conforme Butler (2021), que possuem potencial para prejudicar a imagem e o valor do grupo, mas não induzem diretamente a violência. Mesmo as palavras ofensivas possuem importância democrática, e sua restrição precisa de reflexão.

Em análise do direito alemão, Brugger (2007, p. 124) salienta que a proteção em face do discurso de ódio pode se aplicar em duas esferas – a individual e a coletiva. Quando o discurso de ódio é dirigido em face de uma única pessoa, o mesmo é punível criminalmente como insulto ou difamação, nos termos do artigo 185 do Código Penal Alemão, já que o mesmo é interpretado como um ataque ilícito à honra de uma pessoa, uma falta de respeito intencional. Já quando se trata da esfera coletiva, estar-se-á diante da difamação de grupos, ou insulto coletivo, também punida pelo artigo 185 do Código Penal Alemão, sendo que a incitação ao ódio está prevista no artigo 130 do Código Penal Alemão. Para a difamação de grupo ser punida, são precisos quatro requisitos:

- 1) o grupo que é atacado deve ser um grupo pequeno, em vez de grande; 2) as características do grupo devem diferir das do público em geral; 3) a declaração difamatória deve atacar a todos os membros do grupo, em vez de membros individualmente ou típicos, e 4) a crítica derogatória deve ser fundada em critérios inalteráveis ou em critérios que são atribuídos ao grupo pela sociedade maior que o rodeia, em vez de pelo próprio grupo, especialmente características étnicas, raciais, físicas ou mentais (Brugger, 2007, p. 127).

Percebe-se, então, que uma das características centrais do discurso de ódio é o ataque ao outro pelas suas condições peculiares, sejam elas raciais, étnicas, de gênero, físicas ou mentais. Todavia, a definição do discurso de ódio ainda permanece abstrata, sendo necessário um esforço maior para compreender quando o mesmo é configurado.

Para tanto, lançar-se-á mão das lições de Amos Guiora e Elizabeth Park (2017), que utilizam da jurisprudência norte-americana para verificar quando o discurso de ódio é um abuso da liberdade de expressão e, portanto, deve ser proibido, e quando o mesmo merece proteção. Em tal construção, os autores utilizam do caso *Brandenburg v. Ohio*, julgado em 1969, pela Suprema Corte dos Estados Unidos. Trata-se de um caso emblemático para a proteção do discurso no contexto norte-americano.

Contextualizando o caso, Clarence Brandenburg era membro do movimento Ku Klux Klan (KKK), no estado de Ohio, tendo solicitado a cobertura televisa para um comício do KKK, cujo ato central era a queima de uma cruz, o que significa uma ameaça e a perseguição em face de negros, e brancos opositores do movimento extremista, sendo utilizado, também, como símbolo da identidade da ideologia KKK. O evento foi filmado e parte dos filmes transmitidos em rede nacional. Nos filmes, havia várias pessoas encapuzadas, até mesmo portando armas de fogo, ao redor de uma grande cruz de madeira, que fora ateadada fogo. Em tal ato, foram proferidos discursos ofensivos aos negros e aos judeus, como o exemplo que se segue: “o negro deve ser devolvido à África, o judeu retornado a Israel” (*Brandenburg v. Ohio*, 1969, p. 447).

Em virtude de tal ato, Brandenburg foi condenado há dez anos de prisão e ao pagamento de uma multa de mil dólares, por violar o Estatuto de Sindicalismo Penal de Ohio, pois sua ação configuraria a utilização da violência e métodos ilegais com o objetivo de implementar reformas industriais ou políticas, em violação ao estatuto criminal do estado. O caso foi levado à Suprema Corte dos Estados Unidos, sob a argumentação de violação da primeira e décima quarta emendas à Constituição dos Estados Unidos, que anulou a condenação, sob o entendimento de que o Estatuto de Sindicalismo Criminal de Ohio apresentava violação ao direito da liberdade de expressão, sendo que o mesmo poderia ser restringido apenas em casos de perigo claro e presente de dano a outrem.

Pelo teste de Brandenburg, o discurso de ódio será restringido apenas quando possuir potencial de encorajar as pessoas à causarem danos e incitar a violência. Fixou-se a seguinte *holding*: “O discurso que apoia a violação da lei ou violência em geral é protegido pela Primeira Emenda, a menos que ele diretamente incentive as pessoas a tomar uma ação ilegal imediatamente” (*Brandenburg v. Ohio*, 1969, p. 444)¹². A partir de tal precedente, pode-se extrair os limites para a proibição do discurso de ódio: “o governo só pode limitar o discurso se: (1) o discurso promove dano iminente; (2) existe uma alta probabilidade de que o discurso

¹² Tradução nossa. No original: “Speech that supports law-breaking or violence in general is protected by the First Amendment unless it directly encourages people to take an unlawful action immediately” (Supreme Court of United State, 1969, p. 444).

resultará em ouvintes participando na ação ilegal; e (3) o orador pretendia causar tal ilegalidade” (Guiora; Park, 2017, p. 960)¹³.

Tais limites podem ser compreendidos a partir de dois elementos: palavras de combate e ameaças verdadeiras. As palavras de combate têm o objetivo de fazer com que o ouvinte reaja ao falante. São aquelas que “por sua própria elocução infligem ferimentos ou tendem a incitar uma violação imediata da paz” (Guiora; Park, 2017, p. 962)¹⁴. Já a ameaça verdadeira é aquela dirigida a uma pessoa ou grupo, com a intenção de provocar na vítima medo de danos corporais ou a morte (Guiora; Park, 2017, p. 962). Pode-se dizer, então, que o discurso de ódio é uma categoria ampla da liberdade de expressão, trazendo consigo tanto o discurso protegido como o discurso desprotegido. Se o discurso de ódio se manifestar como palavras de combate ou ameaça verdadeira, ele não será protegido. Mas se ele não atingir o nível de ambas as categorias, o mesmo será protegido (Guiora; Park, 2017, p. 963).

Percebe-se que a restrição do discurso de ódio esbarrará na fronteira do dano, isto é, seu potencial de se configurar como à incitação da violência, por exemplo, como a ação da pessoa de gritar “fogo” em um teatro lotado simplesmente para causar o caos e a destruição, ou de apresentar uma ameaça de dano corporal ou a morte de outrem. Não basta se tratar de um discurso que vise atacar os indivíduos ou grupos em virtude de características específicas como raça, etnia, nacionalidade, religião, orientação sexual, sexo, gênero, condição física. É preciso que exista um perigo real e iminente de se causar dano a outrem.

A partir de tal ponto, pode-se dizer que o discurso de ódio comporta diversas categorias de fala. Yong (2011) procura defini-las para auxiliar nessa restrição do discurso de ódio, sem o tolhimento completo da liberdade de expressão. O autor se propõe a desmembrar o discurso de ódio em categorias, a saber: 1) difamação direcionada; 2) difamação difusa; 3) defesa política organizada de políticas excludentes e/ou eliminacionistas; e 4) outras afirmações de fato ou valor que constituem um fator adverso de julgamento sobre um grupo racial ou religioso identificável. Após fazer as distinções das categorias, o seu objetivo é apresentar quais delas são cobertas e protegidas pelo princípio da liberdade de expressão.

Para Yong (2011, p. 386), o discurso de ódio é uma designação ampla, e comporta diversos tipos de atos de fala, que envolvem diferentes interesses de liberdade de expressão e podem causar danos muito diferentes. Por isso, alguns tipos de fala não estão cobertos pelo

¹³ Tradução nossa. No original: “the government can only limit speech if: (1) the speech promotes imminent harm; (2) there is a high likelihood that the speech will result in listeners participating in illegal action; and (3) the speaker intended to cause such illegality”.

¹⁴ Tradução nossa. No original: “which by their very utterance inflict injury or tend to incite an immediate breach of the peace”.

princípio da liberdade de expressão, sendo que a existência do dano servirá para fundamentar sua restrição, podendo ser discursos reguláveis, e há outros tipos de fala que estão cobertos pelo princípio da liberdade de expressão, não podendo ser regulamentados.

O primeiro discurso analisado pelo autor é a difamação, compreendida como um “discurso cuja intenção dominante é ferir, insultar ou intimidar o público, motivada por hostilidade em relação ou desprezo pela identidade racial ou religiosa do público” (Yong, 2011, p. 394)¹⁵. Trata-se de um discurso cuja ideia principal é ferir e intimidar seu ouvinte. A difamação é dividida em duas categorias – a difamação direcionada e a difamação difusa. A difamação direcionada é a primeira categoria e não estaria coberta pelo princípio da liberdade de expressão, já que “o objetivo não é comunicar uma opinião ou mensagem com qualquer conteúdo cognitivo, mas induzir certas reações psicológicas em seus alvos” (Yong, 2011, p. 395)¹⁶.

A difamação difusa, segunda categoria, não é dirigida a um indivíduo específico, ela assume uma forma de discurso simbólico, uma forma de transmitir uma mensagem ou um ponto de vista. Por isso, ela é coberta pelo princípio da liberdade de expressão, já que possui maior conteúdo cognitivo e manifesta-se como um aspecto da autonomia do falante, cujos danos oriundos da fala podem ser mais facilmente evitados (Yong, 2011, p. 397).

A terceira categoria de discurso é defesa política organizada de políticas excludentes e/ou eliminacionistas, isto é, “são aquelas sob as quais certos grupos raciais ou religiosos identificáveis são excluídos da cidadania plena e igual, sendo despojados de seus direitos civis e políticos, ou sendo de outra forma submetidos a discriminação sistemática sancionada pelo Estado” (Yong, 2011, p. 398)¹⁷. Trata-se de uma categoria desprotegida pelo princípio da liberdade de expressão, pois manifesta-se como uma violação da igualdade política, podendo tais discursos ganhar o apoio da maioria e se tornarem normas jurídicas, excluindo grupos da sociedade.

Por fim, a última categoria de discurso, afirmações de fato ou valor que constituem um fator adverso de julgamento sobre um grupo racial ou religioso identificável, são categorias protegidas pelo princípio da liberdade de expressão, com fundamento nos argumentos da

¹⁵ Tradução nossa. No original: “as a category of hate speech is speech whose dominant intention is to wound, insult or intimidate the audience, motivated by hostility towards or contempt for the audience’s racial or religious identity”.

¹⁶ Tradução nossa. No original: “the aim is not to communicate an opinion or message with any cognitive content, but rather to induce certain psychological reactions in its targets”.

¹⁷ Tradução nossa. No original: “Exclusionary policies are those under which certain identifiable racial or religious groups are excluded from full and equal citizenship by being stripped of their civil and political rights, or otherwise being made to suffer systematic state-sanctioned discrimination”.

descoberta da verdade, da democracia e da autonomia. Trata-se de discurso que, embora possa causar danos, é possível ser respondido de forma apropriada com o discurso deliberativo e articulado, seu remédio é “mais discurso”, e não a restrição (Yong, 2011, p. 401).

Percebe-se no pensamento de Yong (2011), que a difamação direcionada é fala não coberta pelo princípio da liberdade de expressão, já defesa política organizada de políticas excludentes e eliminacionistas é discurso desprotegido, sendo que as afirmações de fato e valor e a difamação difusa são palavras protegidas.

O discurso, conforme definido nesta tese, é uma negação simbólica da alteridade. Ele não se restringe a ofensas dirigidas a indivíduos, mas busca a exclusão de grupos inteiros do campo do reconhecimento, tratando pessoas como simples objetos de nojo ou desdém. Conforme aponta Tanure (2022), a constituição do discurso de ódio depende de um juízo de valor negativo prévio e de efeitos perlocucionários que afetam a dignidade dos alvos. É justamente essa dupla natureza — intencional e performativa — que posiciona o discurso de ódio dentro da lógica da linguagem que fere e produz realidades (Butler, 2021). As palavras, quando ditas em situações de desequilíbrio de poder, não apenas ferem: elas imprimem sua marca nos corpos e atribuem fragilidades.

Conforme Brugger (2007), o discurso de ódio pode atuar tanto em nível individual quanto coletivo, manifestando-se como um insulto ou difamação que mina o senso de pertencimento social. Trata-se, assim, de uma exclusão simbólica, um ato que busca silenciar o outro antes mesmo de lhe dar a oportunidade de se pronunciar. Lewis (2011) salienta que esse tipo de discurso é o ódio em sua forma mais pura — um discurso que não visa convencer, mas sim negar a humanidade comum.

Nesse sentido, Galuppo (2024) menciona que algumas manifestações, como a homofobia e o racismo, levam imediatamente à prática de atos violentos e, portanto, não estão cobertas pela liberdade de expressão. No entanto, outras ofensas — embora possam ferir — ainda estão no limite do que deve ser aceito em uma democracia, uma vez que combater o discurso de ódio não significa silenciar completamente, mas sim transformar eticamente as condições de escuta. O grande desafio atual é, então, diferenciar o discurso que machuca e destrói do discurso que machuca e provoca reflexão.

Esse patamar, conforme já dito, foi estabelecido pela jurisprudência dos Estados Unidos no caso *Brandenburg v. Ohio* (1969), onde se estabeleceu que apenas o discurso que incitar danos iminentes pode ser restringido. Nessa linha de raciocínio, autores como Guiora e Park (2017) categorizam o discurso desprotegido em duas classes distintas — as chamadas *fighting words* e as *true threats*. Segundo Já Yong (2011), há uma diferenciação mais elaborada entre

difamação direcionada e difamação difusa, de modo que se preserva o núcleo essencial da liberdade de expressão sem sacrificar o direito à dignidade. Essas diferenciações evidenciam que nem todos os discursos de ódio são equivalentes, e que a reação legal e social deve ser adequada ao seu potencial de causar dano.

Aí entra em cena a ideia de escuta simbólica, que se coloca como uma perspectiva ética. A simples censura não consegue conter o ódio; ela apenas o redireciona para outras maneiras de se expressar. Ouvir simbolicamente é, pelo oposto, trazer o ódio à clareza do diálogo, desarticulando-o pela disputa verbal e pelo reconhecimento da dor que ele causa. A escuta simbólica não legitima o inaceitável, mas devolve à ação de ouvir a sua humanidade, convertendo o embate em uma oportunidade de elaboração social. Ou seja, atua onde o direito não fala: no simbólico, no lugar onde a palavra deixa de ser um recurso bélico e retoma sua função mediadora.

Dessa forma, enquanto o discurso de ódio tenta silenciar a voz do outro, a escuta simbólica procura devolver a esse outro o direito de existir na linguagem. É um ato profundamente democrático, pois admite que a diversidade não se forma pela supressão do conflito, mas sim pela transformação do conflito em diálogo. Nesse sentido, o contradiscurso e a escuta simbólica constituem um movimento duplo: o contradiscurso se opõe à violência da fala; a escuta simbólica refaz o espaço comum onde novas vozes podem ser escutadas.

A democracia discursiva, portanto, depende de nossa capacidade de transformar o ódio em matéria de escuta — uma escuta que não é complacente, mas crítica; não é passiva, mas transformadora. Escutar simbolicamente é reabrir o espaço da linguagem para o outro, mesmo quando sua palavra dói, porque é nesse intervalo entre a ofensa e a resposta que se decide o futuro da convivência.

Tudo isso, permite a chegar a uma moldura para o conceito de discurso de ódio, com base no princípio da liberdade de expressão. O discurso de ódio é um discurso que visa atacar indivíduos ou grupos em virtude de características específicas como raça, etnia, nacionalidade, religião, orientação sexual, sexo, gênero, condição física. Porém, apenas será um discurso descoberto pela liberdade de expressão, quando se manifestar nas categorias de difamação direcionada e defesa política organizada de políticas excludentes e eliminacionistas. Além disso, deverá ser um discurso de que apresente em forma de palavras de combate e ameaças verdadeiras, com potencial de causar um dano real e iminente ao ouvinte. Caso contrário, mesmo que seja um discurso ofensivo, ele está protegido pelo princípio da liberdade de expressão.

O discurso de ódio, em sua dimensão mais extrema, não se resume a um uso da linguagem ofensivo, mas a uma forma de exclusão simbólica que destrói a própria estrutura da convivência democrática. Ele machuca porque despoja o outro da sua condição de participante legítimo na palavra pública. A violência do discurso de ódio não se encontra apenas no seu conteúdo, mas também na forma como é pronunciado, no impacto que causa ao indivíduo sobre o qual incide. Nessa linha, longe de ser um mero abuso da liberdade de expressão, o discurso de ódio é a negação mesma da possibilidade de diálogo – uma fratura no espaço simbólico que torna possível o reconhecimento entre iguais.

Compreendido sob a perspectiva ética da linguagem, o discurso de ódio contrasta com a parresia democrática. Diferente da parresia, que se baseia na coragem de comunicar a verdade em prol do bem comum, o discurso de ódio emprega a palavra como uma arma, não com o objetivo de libertar, mas sim para dominar. É um fenômeno discursivo que perverte a liberdade de expressão, transformando-a em uma ferramenta de poder, capaz de calar vozes que, ao existir, desafiam as hierarquias normativas de gênero, raça, sexualidade, religião ou origem. Nesse sentido, o discurso de ódio não se restringe a falar sobre o outro, mas sim a falar de forma a excluí-lo do que pode ser dito.

A partir do que se refletiu sobre Dworkin (2006), o Estado não pode censurar a manifestação de ideias, mas também não pode ser omissor frente a discursos que eliminam a dignidade moral de pessoas, minando as condições de possibilidade da liberdade de expressão para todos. Assim, o limite não reside no conteúdo da fala em si, mas sim em seu impacto no espaço público e na integridade simbólica dos indivíduos. Quando a palavra se torna um meio de opressão em vez de um exercício de liberdade, o que está em questão não é apenas uma opinião, mas a própria base civilizacional que sustenta a sociedade política.

Numa interpretação própria, o discurso de ódio pode ser visto como o uso intencional da linguagem para negar ao outro a condição de sujeito capaz de raciocinar, sentir e pertencer. Trata-se de uma exclusão ontológica: o sujeito visado é reduzido a aquilo que o ofensor imagina nele – o estigma. O discurso de ódio não visa debater, persuadir ou apresentar argumentos; seu objetivo é silenciar. Sua agressão é sutil e persistente, pois afeta o indivíduo em sua esfera simbólica, convertendo a diversidade em anomalia e a anomalia em perigo. Ele funciona, portanto, como um mecanismo de controle que organiza tanto os corpos quanto as palavras, preservando algumas vozes no centro do debate e relegando outras às periferias do discurso.

Ao contrário do dissenso político legítimo, o discurso de ódio não amplia a esfera pública, mas a contrai. Ele não convoca o outro à deliberação, mas o expulsa dela. Por isso, é possível afirmar que o discurso de ódio se insere no domínio da violência discursiva. Essa

distinção é fundamental: enquanto a liberdade de expressão funda-se na coexistência plural das vozes, o discurso de ódio funda-se na negação dessa pluralidade.

Para compreender melhor essa fronteira da proibição ou proteção do discurso de ódio, que é um problema inato à liberdade de expressão, apresentar-se-á a seguir os argumentos que sustentam a necessidade de proibição do discurso de ódio e argumentos que defendem a proteção do discurso de ódio.

2.3 As teorias sobre a regulação do discurso de ódio

Dentre os argumentos que defendem a proibição do discurso de ódio, destaca-se o fundamento da existência de um bem comum, que deve ser tutelado pelo Estado, e que a violação desse bem comum autoriza a restrição da liberdade de expressão, de modo a proteger a autonomia e dignidade dos indivíduos. Jeremy Waldron (2012) é um dos defensores da proibição do discurso de ódio com base na ideia de dano à dignidade dos sujeitos e de bem público. Assim se coloca o autor:

Cada grupo deve aceitar que a sociedade não é apenas para eles; mas é para eles também, junto com todos os outros. E cada pessoa, cada membro de cada grupo, deve ser capaz de cuidar do seu negócio, com a garantia de que não haverá necessidade de enfrentar hostilidade, violência, discriminação ou exclusão por outros. Quando essa garantia é transmitida de forma eficaz, dificilmente é perceptível; é algo em que todos podem confiar, como a limpeza do ar que respiram ou a qualidade da água que bebem de uma fonte. Essa sensação de segurança no espaço que todos habitamos é um bem público e, numa boa sociedade, é algo que todos nós contribuímos e ajudamos a sustentar de forma instintiva e quase imperceptível (Waldron, 2012, p. 4)¹⁸.

Sua ideia se assenta na premissa de que a sociedade é um empreendimento coletivo, sendo assim, todos os indivíduos devem promover o bem comum, reprimindo a violência e a discriminação, buscando a garantia da segurança para todos. Assim, o discurso de ódio, que se apresenta como uma afronta ao bem comum, deve ser proibido, pois viola a dignidade dos sujeitos, não mais reconhecidos em igualdade de posição com os demais membros da coletividade. Waldron (2012, p. 94-95) defende que a proibição ao discurso de ódio é necessária

¹⁸ Tradução nossa. No original: “Each group must accept that society is not just for them; but it is for them, too, along with all of the others. And each person, each member of each group, should be able to go about his or her business, with the assurance that there will be no need to face hostility, violence, discrimination or exclusion by others. When this assurance is conveyed effectively, it is hardly noticeable; it is something on which everyone can rely, like the cleanness of the air they breathe or the quality of the water they drink from a fountain. This sense of security in the space we all inhabit is a public good, and in a good society it is something that we all contribute to and help sustain in a instinctive and almost unnoticeable way”.

pois protege “o bem público da segurança baseada na dignidade” e, também, coíbe o surgimento de “uma versão sombria do bem público inspirada pelo ódio e não pelo respeito mútuo”.

O Estado, ao assegurar o direito à liberdade de expressão, deve também garantir as condições mínimas para que os indivíduos possam coexistir simbolicamente. Para que a liberdade exista, ela precisa de um espaço público onde todas as vozes possam ser ouvidas sem medo da humilhação ou da violência. Quando o discurso se torna um meio de opressão, ele se desvincula da fundamentação ética que ampara o próprio direito que lhe confere proteção. Portanto, a atuação do Estado não representa uma negação da liberdade, mas sim a reafirmação do acordo que a torna viável — um acordo que reconhece todos os cidadãos como iguais em dignidade, aptos a se expressar e a serem ouvidos.

Waldron sugere uma perspectiva comunitária sobre a liberdade, onde o discurso não pode ser considerado desvinculado de suas implicações sociais. O “bem público da segurança baseada na dignidade” (2012, p. 95) constitui, em sua essência, um valor fundamental para a civilização: uma atmosfera de respeito mútuo que propicia a confiança entre os integrantes da coletividade. A confiança, ainda que invisível, é fundamental; ela possibilita que os indivíduos se posicionem no espaço público sem o receio de serem definidos por estigmas. O discurso de ódio, ao corroer essa confiança, desestabiliza o tecido moral da sociedade, passando a incorporar a desconfiança, o medo e a animosidade como normas de convivência.

Dessa maneira, a liberdade de expressão, quando desvinculada da dignidade, transforma-se em privilégio. A palavra deixa de ser meio de libertação e torna-se instrumento de exclusão. É por essa razão que, na perspectiva de uma democracia deliberativa, a liberdade deve se articular com a responsabilidade: expressar-se livremente não significa agredir sem consequências. O discurso de ódio não é um exercício legítimo da autonomia pessoal, mas sim a recusa da alteridade que possibilita a vida compartilhada. Portanto, o autêntico zelo pela liberdade de expressão não consiste em permitir que qualquer tipo de fala ocorra, mas sim em garantir a preservação do espaço simbólico onde todos tenham a oportunidade de se expressar sem serem silenciados pela violência da palavra.

O Estado deve reconhecer a igualdade de dignidade entre os indivíduos, e esse *status* deve ser apoiado e mantido pelos outros cidadãos. Segundo Waldron (2012), essa proteção visa assegurar que as pessoas possam se engajar na vida pública sem medo, sendo que o discurso de ódio compromete essa segurança em relação à dignidade e prejudica o discurso público. A argumentação de Waldron (2012) a favor da proibição do discurso de ódio é, principalmente, sobre o dano à dignidade e ao bem público. A proibição do discurso de ódio teria o efeito de preservar a dignidade do indivíduo, especialmente aqueles grupos que são mais vulneráveis na

sociedade, permitindo-lhes assim gozar de uma cidadania igualitária. Waldron (2012, p. 59) destaca que, “estes ataques reputacionais equivalem a ataques à dignidade das pessoas afetadas - “dignidade”, no sentido de sua posição social básica, a base de seu reconhecimento como iguais sociais e como portadores de direitos humanos e direitos constitucionais” (Waldron, 2012, p. 59)¹⁹. A dignidade, para o autor, não se remete apenas a um princípio jurídico, mas representa um *status* pelo qual o indivíduo é sustentado como membro da sociedade:

[...] essa dignidade, no sentido em que a estou usando, não é apenas uma concepção filosófica de valor imensurável no (digamos) sentido kantiano de *würde*.⁶⁵ É uma questão de status - o status de alguém como membro da sociedade em boa posição - e gera demandas por reconhecimento e por tratamento que estejam de acordo com esse status. Filosoficamente, podemos dizer que a dignidade é inerente à pessoa humana - e assim é., Mas como estatuto social e legal, ela tem de ser estabelecida, defendida, mantida e justificada pela sociedade e pela lei, e isto - como argumentarei no Capítulo 4 - é algo em que todos nós somos obrigados a desempenhar um papel. No mínimo, nas nossas relações públicas uns com os outros, somos obrigados a abster-nos de agir de uma forma que é calculada para minar a dignidade das outras pessoas” (Waldron, 2012, p. 60)²⁰.

A dignidade que Waldron (2012) descreve vai além do que seria apenas uma noção normativa, adquirindo, portanto, um caráter existencial e relacional. Não é um valor puramente moral, um valor que reside apenas na ética, mas sim um estatuto social que possibilita ao indivíduo ser reconhecido como um membro legítimo da comunidade. O respeito à dignidade, assim, não se impõe apenas como uma obrigação legal, mas como um pacto ético coletivo que demanda de cada indivíduo uma atitude proativa de reconhecimento do outro como seu igual. Quando o discurso é empregado para retirar esse status – para menosprezar, desumanizar ou marginalizar –, ele não afeta apenas a vítima imediata, mas também a própria estrutura simbólica que permite a convivência democrática.

Dessa maneira, Waldron (2012) recupera o aspecto público da dignidade: ela é erguida, protegida e preservada no espaço social, através da maneira como os indivíduos se tratam e se veem uns aos outros. A dignidade comunitária converte o dever de respeito em um princípio

¹⁹ Tradução nossa. No original: “Singly or together, these reputational attacks amount to assaults upon the *dignity* of the persons affected —“dignity,” in the sense of their basic social standing, the basis of their recognition as social equals and as bearers of human rights and constitutional entitlements”.

²⁰ Tradução nossa. No original: “[...] that dignity, in the sense in which I am using it, is not just a philosophical conception of immeasurable worth in (say) the Kantian sense of *würde*.⁶⁵ It is a matter of status—one’s status as a member of society in good standing—and it generates demands for recognition and for treatment that accords with that status. Philosophically, we may say that dignity is inherent in the human person — and so it is. But as a social and legal status, it has to be established, upheld, maintained, and vindicated by society and the law, and this—as I shall argue in Chapter 4—is something in which we are all required to play a part. At the very least, we are required in our public dealings with one another to refrain from acting in a way that is calculated to undermine the dignity of other people”.

coletivo de responsabilidade ética. A palavra dita em público tem o poder de selar ou desfazer esse pacto. É por isso que o discurso de ódio não é apenas uma opinião, mas um ato que ataca a base da vida em conjunto, pois busca privar certos grupos do direito de existir com igualdade. A proteção contra o discurso de ódio não se trata de uma simples censura — é a defesa do próprio terreno onde a liberdade cresce.

Nesse contexto, liberdade de expressão e dignidade não se opõem, mas se completam. A liberdade que desconsidera a dignidade transforma-se em privilégio de expressão; por outro lado, a dignidade que não acompanha a liberdade torna-se uma formalidade sem conteúdo. O desafio atual, conforme sugere Waldron (2012), é encontrar um meio-termo: assegurar que o espaço público permaneça plural, sem deixar que a palavra se torne uma arma de degradação simbólica. A função democrática é, portanto, baseada no diálogo — manter o desacordo sem perder o respeito, garantir a liberdade sem renunciar à humanidade. A verdadeira medida ética da liberdade de expressão se revela exatamente nesse ponto de tensão.

Trata-se do *status* de igualdade do sujeito, que possibilita a limitação do discurso de ódio, como uma forma de garantia de respeito mútuo. O que leva a segunda justificativa para a proibição do discurso de ódio – a violação da sociedade bem ordenada. Para Waldron (2012), a sociedade bem ordenada é uma sociedade livre, cujo discurso de ódio colocaria em risco sua estabilidade, transformando-a em sociedade desordenada, já que haveria a violação da igualdade e da dignidade. O autor busca a resposta para a pergunta: o discurso de ódio seria tolerado por uma sociedade bem ordenada?

O discurso de ódio será tolerado pela lei numa sociedade bem ordenada? Já consideramos uma resposta: sim, ela será tolerada como parte da diversidade energética de um mercado livre de ideias. Uma outra resposta vai como segue: uma sociedade não pode ser bem ordenada se as pessoas estão defendendo o ódio racial ou religioso. A ideia de uma sociedade bem ordenada é a ideia de uma sociedade ser governada plena e efetivamente por uma concepção de justiça (Waldron, 2012, p. 77-78)²¹.

Isto é, o discurso de ódio é tolerado com base na autonomia moral dos sujeitos e é rejeitado com base na concepção de dignidade, perspectiva a qual Waldron (2012) se alinha, já que defende a necessidade de proteção da dignidade para que a sociedade possa ser guiada pelos

²¹ Tradução nossa. No original: “Will hate speech be tolerated by law in a well-ordered society? We have already considered one response: yes, it will be tolerated as part of the energizing diversity of a free market of ideas. Another response goes as follows: a society cannot be well-ordered if people are advocating racial or religious hatred. The idea of a well-ordered society is the idea of a society being fully and effectively governed by a conception of justice”.

princípios de justiça da liberdade e igualdade e, assim, se configurar como sociedade bem ordenada.

Porém, seu argumento é alvo de várias críticas. Newman (2017, p. 685) sustenta que a ideia de Waldron desconsidera a capacidade dos indivíduos de autodefesa, além de nem sempre ser possível contar com o Estado ou o grupo social para coibir o discurso de ódio. Waldron (2012) constrói uma teoria avulsa aos argumentos liberais de proteção da liberdade de expressão, defendendo a regulação do discurso de ódio com fundamento na restrição da liberdade individual por seu conteúdo.

Do lado contrário à proibição do discurso de ódio, Dworkin (2006) defende que a proteção da liberdade de expressão se justifica por duas categorias essenciais - a instrumentalidade da liberdade de expressão, ou seja, trata-se do meio mais eficaz para se alcançar a verdade, um argumento consequencialista; a autonomia moral dos sujeitos, isto é, todos os indivíduos devem ser considerados moralmente responsáveis, sendo capazes de deliberar e expor suas ideias, sem temer a aplicação de uma punição, um argumento constitutivo (Dworkin, 2006).

De acordo com Sarmiento (2007, p. 27), a ideia central de Dworkin é o reconhecimento da capacidade do indivíduo, que pode decidir o que irá ouvir, falar, manifestar, não sendo lícito ao Estado impedir o acesso a conteúdos considerados “errados”, uma forma de paternalismo que viola a autonomia dos sujeitos. Assim, para Dworkin (2006) um discurso apenas pode ser restringido se manifestar perigo evidente e imediato para outrem, e não apenas o conteúdo da fala pode levar à sua proibição:

Assim como ninguém pode ser proibido de votar porque suas opiniões são desprezíveis, também não se pode negar a ninguém o direito de falar, escrever ou manifestar-se pelo rádio ou pela televisão pelo simples fato de as opiniões dessas pessoas serem insultuosas demais para ser levadas em consideração (Dworkin, 2006, p. 379).

Dentro dessa perspectiva, a liberdade de expressão protege o direito de expor ideias desprezíveis e odiosas, já que é preciso a construção de uma arena ampla de debate, em que os agentes morais responsáveis são capazes de expor seus pontos de vista para alcançarem o *status* de igualdade. “A igualdade exige que todos, por mais excêntricos ou desprezíveis que sejam, tenham a oportunidade de exercer sua influência não só nas eleições, mas na política em geral” (Dworkin, 2006, p. 380).

Na sua defesa da proteção do discurso de ódio, Dworkin (2006) tem uma posição peculiar. Ele concilia os argumentos instrumentais e morais para a proteção da liberdade de

expressão. Assim, em um primeiro momento, o autor lança mão de um argumento instrumental/consequencialista – a liberdade de expressão é o meio mais eficaz para se alcançar a verdade, por isso, garantir a sua livre circulação trará mais benefícios que prejuízos para a sociedade. Ademais, a proteção da liberdade de expressão se fundamenta na ideia de autonomia moral, isto é, os indivíduos devem ser considerados sujeitos morais responsáveis, com capacidade de expor e deliberar ideias na arena pública sem temer a aplicação de uma punição, o que configura um argumento constitutivo/moral. A restrição do discurso, para Dworkin (2006), se atenta ao princípio já exposto, o perigo evidente e imediato de dano a outrem.

Assim como ninguém pode ser proibido de votar porque suas opiniões são desprezíveis, também não se pode negar a ninguém o direito de falar, escrever ou manifestar-se pelo rádio ou pela televisão pelo simples fato de as opiniões dessas pessoas serem insultuosas demais para ser levadas em consideração (DWORKIN, 2006, p. 379).

Os indivíduos não podem ter o direito de se expressar negado pelo simples fato de se tratar de discurso de ódio. A liberdade de expressão inclui a proteção para as ideias que odiamos, pois, o cerceamento delas implica em perigo para a própria democracia, já que questões importantes serão proibidas de circular no livre mercado de ideias. Esse é o preço da liberdade de expressão:

[...] do preço da liberdade, que é alto, às vezes insuportável. Mas a liberdade é importante, importante a ponto de poder ser comprada ao preço de um sacrifício muito doloroso. As pessoas que amam não devem dar trégua aos seus inimigos, como Deckert e seus odiosos colegas, mesmo em face das provocações violentas que eles fazem para nos tentar (Dworkin, 2006, p. 362).

Por isso, a proibição ao discurso de ódio não se apresenta como alternativa eficaz, uma vez que, não fortalece a dignidade dos indivíduos, mas sim elimina a autonomia dos mesmos; não possibilita a igualdade, mas propicia-se a incapacidade moral. Conforme destacam Galuppo e Rocha Júnior (2020, p. 191), a justificativa de restrição do discurso com base na ideia de proteção da população fere a autonomia do indivíduo, não sendo papel do Estado proteger os sujeitos de ouvir um discurso que possa ofendê-los.

Nessa mesma direção, Veríssimo e Galuppo (2023, p. 261) observam que a ofensividade do discurso, por si só, não é suficiente para caracterizar a necessidade, nem para legitimar a intervenção do Estado na regulamentação da fala, uma vez que isso pode resultar na supressão de discursos legítimos, ainda que minoritários.

A liberdade de expressão, portanto, não é apenas um direito subjetivo: é uma condição essencial da existência democrática. A promoção desse princípio não se baseia apenas na crença na racionalidade das pessoas, mas na esperança de que a humanidade seja capaz de se opor ao autoritarismo e à uniformidade das vozes. Proibir o discurso de ódio sob a justificativa da proteção da dignidade é, ironicamente, uma negação da própria dignidade que se busca preservar, uma vez que retira dos indivíduos a responsabilidade moral de reagir, contestar e se posicionar em relação ao que os ofende. O perigo associado à palavra é o custo da liberdade — e a disposição para aceitar esse perigo é o que separa as sociedades livres daquelas que se protegem com a supervisão moral do Estado.

Dworkin (2006) afirma que a autonomia moral é o cerne do autogoverno em uma democracia. O cidadão não é um ser frágil que precise de proteção contra qualquer ataque, mas um indivíduo moralmente capaz de refletir, considerar e opor-se. Quando o Estado determina o que é permitido ou não dizer, ele não controla apenas o conteúdo das falas, mas também o próprio limite do pensamento. Em vez de promover a comunicação, a censura ensina a ficar em silêncio — e esse silêncio, quando institucionalizado, se transforma na maneira mais discreta de violência simbólica. É aí que a superproteção se transforma em controle e a dignidade, em desculpa.

A dignidade é um bem público, como aponta Waldron (2012), construído nas interações entre os indivíduos e não pela supressão do conflito. Democracias saudáveis não se reforçam ao calar o opositor, mas ao se tornarem capazes de lidar com ele. Ter discursos opostos coexistindo é, em si, o exercício da igualdade que a dignidade implica. Portanto, uma sociedade que busca a igualdade de forma genuína não tem receio das diferenças — ela as aceita, discute e as enfrenta no domínio público, sem que o temor do ódio impeça a liberdade de expressão. Já a censura leva o ódio para debaixo do tapete, onde ele se prolifera em lugares menos evidentes e mais ameaçadores.

Conforme Galuppo e Rocha Júnior (2020), a intenção do Estado de proteger as pessoas da ofensa se transforma, muitas vezes, em paternalismo autoritário. O que se deve buscar não é calar as vozes do ódio, mas garantir as condições democráticas necessárias para que elas não cresçam. A liberdade de expressão, por essa perspectiva, é o espaço onde a sociedade avalia sua maturidade política — não pela falta de dissensos, mas pela habilidade de mantê-los sem apelar para a força. A educação para ouvir, a prática da empatia e o reconhecimento simbólico do outro se mostram estratégias mais eficazes do que qualquer proibição normativa.

O ponto levantado por Strossen (2018) é especialmente importante quando se discute a regulação do discurso de ódio. A autora mostra que as leis proibitivas, mesmo quando surgem

de preocupações genuínas com a igualdade e a dignidade, costumam ser fracas em dois aspectos: indeterminação conceitual e seletividade na aplicação. Segundo ela, qualquer definição legal de discurso de ódio é, por definição, vaga o suficiente para permitir decisões arbitrárias que mudam com o clima político ou a sensibilidade do juiz. Ao invés de garantir uma proteção real para os grupos vulnerabilizados, tais normas costumam ser utilizadas pelos governos para perseguir opositores, jornalistas ou movimentos sociais — ou seja, aqueles que precisam da liberdade de expressão para expor violências institucionais. Essa observação se alinha à crítica feita por autores liberais e reforça a ideia de que o risco de uma captura autoritária não pode ser ignorado ao se formular políticas de restrição ao discurso.

Além da indeterminação normativa, Strossen (2018) aponta que as leis de discurso de ódio geram efeitos desiguais, atingindo com mais força as minorias e os grupos que já são marginalizados. Ela demonstra que, em muitos países, essas leis foram aplicadas para reprimir expressões culturais, religiosas e políticas de grupos subalternizados, convertendo o instrumento legal que deveria servir como proteção em mais uma ferramenta de silenciamento. Essa inversão evidencia, conforme indica a autora, que controlar o ódio pode, na verdade, fortalecer a estrutura de desigualdade que se busca combater. Ao contrário, ela sugere que a resposta democrática ao discurso de ódio deve ser fundamentada em educação, no fortalecimento do poder discursivo e na capacitação de comunidades vulneráveis — estratégias que se conectam diretamente com a ideia de escuta simbólica que será elaborada nesta tese.

Defender a liberdade de expressão, então, não é aceitar o ódio, mas reafirmar a crença na palavra como lugar de conflito legítimo e de construção do coletivo. O Estado democrático não deve ceder à tentação de legislar a moralidade das ideias, mas sim propiciar o ambiente onde o debate e a crítica possam ocorrer, ainda que incômodos. O verdadeiro contrapeso ao discurso de ódio não é a proibição, mas sim a ampliação da voz — uma pedagogia da escuta atenta e da fala consciente, onde o reconhecimento mútuo toma o lugar da violência e a diversidade se transforma em uma força política. Nesse contexto, a liberdade não se opõe à dignidade: é a sua expressão mais genuína.

Por isso, é preciso refletir cuidadosamente sobre a restrição do discurso de ódio, e buscar a identificação de parâmetros para a sua censura, sob pena de se ferir valores democráticos importantes. Ocorre que, ainda dentro da celeuma da restrição do discurso de ódio, surge o movimento feminista com a ideia da proibição da pornografia, ponto essencial e norte da presente pesquisa, que será desenvolvido a seguir. Através da tríade liberdade de expressão, discurso de ódio e pornografia, buscar-se-á apresentar parâmetros para se pensar a censura do discurso de ódio.

3 FEMINISMO, PORNOGRAFIA E DISCURSO DE ÓDIO

A questão da violência contra as mulheres — seja simbólica ou física — não é um tema que se limite à modernidade. Na realidade, se refere a um fenômeno que se estende por um longo período, registrado nas maneiras pelas quais o Ocidente concebeu, regulamentou e narrou o feminino. Nicole Loraux (1988), ao investigar o imaginário trágico da Grécia Antiga, revela que a cultura clássica criou formas muito específicas de representar o sofrimento e a morte das mulheres, inserindo esses elementos em uma gramática política da diferença sexual que transcende os séculos.

No livro *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher*, a autora expõe que as mortes de mulheres — sempre de forma violenta e mediadas por narradores do sexo masculino — atuam como símbolos que reforçam a exclusão das mulheres do domínio público e a normalização de seu sofrimento. Loraux (1988) aponta que a pólis só permitia que as mulheres aparecessem na cena pública quando esse aparecimento tinha a função de sacrifício, seja da vítima que morre para devolver a ordem, seja do corpo que, exposto, dramatiza a fragilidade que a cidade quer controlar. A morte das mulheres, longe de ser um simples acontecimento trágico, transforma-se em um recurso narrativo que perpetua a ordem patriarcal, solidificando a posição das mulheres como figuras cuja dor se torna indispensável, funcional e gerida socialmente (Loraux, 1988).

Essa análise se aprofunda quando, em *The Experiences of Tiresias*, Loraux investiga como o feminino foi definido na Grécia Antiga como uma vivência que pertence mais ao masculino do que às próprias mulheres (Loraux, 2014). A autora evidencia que o mito de Tirésias²² — aquele que experimenta os dois sexos — revela uma construção cultural na qual o feminino é sempre visto como uma alteridade interna, essencial para a compreensão do masculino, mas nunca reconhecido como uma voz independente. De acordo com Loraux (2014), o feminino não se apresenta como um sujeito capaz de criar sua própria narrativa, mas sim como uma experiência ficcionalizada através da perspectiva masculina, projetada para funcionar como um espelho conceitual que ajuda a estruturar a identidade masculina. A

²² Tirésias é uma das figuras mais enigmáticas da mitologia grega, conhecido por ter vivido parte da vida como homem e parte como mulher. Segundo a tradição, após testemunhar o acasalamento de serpentes, Tirésias foi transformado em mulher por Hera e, anos depois, retornou à forma masculina ao repetir o gesto. Esse trânsito entre os sexos conferiu-lhe um conhecimento singular sobre a experiência feminina, tornando-o personagem central em debates antigos sobre desejo, corpo e diferença. Como destaca Loraux (2014), o mito funciona menos como testemunho da vivência de uma mulher e mais como projeção masculina sobre o que seria “ser mulher”, revelando que, na cultura grega, o feminino aparece como uma experiência interpretada, nunca expressa por sujeitos femininos reais. Assim, Tirésias simboliza a apropriação do feminino pelo imaginário masculino, antecipando mecanismos de representação e silenciamento que atravessam a história ocidental.

distinção entre os sexos não se limita a um aspecto biológico, mas representa uma ação política contínua que determina quem tem a permissão de se expressar, quem é considerado digno de atenção e de que maneira essa expressão é compreendida (Loraux, 2014). A assimetria fundante entre o falante e o falado, portanto, aponta para o silenciamento da mulher — e sua reconfiguração pela narrativa masculina — como um fator constitutivo das estruturas simbólicas do Ocidente.

A relação entre essas duas obras revela que as atuais controvérsias sobre sexualidade, pornografia, violência simbólica e liberdade de expressão não surgem do nada; elas estão profundamente enraizadas em uma cultura que, desde a Antiguidade, configura o corpo feminino como uma área de projeção, controle e gestão simbólica. Ao afirmar, como Loraux (1988) faz, que as tragédias gregas apresentam mulheres que falecem sem nunca terem a oportunidade de se expressar sobre sua própria morte, ela revela um padrão que continua a existir: a dor feminina é contada, mas raramente ouvida. Ao mostrar que a feminilidade é retratada, a partir do olhar masculino, como aquilo que precisa ser contido, domado ou representado, Loraux (2014) antecipa — ainda que de maneira involuntária — debates atuais sobre a pornografia e sobre como alguns discursos erotizados reforçam sistemas de invisibilidade e desautorização. A continuidade desse imaginário indica que a violência simbólica contra as mulheres se dá por meio de mecanismos sutis, que atualizam velhas representações culturais em controle linguístico e corporal contemporâneo.

Portanto, começar este capítulo com uma referência a Loraux não é um ato de arqueologia, mas sim um movimento conceitual indispensável. Ela faz uma genealogia da violência simbólica que precede, em séculos, as discussões sobre pornografia e discurso de ódio, evidenciando que a linguagem que representa o feminino — e que, muitas vezes, o reduz a um objeto de sacrifício, desejo ou dominação — é a fundação sobre a qual se edificam os conflitos contemporâneos. A análise de Loraux revela que o controle da sexualidade feminina através do discurso não é apenas uma questão contemporânea de moralidade pública, mas sim parte de um regime histórico que aprendeu a moldar as mulheres em figuras cujas histórias atendem mais ao imaginário coletivo do que às suas próprias vivências. É esse diagnóstico histórico que permite entender porque a pornografia hoje pode funcionar, ao mesmo tempo, como dispositivo de erotização, de silenciamento e de reforço de hierarquias, sem que para isso se recorra a uma análise que se prenda às categorias jurídicas convencionais.

O que Loraux nos diz sobre a produção simbólica da feminilidade na Antiguidade se equipara, de modo potente, aos estudos atuais sobre o corpo como uma construção política e tecnológica. No livro *Antropologia do Ciborgue*, que Tomaz Tadeu organizou e que contém

textos de autoras como Donna Haraway, é revelado que o corpo nunca foi uma entidade natural ou imutável, mas sempre uma superfície de inscrição cultural, atravessada por discursos normativos que delimitam seus contornos, suas funções e até sua inteligibilidade social (Haraway, 2009). A ideia central é que organismos, tecnologias e narrativas se conectam de maneiras que geram modos de subjetivação que não são dados, mas sim frutos de práticas simbólicas. Isso ecoa na fala de Loraux, quando se aponta que, tanto na pólis grega quanto atualmente, aquilo que se identifica como corpo feminino é fruto de um longo processo de operações discursivas que conferem significados, interditos e expectativas oriundas de lugares de poder. Dessa forma, o capítulo se aprofunda ao apresentar a sexualidade não apenas como uma experiência pessoal, mas como uma construção histórico-cultural que é constantemente reforçada por meio de dispositivos de linguagem, imagens e performances que definem como as mulheres são vistas, desejadas ou controladas.

É, pois, nesse panorama que este capítulo se desenrola: entendendo que a sexualidade, a pornografia e os discursos que estruturam a visibilidade do feminino são influenciados por forças simbólicas de longa data. Atualmente, quando debatemos temas como performatividade, discurso de ódio e liberdade de expressão, estamos lidando com estruturas narrativas que, ao longo da história, gerenciaram o corpo feminino, limitando sua voz e configurando sua imagem. A pesquisa que se segue parte precisamente daí: entender a sexualidade como uma categoria política e discursiva, cuja historicidade demonstra que a questão é antiga, constante e crucial para o debate atual acerca da linguagem, da violência e da democracia.

O objetivo deste capítulo é investigar como o feminismo, a pornografia e o discurso de ódio se entrelaçam como arenas de contestação política e simbólica sobre a liberdade de expressão. A questão que se levantará nesta tese parte da noção de que esses temas não são áreas separadas, mas sim aspectos conectados de um único problema: a forma como a linguagem, o corpo e o poder se entrelaçam para gerar exclusões e oposições. Dessa forma, para investigar essa questão, é preciso entender de que maneira, historicamente, o feminismo se constituiu como uma resposta prática e teórica à desigualdade de gênero, e como, dentro desse movimento, surgiram diferentes concepções acerca da função da sexualidade, do desejo e da representação na constituição da subjetividade feminina e nas estruturas de opressão, questões estas que abrirão espaço para a discussão futura sobre pornografia e discurso de ódio.

Um caminho de diversidade e autocrítica caracteriza a trajetória do feminismo. Isso se deve ao fato de que, desde a reivindicação sufragista da cidadania política, passando pela discussão marxista acerca da divisão sexual do trabalho, até as abordagens atuais do feminismo interseccional e decolonial, o movimento ampliou suas perspectivas para incluir diversas

formas de opressão e desigualdade. Chega-se a um ponto em que se discute, atualmente, “feminismos” no plural, para reconhecer a multiplicidade de experiências e epistemologias que atravessam o gênero, uma vez que cada vertente, a seu modo, contribuiu para a compreensão das relações entre poder, linguagem e corpo, inaugurando novas formas de pensar a liberdade e o lugar da mulher no espaço público e privado.

A variedade de teorias é crucial para entender a tensão entre feminismo e pornografia, que se destaca como uma das questões mais polêmicas e frutíferas dentro do debate feminista atual, além de ser um dos focos principais desta tese. A pornografia não é somente um produto cultural, mas também um terreno de batalha moral, legal e simbólico. Para certas autoras, particularmente dentro do feminismo radical, ela perpetua uma cultura de submissão ao masculino, que converte o corpo feminino em um objeto de consumo, validando a violência simbólica e sexual. Outras correntes, como a teoria *queer*, argumentam que a pornografia pode ser reapropriada como um meio de expressão, resistência e reinterpretação do prazer e da identidade. Nessa dualidade, surge a questão principal: é mais importante proteger contra a ofensa ou assegurar o direito de se expressar?

Para enriquecer essa discussão, o capítulo começa explorando as teorias feministas, assim como os conceitos de sexualidade e pornografia, ambos reconhecidos como construções sociais e históricas influenciadas por discursos de poder. A pornografia, nesse sentido, é um modo privilegiado de ver como se codifica e se controla o desejo, ora como instrumento de poder, ora como possibilidade de transgressão. Entender esse movimento é fundamental para refletir sobre os limites da liberdade de expressão: o que se silencia ao proibir o discurso pornográfico? O corpo, o desejo ou a própria diversidade?

A seguir, o texto se concentra em como o feminismo radical classifica a pornografia como parte do discurso de ódio. Segundo Catharine MacKinnon e Andrea Dworkin, certas representações pornográficas funcionam como discurso que nega a humanidade das mulheres, reduzindo-as a objeto e reforçando a violência simbólica e material. Dessa perspectiva, a pornografia poderia ser vista como uma forma de linguagem que exerce dominação, e, por essa razão, deveria ser enfrentada não só do ponto de vista moral, mas também legalmente. No entanto, essa perspectiva levanta uma questão complexa: a limitação da linguagem, mesmo que feita em nome da proteção, pode acabar replicando o ato de silenciamento que o feminismo sempre se esforçou para superar?

É aqui que o debate começa a tocar na questão problemática da tese: a relação entre discurso de ódio, liberdade de expressão e escuta simbólica. O feminismo, ao apontar como a linguagem tem o poder de machucar e excluir, também ilumina o poder transformador do

discurso como um campo de batalha e de cura. O desafio não é silenciar as palavras que ferem, mas sim possibilitar que elas sejam enfrentadas, reinterpretadas e ressignificadas. Este capítulo, portanto, propõe entender o feminismo não só como um movimento de denúncia, mas como uma prática pedagógica da escuta — uma ética da palavra que aceita o conflito como elemento essencial da democracia e da liberdade em si.

3.1 O surgimento do feminismo e as teorias contemporâneas

O debate acerca da origem do feminismo e suas teorias atuais evidencia a complexidade das construções sociais que influenciaram a condição da mulher ao longo da história. Mais do que ser um movimento político, o feminismo é um projeto epistemológico e civilizatório que visa desestabilizar as hierarquias de gênero e expor os mecanismos de dominação que se perpetuam com ares de naturalidade. Desde o seu surgimento, o feminismo tem sido um questionamento à divisão de gênero que contrapõe homem e mulher, público e privado, evidenciando que essas categorias não são reflexos da realidade, mas sim ferramentas que organizam o mundo em prol de uma distribuição de poder desigual. Entender a trajetória do feminismo é, portanto, entender a própria luta pela reconfiguração do que se considera humano — uma luta que ocorre nas ruas, nas universidades, nas legislações e na linguagem. É nesse campo de lutas, tanto simbólicas quanto materiais, que se encontram as várias vertentes do feminismo, que, apesar de suas diferenças em termos de estratégias e análises, se unem na rejeição de considerar o gênero como um destino imposto.

A disparidade entre os gêneros está presente na sociedade desde os primórdios. Ela se revela como uma forma de violência contra as mulheres, uma vez que representa uma violação de direitos e um tratamento desigual. Segundo Butler (2003), o conceito de gênero emerge como uma resposta ao determinismo biológico associado ao conceito de sexo. Em outras palavras, aquele que nasce homem está destinado a um papel social específico, enquanto aquela que nasce mulher está destinada a outro, vivenciando experiências distintas e ocupando diferentes posições na sociedade. Essa visão biológica traz uma naturalização da diferença entre homens e mulheres como algo inerente. Daí o conceito de gênero servir para afirmar que as desigualdades entre homem e mulher não são apenas do corpo, mas moldadas pela cultura, que também fabrica distinções que passam a ser ideologicamente naturais.

A ideia de que o gênero é construído sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a

‘cultura’ relevante que ‘constrói’ o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino (Butler, 2003, p. 26).

A análise de Butler (2003) questiona a ideia de gênero como um mero reflexo da biologia ou resultado de uma essência natural. Ao afirmar que o gênero é uma construção, ela transfere a discussão da esfera anatômica para a simbólica, mostrando que a distinção entre os sexos é mantida por um conjunto de significados que são constantemente reforçados pela linguagem, pelas instituições e pelas práticas sociais. Entretanto, a autora alerta que essa construção não deve ser entendida como uma nova espécie de determinismo. Quando a cultura é vista como uma lei inflexível que forma os indivíduos por completo, ela simplesmente troca um determinismo biológico por outro que também impõe limitações. Nesse sentido, Butler (2003) aponta que a tarefa teórica e política é desconstruir tanto a noção de uma natureza imutável quanto a de uma cultura abrangente.

Portanto, o gênero não é simplesmente uma característica do indivíduo, mas uma ação que ele realiza — um ato reiterativo que se manifesta nas práticas do dia a dia, nas formas de se expressar e nas maneiras de se relacionar. Essa noção de performance destaca que identidade é sempre um processo e nunca um estado. A cada nova ocorrência, o sujeito tanto reafirma quanto tem a possibilidade de subverter as normas que o definem. É nesse espaço entre seguir a regra e quebrá-la que se abrem novas possibilidades de mudança social. Butler (2003) mostra que, até mesmo nas estruturas que parecem mais estáveis, existem lugares de ruptura e resistência, onde novos significados de ser e existir podem ser cultivados.

Butler (2003) alerta para o risco de se converter as normas sociais em verdades absolutas. A crítica é, portanto, tanto filosófica quanto política: quando o discurso cultural naturaliza os papéis de gênero, ele mantém as desigualdades e limita a autonomia dos corpos. Quebrar esse ciclo significa entender que a cultura não é um caminho fixo, mas um território de disputa simbólica, onde significados podem ser reorganizados. O entendimento de que o gênero é uma construção, ao invés de limitar o indivíduo, abre portas para a emancipação: se o gênero é algo que se cria, ele também pode ser recriado.

A desigualdade entre os gêneros não é apenas uma questão biológica, mas também cultural e social. Portanto, a resolução desse problema deve ser encarada como uma luta social, que é o principal foco do feminismo. Em termos gerais, o feminismo pode ser definido como um movimento político, social e filosófico que visa eliminar a desigualdade de gênero e promover a libertação dos corpos femininos. Conforme afirmado por Bibiana Terra (2022, p.

205), “a definição deste, enquanto movimento que se contrapõe à dominação masculina, pode ser compreendida pela construção de críticas que vinculam a submissão das mulheres no âmbito doméstico à sua supressão do âmbito político”.

Originado no século XVIII, o feminismo passou por diversas mudanças ao longo do tempo, mas sempre se manteve fiel a uma de suas principais características: a luta pela igualdade entre os gêneros. É necessário ter em mente que, apesar de se usar o termo “feminismo” para designar todo o movimento, pode-se falar hoje na existência de “feminismos”, partindo-se da premissa do feminismo clássico e suas ondas, até a chegada do feminismo marxista, liberal, interseccional, negro, decolonial e radical, por exemplo, devido a essa diversidade de transformações ao longo do tempo.

Bell Hooks (2019, p. 4) sublinha que “quando essas mulheres começaram a encontrar-se e a falar umas como as outras, esta revolta coletiva começou a ser conhecida como ‘libertação das mulheres’ e mais tarde evoluiria e transformar-se-ia no movimento feminista”. O feminismo abrange a defesa de várias questões que visam garantir os direitos das mulheres e diminuir as desigualdades de gênero. Essas questões feministas se organizam dentro do movimento por meio de suas ondas de existência, que podemos explicar da seguinte maneira:

As ondas feministas nas quais divide o movimento feminista significam períodos nos quais algumas das particularidades mais marcantes do movimento predominaram e, assim, obtiveram maior destaque do que outras, dominando o debate da época. Essas ondas, portanto, indicam um momento histórico no qual houve grande agitação militante e/ou acadêmica em prol de uma pauta específica que se sobressaiu entre as demais (Tito, 2022, p. 285).

Dividir o feminismo em ondas não é apenas uma maneira de categorizar diferentes períodos históricos — é, antes, uma maneira de sinalizar as mudanças radicais nos modos de pensar e de agir politicamente frente às opressões. Cada onda simboliza uma mudança de ruptura e ressignificação, onde as mulheres não apenas transformaram suas agendas, mas também o modo como se veem enquanto agentes históricas. Segundo Tito (2022), as ondas representam períodos de intensa atividade social e intelectual, durante os quais certas demandas — como o sufrágio, a igualdade no trabalho ou o reconhecimento da diversidade das experiências femininas — tornam-se centrais e impulsionam transformações jurídicas, culturais e epistemológicas.

Assim como as ondas, o feminismo é cíclico e dinâmico. Elas não se substituem, mas se intercalam e se sobrepõem, gerando progressos e conflitos. A primeira onda, focada na conquista dos direitos civis e políticos, possibilitou que as mulheres fossem reconhecidas como

cidadãs. A segunda, cujo lema era “o pessoal é político”, revelou as relações de poder no dia a dia, descortinando a dominação registrada nas estruturas familiares e sexuais. A terceira, mais diversa e dividida, trouxe para o debate as vozes que antes eram silenciadas — mulheres negras, indígenas, da periferia, LGBTQIAPN+ — e passou a questionar a ideia de que a experiência feminina é universal.

Ao observar a trajetória internacional do movimento feminista, Delap (2022) mostra que a história do feminismo não é um processo linear nem pode ser entendido apenas por meio de recortes nacionais. A autora sustenta que as migrações, as intersecções culturais e as trocas intelectuais entre mulheres de distintos lugares sempre foram cruciais para a elaboração das pautas feministas, evidenciando uma teia de influências mútua e dinâmica. Nesse sentido, evidencia que o feminismo deve ser visto como um campo plural, permeado por tensões, assimetrias e disputas internas, onde a variedade de experiências questiona interpretações uniformes ou eurocentradas sobre sua origem (Delap, 2022).

Ver o feminismo como um movimento em ondas é entender que ele tem o poder de se reinventar e se ajustar às transformações sociais. Cada etapa ressignifica os avanços e os entraves da etapa anterior, renovando a busca pela equidade e pela justiça. Isso demonstra que o feminismo não é um conjunto de ideias fixo, mas um espaço de lutas simbólicas e políticas em contínua evolução. As ondas, então, não apenas contam o passado, mas também proclamam a continuidade do movimento em combater as novas manifestações de desigualdade que permeiam o presente. Conforme mencionado, o movimento feminista é dividido em três ondas principais, que serão exploradas a seguir. Contudo, é importante notar que alguns autores argumentam a existência de uma quarta onda, originada das mídias sociais, a qual também será elucidada.

3.1.1 A primeira onda do feminismo

A primeira onda do movimento feminista possui início com o movimento sufragista, na defesa do direito ao voto feminino, do século XIX até a década de 1950, com a reivindicação de direitos iguais aos dos homens. O movimento sufragista surgiu especialmente na Europa e Estados Unidos, expandindo-se para todo o globo, e inaugurou um momento em que as mulheres passaram a reivindicar seus direitos de modo organizado, para que elas pudessem votar e serem votadas, ou seja, que os direitos políticos fossem reconhecidos (Tito, 2022).

A tática adotada por feministas sufragistas não focou inicialmente em mudanças relacionadas ao papel da mulher na família. A luta pelo direito ao voto era uma questão premente, não só pelas questões práticas de dificultar autonomia financeira e profissionalização, mas também por ser uma questão objetiva que estimulava o debate público e ampliava as chances de representatividade política. Ao longo da luta sufragista essas iniciativas se alargaram, com mobilização eficaz, tanto na política quanto na imprensa (Vianna, 2017, p. 88).

O movimento sufragista foi uma das primeiras manifestações organizadas da luta feminista moderna, centrada na busca do direito ao voto como um símbolo de cidadania e igualdade política. Conforme aponta Vianna (2017), as sufragistas entenderam que era necessário conquistar um lugar na esfera pública para transformar a condição inferior da mulher na sociedade. O voto, além de ser um mecanismo legal, simbolizava a aceitação da mulher como um agente político, apta a expressar suas opiniões, tomar decisões e influenciar os destinos do Estado. A estratégia em questão, portanto, ia além do simples aspecto eleitoral: consistia em estabelecer a presença feminina em um domínio que, ao longo da história, foi reservado exclusivamente aos homens, onde a capacidade de tomar decisões era frequentemente associada à própria capacidade de existir.

Não era, a princípio, a transformação das relações familiares o objetivo, mas o efeito da luta sufragista foi muito além do direito formal de votar. O movimento gerado por essa questão possibilitou que as mulheres entrassem em novos espaços de convivência e discussão, formando redes de apoio e de conscientização. Os jornais voltados para o público feminino, assim como as associações e os comitês de voto, estabeleceram um espaço de debate independente, onde a voz das mulheres começou a se consolidar como um discurso público válido. Assim, o feminismo emergente passou a entender a política como algo que acontece não só nas eleições, mas também na forma como se comunica, convertendo o ato de reivindicar em uma prática de autonomia.

3.1.2 A segunda onda do feminismo

Com o passar do tempo, o movimento feminista expandiu suas demandas, desafiando a divisão sexual do trabalho e a exclusão das mulheres da educação, da economia e da vida intelectual. Assim, a conquista do voto não foi o fim, mas o início de uma nova tomada de consciência coletiva. A busca pelo direito ao voto pavimentou a estrada para que outras questões, como a igualdade de remuneração, o acesso à educação e a presença em posições de poder, se tornassem mais visíveis e impactantes. As sufragistas mostraram que nenhuma

mudança acontece sem o direito de se pronunciar e ser escutada, o que se tornaria uma marca de todas as ondas feministas que viriam a seguir.

Não era suficiente o direito ao voto para que a mulher atingisse a igualdade. Era necessário muito mais. Assim, a segunda onda do movimento feminista, depois que as mulheres conseguiram o direito ao voto, lutou por outros direitos, que tinham a ver com trabalho, sexualidade, corpo, direitos reprodutivos, e também para se livrar da violência e da discriminação. Buscava-se superar a distinção rígida dos papéis designados a cada gênero, que impunham à mulher a sobrecarga de, além de trabalhar, também cuidar dos filhos e da casa, em uma jornada dupla.

As ‘políticas do corpo’ assumiram caráter significativo, manifestando-se as reivindicações em favor dos direitos de reprodução, buscando-se a plena assunção de seu corpo e de sua sexualidade (aborto, prazer, contracepção) e contra a violência sexual, não mais admitindo que essa fosse uma questão restrita ao privado, cabendo a sua extensão ao público (Soihet, 2006, p.124).

As chamadas “políticas do corpo” representaram uma virada no pensamento e na prática feminista, mudando o foco das demandas da esfera jurídica e política para o terreno da experiência vivida. Conforme aponta Soihet (2006), o corpo da mulher deixou de ser visto apenas como um objeto de controle social e passou a ser entendido como um local de poder, resistência e autonomia. A busca pelo direito ao prazer, ao aborto e à contracepção foi, de fato, a recusa das mulheres em aceitar passivamente a imposição de normas morais e religiosas que as mantinham subordinadas, justificando essa limitação de liberdade em nome de uma suposta proteção. Essa mudança de conceito e de orientação política deixou claro que a emancipação não seria possível sem a aceitação do corpo como um espaço de autodeterminação — uma conquista que expandiu o significado da liberdade.

O combate à violência sexual também quebrou a noção de que abusos e agressões eram tragédias pessoais, confinadas ao silêncio do lar. O feminismo, ao pautar essa questão na esfera pública, evidenciou as relações de poder que sustentam a cultura da violência e expôs como o direito e as instituições muitas vezes legitimavam o controle sobre o corpo feminino. Denunciar a violência, nesse sentido, não era apenas cuidar da integridade física: era exigir o direito de viver sem temer, de manifestar desejo, de estar no espaço público sem ser diminuída a objeto. O corpo, que antes era silenciado pela vergonha e pela culpa, agora se transformou em uma linguagem política.

O ato de reivindicar foi responsável por redefinir a noção de liberdade de expressão, ao evidenciar que discutir o corpo é, igualmente, uma forma de resistência simbólica. O discurso

feminista, ao quebrar o tabu do silêncio, transformou o corpo em um território de produção de significados e de contestação das hierarquias. A autonomia do corpo se tornou equivalente à autonomia na fala: aqueles que têm controle sobre seu próprio corpo também afirmam seu direito de contar sua própria história. Portanto, as “políticas do corpo” não apenas libertaram o prazer e a sexualidade, mas reconfiguraram a relação entre o privado e o público, revelando que a verdadeira liberdade começa quando o corpo deixa de ser um objeto e se torna sujeito de fala.

Os conceitos de Simone de Beauvoir tornaram-se um dos mais importantes desta corrente, especialmente com sua famosa frase “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Na sua obra “O segundo sexo”, a filósofa coloca o corpo como elemento central para o enfrentamento das diferenças de gênero, alertando para os significados do papel social da mulher. Lançado em 1949, o livro é visto como um divisor de águas para o movimento feminista. Segundo Beauvoir (1970), o gênero feminino é uma construção social e as mulheres não nascem submissas, mas se tornam assim pela imposição social. Para ela, as mulheres não são intrinsecamente inferiores aos homens, mas são oprimidas e privadas de sua liberdade de várias maneiras. A filósofa também enfatiza a necessidade de a mulher ser autônoma em suas escolhas, examinando como a maternidade e a sexualidade podem servir como meios de controle e restrição da liberdade feminina (Beauvoir, 1970). Isso se refere a uma discussão significativa acerca das dinâmicas de poder entre os gêneros e a urgência de uma mudança social para se atingir a tão desejada igualdade de gênero.

Nancy Fraser (2019) investiga o surgimento da segunda onda do feminismo em um contexto de capitalismo organizado pelo Estado:

Rejeitando a identificação exclusiva de injustiça com a má distribuição de renda entre classes, as feministas da segunda onda se uniram a outros movimentos emancipatórios para romper o imaginário restritivo e economicista do capitalismo organizado pelo Estado. Politizando o “pessoal, elas expandiram o significado de justiça, reinterpretando como injustiças racionalizadas desde os tempos imemoriais (Fraser, 2019, p. 31).

Nancy Fraser (2019) considera que a segunda onda do feminismo quebrou a ideia moderna de justiça ao criticar não apenas as questões econômicas, mas também as estruturas simbólicas e culturais que sustentam o poder. Ao tornar o pessoal político, as feministas dessa época questionaram a divisão estrita entre o público e o privado, evidenciando que a opressão não se limitava à esfera produtiva, mas também se manifestava nas relações afetivas, no âmbito doméstico e na linguagem. A desigualdade, assim, não se resumia apenas à renda; tratava-se de

reconhecimento — quem tem voz, quem pode se expressar e quem tem permissão para viver sua existência por completo.

Esse movimento deu início a uma nova gramática política, onde o corpo, o desejo e a identidade passaram a ser áreas válidas de luta por justiça. Ao evidenciar as experiências diárias de opressão, o feminismo da segunda onda alargou o horizonte democrático, trazendo à tona a ideia de que a emancipação é impossível sem que a redistribuição econômica acompanhe o reconhecimento simbólico. A luta feminista, portanto, evidenciou que a opressão é tanto material quanto discursiva, e que a mudança social demanda não apenas reformas institucionais, mas também uma profunda reconfiguração dos significados culturais que naturalizam a desigualdade.

Fraser (2019) aponta que essa mudança teórica e política gerou uma nova sensibilidade crítica, que consegue unir a justiça econômica e a justiça cultural como dimensões que não se podem separar. Esse apanhado fez do feminismo um referencial de análise social, perpassando questões de classe, sexualidade etc. O “pessoal é político” transformou-se, portanto, em algo que vai além de um mero slogan: tornou-se uma chave epistemológica capaz de romper o confinamento das experiências privadas, convertendo-as em assunto legítimo para reflexão e transformação em grupo.

A segunda onda do feminismo também trouxe à tona a luta pela compensação dos cuidados não remunerados, a subordinação do casamento, a divisão de gêneros no mercado de trabalho, a dominação do sistema político pelos homens e tudo o que leva a uma má distribuição de gênero, à falta de reconhecimento e à falta de representação (Fraser, 2019, p. 33).

Para elas, superar a injustiça de gênero significava acabar com a desvalorização sistemática da provisão de cuidados e a divisão sexista do trabalho, tanto remunerado quanto não remunerado. Finalmente, ao rejeitar o estatismo dessa forma do capitalismo, as feministas da segunda onda nunca duvidaram da necessidade de fortes instituições políticas capazes de organizar a vida econômica a serviço da justiça. Longe de querer libertar os mercados do controle do Estado, elas buscavam, ao contrário, democratizar o poder estatal, maximizar a participação do cidadão, fortalecer a prestação de contas e aumentar os fluxos comunicacionais entre o Estado e a sociedade (Fraser, 2019, p. 35).

A segunda onda do feminismo, portanto, constituiu um divisor de águas na intersecção entre economia, política e vida diária, ao expor como o trabalho doméstico, os cuidados e a maternidade foram historicamente ignorados e desvalorizados. Segundo Fraser (2019), as feministas desse período não buscavam apenas igualdade formal, mas sim uma justiça substantiva — uma reorganização social que reconhecesse o valor tanto produtivo quanto afetivo das atividades de cuidado, historicamente vistas como exclusivas das mulheres. Essa

crítica feria o cerne do capitalismo patriarcal, que fundamentava sua lógica de acumulação no trabalho reprodutivo não pago, naturalizando a exploração sob a aparência de amor, dever ou vocação feminina.

Simultaneamente, a segunda onda transferiu a crítica para a representação política e simbólica, denunciando a masculinização do espaço público e a exclusão sistemática das mulheres das esferas de poder. A opressão de gênero deixou de ser entendida apenas como um reflexo da desigualdade econômica e passou a ser vista como uma estrutura complexa, sustentada por práticas materiais, discursos e instituições que mantêm a subordinação das mulheres. Nesse sentido, a busca por uma redistribuição de recursos estava em sintonia com a luta para que as mulheres fossem reconhecidas como agentes autônomos e significativos no cenário político.

Fraser (2019) ressalta também que as feministas dessa época não se limitaram a criticar o capitalismo nem a apoiar o Estado paternalista. Elas lutaram, antes, pela democratização do próprio poder político, exigindo instituições participativas, transparentes e comunicativas. A proposta não era eliminar o Estado, mas reconfigurá-lo com base na escuta da sociedade — uma ideia que, em uma perspectiva mais atual, se assemelha ao conceito de escuta simbólica que se apresenta nesta tese, ou seja, à obrigação democrática de ouvir o outro e transformar a linguagem política em um espaço de diálogo e reciprocidade. A segunda onda, então, foi a fundadora de um feminismo que não apenas critica, mas que também sugere uma reconfiguração radical da justiça e da democracia.

Nesse cenário de busca por igualdade e contra a dominação dos corpos femininos, o movimento se expande e se torna um dos principais movimentos sociais até os dias atuais. O papel idealizado da mulher foi gradualmente substituído, superando diversas barreiras na luta contra a discriminação feminina.

Em suma, a segunda onda do feminismo trazia um projeto político transformador, baseado no entendimento expandido de injustiça e na crítica sistêmica da sociedade capitalista. As correntes mais avançadas do movimento viram de suas lutas como multidimensionais, voltadas simultaneamente contra a exploração econômica, a hierarquia de status e a sujeição política. Para elas, o feminismo surgiu como parte de um projeto emancipatório mais amplo, onde as lutas contra injustiças de gênero estão necessariamente ligadas às lutas contra o racismo, o imperialismo, a homofobia e a dominação de classes — e todas elas exigem uma transformação das estruturas profundas da sociedade capitalista (Fraser, 2019, p. 35).

Nesse contexto de ampliação das lutas feministas, o movimento se torna mais robusto politicamente e se expande para o mundo todo, se consolidando como um símbolo na história da resistência e da transformação social. A imagem perfeita da mulher submissa, limitada ao

lar e reduzida a funções de cuidado, começou a desmoronar diante das vozes que clamavam por independência, reconhecimento e justiça. A segunda onda quebrou o silêncio opressivo do corpo feminino, transformando-o em espaço de afirmação e poder simbólico. Ao tirar a discussão do âmbito privado e trazê-la para o público, as mulheres começaram a exigir o direito de decidir sobre suas próprias vidas, seus corpos e suas existências, desafiando os mecanismos morais, legais e culturais que perpetuavam a desigualdade.

Como aponta Fraser (2019), essa etapa do feminismo trouxe uma nova perspectiva sobre o que significa ser justo e estar livre. O movimento foi além do foco restrito à igualdade formal, desafiando as estruturas que sustentam a exploração econômica, a dominação política e a hierarquização de status. A luta feminista passou a ser uma crítica estruturante da ordem capitalista e patriarcal, entrelaçando-se com outras lutas emancipatórias — antirracistas, anticoloniais, antiautoritárias. Essa conexão transformou o feminismo em algo que vai além de uma simples luta por gênero, tornando-o um projeto de reestruturação social baseado na crença de que a liberdade e a igualdade só são verdadeiras quando são compartilhadas.

Assim, o feminismo vai além da simples denúncia da opressão e sugere novas maneiras de diálogo e coexistência, fundamentadas no reconhecimento mútuo e na diversidade de experiências. A sua potência está, precisamente, na habilidade de converter o conflito em linguagem política e o sofrimento em discurso crítico. Ao dar voz a quem antes não a tinha, o movimento abre um lugar de escuta mútua, onde a diferença não é mais um perigo, mas sim um elemento que constituinte da sociedade. É por meio desse ato de simbólica abertura — que antecipa a noção de escuta democrática — que o feminismo da segunda onda deixa sua marca mais duradoura: transformar o dissenso em um caminho para a liberdade e a palavra em um instrumento de mudança.

3.1.3 A terceira onda do feminismo

Por volta dos anos 1990, os estudos feministas passaram refletir sobre o fato de que o movimento feminista, até então, refletia a realidade de um grupo específico de mulheres: mulheres brancas e de classe média. A marca da terceira onda do feminismo então apresenta-se como um papel questionador, já que a diversidade de identidades femininas poderia não estar reconhecida dentro do próprio movimento, já que se prevalecia “uma noção de mulher universal e indiscriminada, resumida essencialmente no seu sexo” (Silva, 2019, p. 19).

Conforme Tito (2022, p. 288), “buscando que as diversas identidades femininas fossem reconhecidas, essa onda se empenhou em entender as falhas ocorridas na onda anterior,

questionando o sentido de mulher que naquela foi levantado”, isto é, um padrão feminino da mulher branca e de classe economicamente privilegiada. Agora, o feminismo passa a buscar a interseccionalidade, englobando as diferentes desigualdades que afetam as mulheres, seja em virtude da classe, raça, orientação sexual e nacionalidade.

O conceito de interseccionalidade passa a ser central para o feminismo. Conforme Kimberlé Crenshaw (2002), a interseccionalidade é uma abordagem que busca a compreensão das múltiplas formas de opressão e discriminação existentes em virtude da intersecção das diferentes identidades, como raça, gênero, classe social, orientação sexual, idade, nacionalidade e outros. Segundo a autora, ao se analisar esses aspectos de forma isolada, pode-se perder de vista aspectos complexos e interligados que operam na opressão dos grupos minoritários. Isso porque, por exemplo, a mulher negra pode sofrer discriminação tanto por ser mulher quanto por ser negra. Por isso, o papel da interseccionalidade é reconhecer e enfrentar as interconexões das diferentes formas de opressão, já que esta é moldada por múltiplos fatores, que não podem ser analisados isoladamente.

O feminismo interseccional apresenta reflexões sobre a existência de grupos de mulheres que pode ser duplamente, ou mais, fragilizadas em virtude de se identificarem mulheres em uma sociedade e se identificarem com outras matrizes de violação de direitos. Ele permite identificar sistemas de opressão que podem ser cruzados ao gênero para salientar a vulnerabilidade das mulheres (Cardoso, 2022). A partir desta perspectiva, apresentar-se-á, brevemente, alguns feminismos que buscam enfrentar tais marcadores – o feminismo marxista, negro e decolonial.

A começar pelo feminismo marxista, que também é conhecido como feminismo materialista, apresenta-se como uma corrente do movimento feminista que busca alinhar a teoria do marxismo com a luta pela igualdade de gênero.

O feminismo marxista encontra nos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels as possibilidades de análise cujo trabalho trouxe contribuições teóricas e metodológicas para a compreensão das raízes da opressão das mulheres a partir de uma concepção materialista histórico-dialético. Embora o marxismo ofereça ferramentas para uma teoria explicativa da condição da mulher, a vasta obra teórica de Marx e Engels pouco se dedicou em compreender de maneira específica as formas de opressão de gênero ou de apresentar possíveis condições de libertação (Rodrigues, 2022, p. 183).

O feminismo marxista, ou materialista, é uma linha de pensamento que procura entender a opressão de gênero a partir das bases econômicas e sociais do capitalismo. Baseando-se nos conceitos teóricos de Karl Marx e Friedrich Engels, essa vertente aponta na divisão sexual do trabalho e na exploração econômica fatores essenciais para compreender a disparidade entre os

gêneros. A opressão das mulheres, por esse ângulo, não se resume a uma questão cultural ou simbólica; ela está profundamente entrelaçada com a lógica da acumulação e a reprodução das dinâmicas de poder que mantêm o sistema capitalista em funcionamento.

Apesar de não haver uma teoria do gênero propriamente dita elaborada por Marx e Engels, suas obras fornecem as ferramentas conceituais necessárias para que teóricas feministas possam reanalisar criticamente as relações entre trabalho, propriedade e reprodução. Silvia Federici (2019), uma das maiores vozes dessa corrente de pensamento, aponta como o trabalho doméstico, invisibilizado ao longo da história, é fundamental para o funcionamento do capitalismo, assegurando a reprodução da força de trabalho de forma não remunerada. Isso desloca o foco para análise econômica, pois a exploração feminina é um pilar estrutural da economia moderna e não uma consequência acidental.

Com a crítica à intersecção entre patriarcado e capitalismo, o feminismo marxista enriquece a luta pela igualdade, unindo as questões de classe, gênero e trabalho. A emancipação das mulheres, sob esse ponto de vista, não se realiza apenas por meio da obtenção de direitos formais ou do reconhecimento simbólico, mas requer uma mudança nas bases materiais que sustentam a exploração. A crítica materialista, por conseguinte, não distingue entre emancipação política e emancipação econômica: enxerga ambas como um único processo de ruptura, no qual a autonomia feminina se desenvolve a partir da superação das condições que as mantêm socialmente subordinadas.

Silvia Federici (2019) argumenta que o sistema capitalista não apenas explora a classe trabalhadora como um todo, mas também o faz de uma maneira particular em relação às mulheres e às suas atividades reprodutivas. Isso se deve à relevância do trabalho doméstico e reprodutivo feminino para a acumulação de capital, que, por sua vez, intensifica a invisibilidade e a desvalorização desse tipo de trabalho, o que ajuda a perpetuar o sistema patriarcal e capitalista. Federici (2019) faz uma análise crítica sobre a mercantilização do corpo e do trabalho feminino para sustentar que a exploração capitalista se apropria do trabalho reprodutivo mediante a mercantilização da saúde, da prostituição, da gestação por aluguel e de outros serviços associados ao corpo da mulher. Assim, o movimento feminista teria uma função significativa na superação dessas formas de exploração e opressão.

Para quebrar esse ciclo, Federici (2019) enfatiza que a luta contra a opressão de gênero está profundamente ligada à luta contra o sistema capitalista, sendo essencial desenvolver um feminismo anticapitalista que leve em conta as intersecções entre classe, gênero e raça, visando uma mudança social que elimine a opressão feminina. A análise de Silvia Federici (2019) amplia a perspectiva sobre a relação entre o capitalismo e a opressão de gênero

ao evidenciar que a economia política moderna é, em sua essência, dependente do controle do corpo feminino. A autora argumenta que a acumulação capitalista vai além da exploração do trabalho produtivo, envolvendo também a apropriação do trabalho reprodutivo — o trabalho que preserva a vida e reconstitui a força de trabalho. Esse trabalho, frequentemente não reconhecido e sem pagamento, é realizado pelas mulheres no espaço doméstico, e sua desvalorização social é uma condição indispensável para a manutenção do sistema capitalista e das hierarquias patriarcais.

Para Federici (2019), o corpo da mulher é um campo de mercantilização incessante nas sociedades contemporâneas, seja por meio da exploração sexual, da medicalização da reprodução, da objetificação nas mídias ou da conversão da gestação em um serviço pago. Em todas essas esferas, a lógica capitalista converte o corpo em produto, afastando-o da noção de autonomia e limitando-o a um meio de geração de lucro. Essa crítica revela as novas formas de exploração, onde a liberdade aparente coexiste com uma dependência estrutural e simbólica das mulheres que se torna ainda mais acentuada.

Para enfrentar esse panorama, Federici (2019) sugere um feminismo antcapitalista como uma alternativa de emancipação que une a luta de gênero às lutas de classe e raça. É um projeto que vai além da igualdade formal e se propõe a reestruturar as relações sociais com base no cuidado, na solidariedade e na reprodução da vida. Assim, a luta contra a opressão das mulheres não se limita à exigência de direitos, mas envolve uma mudança radical nas estruturas que geram desigualdade e alienação — um ato de resistência e reconfiguração do verdadeiro significado de liberdade.

A crítica antcapitalista de Federici (2019), ao destacar a exploração cruzada de gênero, classe e raça, permite um entendimento mais amplo das diversas formas de opressão que as mulheres enfrentam. Nesse sentido, é fundamental entender que as vivências femininas não são iguais, mas influenciadas por diferentes marcadores sociais que transformam as maneiras de opressão e de luta. A opressão de gênero não atinge todas as mulheres de maneira igual, e desconsiderar as disparidades raciais e de classe apenas perpetua o mesmo sistema de exclusão que o feminismo pretende combater. É precisamente nesse cruzamento de desigualdades que o feminismo negro se posiciona como uma resposta crítica e indispensável, trazendo de volta ao centro da discussão as vozes das mulheres negras, que foram historicamente silenciadas, e exigindo um feminismo que seja plural, contextualizado e genuinamente libertador.

O feminismo negro é o movimento das mulheres que se opõem às desigualdades de gênero e também se opõem ao racismo. É uma vertente do feminismo que analisa a luta da mulher negra contra o racismo e outras opressões, empregando o conceito de

interseccionalidade para mostrar que o feminismo não pode ser dominante, branco e heteronormativo. Djamila Ribeiro, no livro “Quem tem medo do feminismo negro?” (2018), ressalta que a mulher negra é marcada pela invisibilidade de suas conquistas e lutas, e da necessidade de reconhecer a interseccionalidade e a representatividade na luta feminista:

A teoria feminista também acaba incorporando e estruturando o discurso das mulheres brancas como dominante. Assim, os contradiscursos e contranarrativas não são importantes somente num sentido epistemológico, mas também no de reivindicação de existência. A invisibilidade da mulher negra dentro da pauta feminista faz com que ela não tenha seus problemas nem ao menos nomeados. E não pensa em saídas emancipatórias para os problemas que nem sequer foram ditos. A ausência também é ideologia (Ribeiro, 2018, p. 124).

O feminismo negro, portanto, emerge como uma vertente do feminismo que atua como um instrumento de resistência política, permitindo que a mulher negra reflita sobre maneiras de superar a opressão que enfrenta em razão de seu gênero e de sua raça, na busca por igualdade. Contudo, o feminismo negro não busca separar as mulheres, mas sim incluir todas, respeitando as particularidades de cada uma (Ribeiro, 2018).

A análise de Djamila Ribeiro (2018) mostra de que forma a construção epistêmica do feminismo tradicional reproduziu, mesmo que sem querer, a lógica excludente da sociedade patriarcal e racista. Ao colocar a vivência das mulheres brancas e de classe média no centro, o movimento acabou por ignorar as realidades das mulheres negras, de baixa renda, indígenas e da periferia. A falta de representação não é neutra: ela age como uma ferramenta ideológica que normaliza o silêncio e deslegitima outras maneiras de conhecimento e resistência. Dessa maneira, o feminismo negro sugere uma mudança teórica e política essencial — entender que não existe uma experiência feminina única, mas sim diversas vivências moldadas por estruturas de poder históricas.

A interseccionalidade, nesse sentido, se torna uma ferramenta fundamental tanto para a análise quanto para a luta. Ao conectar gênero, raça e classe, o feminismo negro revela que as opressões não se acumulam de forma simples, mas se entrelaçam dentro de um sistema de dominação que forma subjetividades e determina as possibilidades de vida. Esse ponto de vista não se limita a expor injustiças, mas visa estabelecer um horizonte de reflexão e ação no qual as mulheres possam existir em toda a sua complexidade e totalidade. Conforme destaca Ribeiro (2018), para existir, é necessário ser nomeado — e atribuir um nome também é um ato político de rebeldia.

O feminismo negro, assim, não se restringe a pleitear um lugar dentro do feminismo, mas sugere uma reestruturação ética e epistemológica do próprio entendimento do mundo. Ele

convida o feminismo a se voltar para as margens, a ouvir as vozes que foram silenciadas ao longo da história e a entender que a verdadeira emancipação só é viável quando a libertação de uma pessoa não ocorre à custa da exclusão de outra. Esse é um feminismo que se dedica à justiça social, à diversidade e à reinterpretação simbólica do conceito de humanidade.

Esta vertente do feminismo se dedica à conquista de direitos sociais e políticos, com o propósito de alcançar a igualdade de gênero e racial. É essencial desafiar os estereótipos associados ao gênero e à raça, elevando as vozes das mulheres negras dentro da luta feminista (Adichie, 2015). Levando em conta que cada grupo social tem suas características únicas, não se pode generalizar a figura da mulher. Assim, Davis (2016) aponta que, por muito tempo, a mulher negra foi excluída do próprio movimento feminista, uma vez que as questões raciais eram frequentemente ignoradas.

Davis (2016) adverte que a mulher negra é vítima de opressão e violência de forma intensificada por conta da raça. Por meio da análise do sistema penitenciário dos Estados Unidos e da problemática do estupro, a autora destaca a interligação entre o racismo estrutural e a opressão das mulheres negras.

Há o drama diário do racismo representado pelos incontáveis e anônimos enfrentamentos entre as mulheres negras e seus abusadores brancos – homens convencidos de que seus atos são naturais. Essas agressões têm sido ideologicamente sancionadas por políticos, intelectuais e jornalistas, bem como por literatos que com frequência retratam as mulheres negras como promíscuas e imorais. Até mesmo a extraordinária escritora Gertrude Stein descreveu uma de suas personagens negras como possuidora da “simples e promíscua imoralidade do povo negro”. A imposição dessa maneira de enxergar as mulheres negras aos homens brancos da classe trabalhadora foi um momento de triunfo para o avanço da ideologia racista (Davis, 2016, p. 175).

Na obra de Angela Davis (2016), fica ainda mais claro que as opressões de gênero e raça não são fenômenos distintos, mas sim aspectos interligados de um único sistema de dominação. Ao abordar a violência sexual em conjunto com o encarceramento em massa, a autora ilustra de que maneira o racismo organiza as modalidades de controle e punição impostas aos corpos negros, sobretudo os femininos. O corpo da mulher negra carrega, ao longo da história, uma marca de dupla violência: é extraído enquanto mão de obra e fetichizado enquanto espaço de dominação sexual. Portanto, racismo e sexismo não só se sobrepõem, mas se alimentam mutuamente, gerando uma lógica de desumanização que persiste ao longo dos séculos e se reconfigura nas instituições atuais.

Davis (2016) argumenta que a violência contra mulheres negras é legitimada e naturalizada por uma cultura que constrói a imagem da mulher negra como promíscua, imoral

e inferior. Essa imagem, propagada por meio de discursos políticos, da mídia e na literatura, atua como uma ferramenta ideológica de poder, reforçando a ideia de que os corpos negros estão à disposição e que a violência contra eles é aceitável na sociedade. Ao expor essa dinâmica, a autora não apenas denuncia a continuidade da herança escravocrata na contemporaneidade, mas também apresenta uma crítica contundente sobre a maneira como o imaginário racista se infiltra nas interações sociais e no próprio sistema judiciário.

Dessa forma, Davis (2016) propõe uma ampliação do escopo do feminismo, exigindo que a luta pela igualdade de gênero se torne uma luta antirracista para ser considerada legítima. A opressão das mulheres negras não é só de gênero, é de classe, raça, poder — um emaranhado que exige respostas políticas e teóricas elaboradas. A escritora convoca o feminismo a mudar seu foco, a prestar atenção às vozes que surgem das periferias e a compreender que a libertação das mulheres será completa apenas quando o racismo estrutural, que sustenta as hierarquias de poder, também for derrubado.

É impossível ignorar as várias maneiras pelas quais uma mulher negra é oprimida. A criação de um estereótipo que retrata a mulher negra como alguém que não merece respeito alimenta a disparidade e intensifica a violência contra elas. Nesse sentido, é de grande valia a contribuição de Bell Hooks (2019), quando diz sobre a existência de racismo dentro do próprio movimento feminista:

Hoje em dia é tão comum para a militância feminista evocar a tríade gênero, raça e classe social que as pessoas frequentemente se esquecem de que, no início, a maior parte das pensadoras feministas, muitas delas brancas e provenientes de classes privilegiadas, era refratária a essa perspectiva. As pensadoras feministas radicais/revolucionárias que queriam falar sobre gênero com base na tríada raça, sexo e classe social eram chamadas de traidoras e acusadas de destruir o movimento mediante uma mudança de foco (Hooks, 2019, p. 18).

Bell Hooks (2019) traz à tona uma das mais profundas tensões internas do feminismo: a recusa histórica em reconhecer raça e classe como eixos formadores da opressão de gênero. Ao retomar os primórdios da luta feminista, a autora critica o caráter excludente de um movimento que foi, em sua maioria, branco e burguês, focando na experiência das mulheres privilegiadas e, assim, tornando invisíveis as diversas camadas de desigualdade que afetam as mulheres negras e as mulheres de classes sociais mais baixas. Hooks (2019) mostra que o próprio movimento que se almejava emancipatório acaba por reproduzir hierarquias e silenciamentos, mantendo, de maneiras novas, as estruturas de dominação que pretendia combater.

A alegação de “traição” dirigida às feministas negras e interseccionais exemplifica como o poder se manifesta até nos locais de resistência. Essas pensadoras foram marginalizadas precisamente por seu papel em expor o desconforto gerado pela diferença, ao desafiar o discurso universalista que falava em nome de “todas as mulheres”. De acordo com Hooks (2019), a recusa em incluir raça e classe na discussão feminista não era uma posição neutra, mas sim uma escolha política: ao ignorar as disparidades materiais e raciais, o feminismo liberal preservava as estruturas de privilégio que favoreciam certas mulheres. A autora, por conseguinte, sugere um feminismo que não só abranja, mas que se baseie na intersecção entre as várias formas de opressão.

Essa visão marca uma transformação ética e de conhecimento no feminismo atual. Ao afirmar que a experiência das mulheres não é uniforme, Hooks (2019) move o foco da teoria e do ativismo das vozes centrais para as marginais, pois é a partir dessas vozes que se pode entender verdadeiramente a extensão da dominação patriarcal. Dentro dessa perspectiva, a luta feminista não é mais um projeto de identidade, mas uma ação de justiça social, baseada na solidariedade entre as diversidades. Essa nova perspectiva faz do feminismo uma ferramenta de crítica ao sistema, dedicada a reimaginar um mundo onde a liberdade e a igualdade não sejam apenas benefícios para alguns, mas sim oportunidades disponíveis para todos.

Ocorre que o feminismo, em sua gênese, foi elaborado por mulheres brancas, que, ao se dedicarem à noção de que a principal missão do movimento é abolir a disparidade entre os gêneros, acabam negligenciando outras questões que perpetuam a opressão das mulheres em uma sociedade marcada pelo machismo e pelo patriarcado. Como aponta Sueli Carneiro (2011), é fundamental reconhecer as particularidades das vivências das mulheres negras, que se deparam com diversas formas de discriminação, denunciando a violência racista-sexista que sofrem. Conforme Carneiro (2011), o feminismo negro se dedica à busca de respeito, igualdade e justiça para as mulheres negras, considerando as diversas formas de discriminação que sofrem.

Em geral, a unidade na luta das mulheres nas sociedades não depende apenas de nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige também a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo. O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em especial, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para mulheres brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras pela opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial como a questão de gênero na sociedade brasileira (Carneiro, 2019, p. 315).

Conforme Carneiro (2019), não se pode refletir sobre a emancipação das mulheres sem considerar o combate ao racismo estrutural, o que evidencia os limites da solidariedade entre elas. A autora revela de que maneira o racismo funciona como um instrumento de divisão da luta feminista, criando uma hierarquia que favorece as mulheres brancas em relação às mulheres negras. Portanto, o feminismo que desconsidera a questão racial acaba, mesmo que sem querer, reforçando a dinâmica de poder que busca combater. Superar a hegemonia masculina não é o bastante: é fundamental também dismantelar as ideologias complementares que sustentam esse sistema, entre elas o racismo, que determina quem é vista, quem é ouvida e quem fica à margem da história.

A mobilização das mulheres negras, como aponta Carneiro (2019), não só denuncia a exclusão, mas também cria um novo marco político e de conhecimento. Ao conectar gênero e raça como aspectos inseparáveis da opressão, o feminismo negro enriquece a perspectiva da crítica social e reconfigura a noção de justiça em si. A luta em ambas as frentes — contra o patriarcado e contra o racismo — tanto alimenta o debate de gênero quanto o racial, ao apontar que não existe libertação possível sem levar em conta a multiplicidade das experiências femininas. Nesse sentido, o feminismo negro não se limita a ser uma ramificação do movimento; ele representa uma renovação profunda e um chamado para prestar atenção às vozes que foram silenciadas ao longo da história.

A nova configuração política que Carneiro (2019) sugere reposiciona o feminismo como um projeto de reconstrução ética e comunitária. Ao exigir que as mulheres negras ocupem o papel de protagonistas, e não de exceções, o movimento clama por uma nova linguagem da igualdade — uma linguagem que não se funde na abstração universal, mas na realidade das diferenças. Assim, a unidade entre as mulheres é possível apenas quando se reconhece a pluralidade de opressões e se redistribui o poder de fala. Ao se cruzar com a luta antirracista, o feminismo resgata sua mais profunda vocação emancipatória: a de mudar não apenas as relações entre gêneros, mas também as próprias estruturas que sustentam a desigualdade.

O feminismo negro visa aumentar a visibilidade dessas mulheres, fomentar sua independência e promover transformações estruturais que garantam igualdade e justiça para todas. Um feminismo que não exclui, mas que inclui todas as formas de opressão, para que a luta contra a opressão feminina seja realmente eficaz. O feminismo negro, dessa maneira, inaugura um novo horizonte crítico dentro do pensamento feminista, ao centrar o debate na experiência vivida das mulheres racializadas e na intersecção entre gênero, raça e classe social. Esse alargamento da visão é essencial para entender que não há uma só maneira de opressão feminina, mas diversas que se entrelaçam e se intensificam em diferentes contextos. É aqui que

entra o feminismo decolonial, dando continuidade e aprofundando essa crítica, ao sugerir uma revisão profunda das categorias de análise que foram impostas pela modernidade ocidental. O feminismo decolonial critica o núcleo epistemológico do pensamento feminista dominante e exige o reconhecimento de conhecimentos e vivências que foram tornados invisíveis pela lógica colonial, permitindo uma compreensão genuinamente plural e contextualizada das mulheres no mundo.

Como argumenta Gonzales (2020), o feminismo é um movimento crucial que ajudou a revelar as bases simbólicas da opressão das mulheres. No entanto, é fundamental entender que o feminismo foi criado com base em perspectivas eurocêntricas e norte-americanas. Por essa razão, o feminismo decolonial se propõe a desafiar esse conceito universal de mulher, visando à valorização da diversidade de identidades. Segundo Souza (2022, p. 168), “a teoria decolonial pressupõe a necessidade de se produzir epistemologias pluriversais considerando sujeitos cujos conhecimentos e práticas foram inviabilizados, subalternizados e negados pela violência da colonização e da pós-colonização”.

Um dos mais importantes teóricos da decolonialidade é Anibal Quijano (2010), que analisa o colonialismo à luz do eurocentrismo, do racismo e da modernidade, para alertar que tais conceitos importados para o continente latino-americano, pela lógica do que se chamou “descobrimento”, se fundamenta em uma teoria pseudocientífica da raça que mascara os verdadeiros intentos de expropriação capitalista (Souza, 2022). Nessa linha, Maria Lugones (2008) apresenta um conceito de feminismo decolonial que indica que, assim como a raça, o gênero colonialmente definido é um outro modo de dominação e controle sobre os corpos femininos.

Se o conceito de homem civilizado apresentado pelos europeus, diga-se colonizador, foi tido como universal e serviu para legitimar a dominação e a submissão dos povos e corpos, da mesma forma o conceito universal de ‘mulher’ subjugou as colonizadas, apresentando-as ao mundo como não mulheres. A grande questão é que esse pensamento perdura, e mesmo hoje ainda nos deparamos com visões que menosprezam mulheres latino-americanas (Souza, 2022, p. 169).

Portanto, pode-se afirmar que o feminismo decolonial representa uma crítica ao feminismo tradicional, com o objetivo de descolonizar tanto o pensamento quanto as práticas feministas, levando em consideração a intersecção entre gênero, raça, classe e outros sistemas de opressão, e buscando desconstruir a noção universal de mulher.

Souza (2022) elucida como o discurso colonial não só organizou as hierarquias raciais e econômicas, mas também delineou os contornos do próprio conceito de humanidade. Ao

estabelecer o “homem civilizado” como padrão universal, a modernidade colonial criou um sistema simbólico que naturalizou a inferiorização dos povos colonizados. A mesma lógica foi aplicada ao gênero, quando a figura da “mulher universal” — branca, europeia, cristã e de classe média — passou a representar o modelo legítimo de feminilidade. As mulheres que foram colonizadas, por sua vez, foram colocadas à margem desse paradigma, sendo retratadas como exóticas, hipersexualizadas ou simplesmente como seres humanos privados de sua plenitude. O feminismo decolonial surge exatamente da urgência de desconstruir essa estrutura de silenciamento e de reescrever a trajetória das mulheres a partir de suas próprias perspectivas.

O pensamento decolonial, assim, sugere uma mudança de paradigma no campo do conhecimento. Ele não apenas critica as disparidades materiais geradas pelo colonialismo, mas também desafia o próprio processo de produção do conhecimento que mantém essas disparidades. Ao contestar o universalismo centrado na Europa, o feminismo decolonial sugere uma diversidade de conhecimentos e valida os saberes locais, bem como as cosmologias indígenas, africanas e da América Latina. Essa perspectiva desafia a noção de uma única teoria que se aplique a todos os contextos e argumenta que as vivências das mulheres do Sul global devem estar no centro da discussão feminista, não como complementos marginais, mas como bases alternativas para a construção de um novo entendimento do mundo.

Descolonizar o feminismo, portanto, representa um ato de restituição tanto político quanto epistêmico. Isso quer dizer que não há uma única maneira de ser mulher, assim como não existe um único caminho para a emancipação. O feminismo decolonial rejeita a neutralidade e a homogeneização, demandando um feminismo que tenha um lugar definido, que esteja comprometido com a justiça histórica e com a reparação simbólica das vozes silenciadas pelo colonialismo. Ao mover o foco da cidade grande para as áreas periféricas, do centro para as bordas, essa visão transforma a noção de humanidade — não como um reflexo do colonizador, mas como um espaço de convivência entre diversas maneiras de viver, de se comunicar e de resistir.

De acordo com Maria Lugones (2008), é crucial dismantelar as estruturas de poder colonial que persistem e influenciam as relações de gênero, intensificando a opressão das mulheres. Portanto, segundo a autora, o feminismo decolonial deve considerar as vozes e as experiências das mulheres racializadas, indígenas e colonizadas, além da complexidade das identidades e das diferentes formas de opressão que elas enfrentam. Lugones (2008) critica a

visão do feminismo *mainstream*²³, questionando a universalidade dos conceitos e teorias feministas e defendendo a ideia de que é essencial que as abordagens feministas incluam as diversas e específicas realidades culturais. É fundamental reconhecer a diversidade das vozes feministas e buscar soluções interseccionais que permitam romper com a opressão.

A ideia apresentada por Maria Lugones (2008) vai além da simples adição de novas perspectivas à discussão feminista — ela almeja uma reestruturação da lógica de poder que fundamenta o pensamento ocidental moderno. De acordo com a autora, o colonialismo não só estabeleceu hierarquias raciais e econômicas, mas também gerou um “sistema moderno/colonial de gênero”, onde a opressão das mulheres racializadas está inseparavelmente ligada à racialização de seus corpos. Nesse aspecto, o gênero, da maneira como é entendido nas epistemologias eurocêtricas, se configura como uma categoria colonial, elaborada para justificar a submissão das mulheres não brancas e para validar a supremacia patriarcal. Assim, o feminismo decolonial não se limita a criticar o patriarcado, mas busca uma revolta no campo do conhecimento contra as maneiras coloniais de compreender o corpo, a sexualidade e o poder.

Segundo a autora, para que as mulheres colonizadas se libertem, é necessário reconstituir as subjetividades silenciadas pela colonialidade. Isso demanda um esforço de desobediência epistêmica — ou seja, a rejeição dos modos de conhecimento coloniais e a criação de espaço para ontologias diferentes, que estão profundamente conectadas às vivências comunitárias e ancestrais das mulheres do Sul global. Dessa forma, a feminista decolonial luta tanto no terreno da política formal quanto no simbólico e espiritual, onde se dão os modos de ser e estar que não se subordinam à racionalidade moderna. Conforme Lugones (2008), é um feminismo que não só denuncia o colonialismo, mas que o desarma de dentro para fora, reconfigurando a linguagem, o conhecimento e o próprio imaginário social.

A partir dessa ótica, o feminismo decolonial sugere uma ética que privilegia a coexistência e a reciprocidade, em contraste com a lógica da dominação e da homogeneização. Identificar a diversidade não como uma ameaça, mas como uma força geradora, é o passo fundamental para desenvolver uma política que seja genuinamente emancipadora. A variedade de vozes feministas, promovida por Lugones (2008), vai além da simples representatividade;

²³ O termo feminismo *mainstream* costuma ser utilizado para descrever as vertentes feministas que ganharam maior visibilidade pública e institucional ao longo das últimas décadas, sobretudo aquelas que dialogam com agendas mais amplamente aceitas e incorporadas por organismos internacionais, políticas públicas e discursos midiáticos. Em geral, refere-se a um feminismo que prioriza pautas consideradas mais “universalizáveis”, frequentemente ancoradas em experiências de mulheres brancas, ocidentais e de classes médias, o que gera críticas sobre a insuficiência dessa perspectiva para abarcar desigualdades atravessadas por raça, classe, sexualidade e território. Assim, o uso da expressão aponta tanto para a força política dessas correntes quanto para suas limitações, evidenciando a necessidade de abordagens que reconheçam a pluralidade das vivências femininas e a complexidade das opressões que se entrecruzam.

trata-se de uma questão de equidade epistêmica: uma chamada para reimaginar o mundo a partir das margens, com base nos conhecimentos das mulheres que, ao longo da história, foram excluídas da posição de sujeito. É nesse panorama que se forma o feminismo decolonial — não como uma vertente local do feminismo, mas como uma iniciativa mundial de reexistência e reconstrução conjunta.

Também é importante reconhecer outras correntes que enriqueceram o debate teórico e político do movimento, à luz das diversas intersecções que alargam a definição de feminismo e que o combate a diferentes formas de opressão de gênero. O feminismo liberal e o feminismo radical são dois exemplos que, apesar de buscarem a libertação das mulheres, têm origens diferentes no que diz respeito às causas da opressão e às maneiras de enfrentá-la.

O feminismo liberal orienta a luta por igualdade de gênero dentro do sistema político e econômico vigente, utilizando as instituições sociais já em funcionamento. Segundo Galetti (2022, p. 179), “o feminismo liberal tem como um dos seus fios condutores a construção do ideário de que o teto de vidro foi quebrado e, com isso, as mulheres conseguiram se inserir nos mais inúmeros ramos empregatícios, principalmente os empresariais”. É uma visão do feminismo influenciada pelo neoliberalismo, caracterizada principalmente por seu individualismo e, portanto, fortemente orientada pela noção de livre escolha.

O foco excessivo no indivíduo é uma das características cruciais do feminismo liberal/neoliberal e soma-se a isso, a narrativa excessiva de livre escolha, como se as mulheres pudessem ser o que quiserem, num contexto em que o trabalho do cuidado, o trabalho afetivo, reprodutivo é visto como excepcionalmente função da mulher, ou como a realidade brasileira que quase metade dos lares são sustentados por mulheres (Galetti, 2022, p. 180).

A crítica de Galetti (2022) evidencia uma das principais limitações do feminismo liberal: sua ênfase no indivíduo e na noção de liberdade como mera escolha pessoal. Ao adotar um discurso centrado na autonomia individual, essa vertente tende a ignorar as estruturas materiais e simbólicas que moldam as possibilidades de escolha das mulheres. O ideal de que cada uma “pode ser o que quiser” desconsidera as desigualdades históricas, econômicas e sociais que condicionam o exercício real da liberdade. Assim, a narrativa meritocrática e de livre agência acaba por reproduzir o próprio sistema que pretende superar, naturalizando o fardo do trabalho doméstico e do cuidado — atividades ainda socialmente atribuídas às mulheres — e invisibilizando as relações de poder que sustentam essa divisão desigual.

Uma das principais autoras do feminismo liberal, Mary Wollstonecraft, publicou uma obra em 1792, fazendo a defesa do direito da mulher a ter acesso a educação e a participação

política, apresentando uma crítica a visão tradicional da mulher, concluindo que a igualdade entre os sexos é ponto primordial para a construção de uma sociedade justa (Wollstonecraft, 1792).

Mas, se as mulheres devem ser excluídas, sem ter voz, da participação nos direitos naturais da humanidade, prove primeiro, para afastar a acusação de injustiça e inconsistência, que elas querem a razão - caso contrário esta falha na sua Nova Constituição jamais mostrará que o homem deve, de alguma forma, agir como um tirano, e a tirania, em qualquer parte da sociedade em que exiba sua fachada descarada, sempre minará a moralidade (Wollstonecraft, 1792, p. 5)²⁴.

Mary Wollstonecraft, cuja obra foi escrita no final do século XVIII, representa um marco inicial do feminismo liberal. Ao pleitear o direito das mulheres à educação e ao engajamento político, a escritora quebrou com o modelo vigente que limitava as mulheres ao lar e as colocava sob a supervisão dos homens. A sua reivindicação da razão feminina, num momento em que se usava o próprio conceito de razão para legitimar a inferioridade das mulheres, é um gesto de uma grande carga política. Wollstonecraft (1792) não almejava apenas que as mulheres ocupassem espaços dentro das estruturas existentes, mas também denunciava a contradição de um projeto iluminista que clamava por igualdade e direitos naturais, mas excluía metade da humanidade de sua abrangência.

O seu argumento se fortalece precisamente ao mover o foco da discussão ética: a exclusão das mulheres, segundo Wollstonecraft (1792), não era apenas uma questão de injustiça, mas também prejudicial à moralidade da sociedade como um todo. Um governo que impede as mulheres de exercerem a razão também se priva do fundamento ético da liberdade. A autora revela que a opressão de gênero é uma contradição central da modernidade, e não uma questão secundária, ao afirmar que essa exclusão é tirânica. Ao exigir que as mulheres tenham acesso ao saber e à cidadania, Wollstonecraft (1792) avança com a noção de que não pode existir justiça real onde não haja igualdade de razão e de voz, antecipando discussões que ainda reverberam na teoria democrática e nos direitos humanos.

No entanto, apesar de sua obra ter sido revolucionária para a época, ela também demonstra as limitações do contexto liberal em que foi criada. Para Wollstonecraft (1792), a emancipação das mulheres era entendida como uma conquista de racionalidade, ou seja, como a capacidade de as mulheres se adequarem aos parâmetros universais de moralidade e virtude

²⁴ Tradução nossa. No original: “But, if women are to be excluded, without having a voice, from a participation of the natural rights of mankind, prove first, to ward off the charge of injustice and inconsistency, that they want reason-- else this flaw in your NEW CONSTITUTION will ever shew that man must, in some shape, act like a tyrant, and tyranny, in whatever part of society it rears its brazen front, will ever undermine morality”.

— que, em grande parte, eram estabelecidos pelo olhar masculino e eurocêntrico. Mesmo assim, suas ideias pavimentaram o caminho para uma tradição de crítica social que possibilitou que as gerações posteriores interrogassem não apenas a exclusão oficial das mulheres, mas também as fundações culturais e simbólicas que a sustentam. Seu legado, portanto, é duplo: tanto fruto quanto superação de seu tempo, ele abriu o caminho para que o feminismo se tornasse uma crítica da própria razão moderna que o gerou. Note-se que o feminismo liberal também não se distancia da busca por igualdade entre os gêneros. Entretanto, isso acaba por normalizar algumas violências de gênero, como, por exemplo, intensificando a sobrecarga da mulher ao fazê-la responsável por seu próprio sucesso e ascensão profissional.

Tem-se ainda o feminismo radical, que emerge com grande vigor na década de 1960 e que, ao contrário do ativismo feminista “tradicional”, propõe políticas que se fundamentam diretamente na raiz dos problemas das mulheres, em busca da eliminação da supremacia masculina em todos os contextos sociais e econômicos (Firestone, 2003). É precisamente esse o ensinamento que Robin Morgan (1977) nos oferece:

Eu acredito que o sexismo é a raiz da opressão, aquela que, até e a não ser que extirpemos, continuará a se estender nos ramos do racismo, do ódio de classe, etarismo, competição, desastre ecológico e exploração econômica. Isso significa, para mim, que as chamadas revoluções até a data de hoje foram golpes de Estado entre homens, em uma trépida tentativa de podar os galhos, mas deixando a raiz cravada no propósito de preservar o privilégio masculino (Morgan, 1977, p. 19).

Baseado na noção de supremacia masculina e do sexismo, o feminismo radical procura, portanto, investigar as origens da opressão de gênero, que teria seu início no sistema patriarcal, onde os homens exercem o poder e as mulheres são subjugadas. Portanto, as feministas radicais acreditam que a verdadeira libertação das mulheres só será possível se conseguirem quebrar os alicerces do patriarcado, substituindo-os por novas estruturas que promovam a igualdade.

O feminismo radical surge, então, como uma quebra teórica e política do próprio movimento, quando afirma que a desigualdade entre os sexos não é um reflexo de outras dominações — do tipo, do capitalismo ou do racismo —, mas sim a base pela qual se organizam outras opressões. A metáfora das “raízes” utilizada por Robin Morgan (1977) traduz essa concepção: enquanto outras correntes buscavam podar os galhos visíveis das desigualdades, o feminismo radical propõe arrancar o sistema patriarcal pela base. Isso significa não apenas alterar leis ou costumes, mas também desafiar as maneiras de socialização, desejo e linguagem que sustentam a hierarquia de gênero. É uma revolução tanto simbólica quanto estrutural, que

considera a mudança de consciência e das relações interpessoais como uma dimensão política tão significativa quanto a reforma das instituições.

Para algumas autoras, como Shulamith Firestone (2003), a opressão feminina se origina das condições biológicas e culturais que fazem com que as mulheres sejam subordinadas à reprodução e ao controle sobre seus próprios corpos. Assim, a libertação não pode ser reduzida à simples conquista de direitos formais, mas deve envolver a reestruturação das bases materiais e simbólicas da vida social — o que inclui a redefinição da sexualidade, da maternidade e da divisão do trabalho. A crítica radical não se contenta em discutir igualdade: quer a eliminação das categorias de gênero como ferramentas de opressão. A proposta não é fazer com que as mulheres se assemelhem aos homens dentro do contexto patriarcal, mas sim dismantlar o próprio sistema que gera essa oposição binária.

O feminismo radical também coloca a sexualidade como tema central da discussão política, evidenciando como o erotismo, a pornografia e as normas sexuais atuam como instrumentos de controle e perpetuação da dominação masculina. Esse ponto de vista representa uma mudança crucial no feminismo, ao mover a análise da esfera econômica para a simbólica, evidenciando que o poder se manifesta não apenas nas instituições, mas também nas práticas diárias e nos discursos que formam os corpos e os desejos. Apesar de algumas de suas opiniões — em particular, as críticas à pornografia — terem gerado polêmicas e divisões dentro do movimento, o feminismo radical fez contribuições essenciais para entender que a opressão de gênero é uma construção social que produz desigualdades, e que para superá-la não bastam apenas políticas públicas, mas é necessária uma profunda mudança cultural.

Uma das principais características do feminismo radical é a crença de que o gênero não é um dado biológico, mas sim uma construção social que mantém os estereótipos e culmina em instituições sociais que oprimem as mulheres. Além disso, essa visão do feminismo também se propõe a lidar com questões de sexo e sexualidade:

O feminismo radical é responsável por ampla literatura relacionada à indústria do sexo — à qual se opõe, criticando-a através da exposição dos danos causados às mulheres durante a produção de pornografia, o dano social do consumo de pornografia, a coerção e a pobreza, o dano social do consumo de pornografia, a coerção e a pobreza que levam as mulheres a se tornarem prostitutas, os efeitos prejudiciais a longo prazo da prostituição, a natureza racial e classista da prostituição e o domínio do masculino sobre as mulheres na prostituição e na pornografia (Magatti, 2022, p. 200).

A denúncia da indústria do sexo é, sem dúvida, um dos capítulos mais polêmicos da teoria do feminismo radical. Ao apontar a pornografia e a prostituição como manifestações institucionais da opressão masculina, essa vertente destaca de que maneira o corpo feminino é

convertido em produto dentro de uma lógica capitalista e patriarcal. Magatti (2022) aponta que, sob essa perspectiva, a pornografia não é simplesmente um entretenimento, mas sim um instrumento de poder que naturaliza a desigualdade e ensina, por meio da repetição de imagens, a objetificação e a submissão das mulheres. A exploração sexual, por conseguinte, não é entendida como uma escolha pessoal isolada, mas sim como o produto de sistemas que limitam a autonomia das mulheres — incluindo a pobreza, a coerção simbólica e a ausência de verdadeiras alternativas econômicas.

Para as feministas radicais, tanto a prostituição quanto a pornografia sustentam uma educação da desigualdade, onde a violência é erotizada e o desejo é moldado por normas patriarcais. A “livre escolha”, frequentemente invocada por vertentes liberais em defesa da autonomia feminina no mercado sexual, é interpretada por autoras como MacKinnon e Andrea Dworkin como uma ilusão gerada por um sistema que concede às mulheres a liberdade de se moldar à sua própria subordinação. Portanto, a crítica radical não se dirige às mulheres que ocupam esses papéis, mas sim às condições estruturais que fazem com que esses papéis sejam uma escolha quase obrigatória. Essa perspectiva coloca a sexualidade como uma questão central na política feminista, demonstrando que a opressão também ocorre por meio do controle do prazer e da imposição de uma visão erótica masculina.

Denunciando a exploração sexual como algo racial e de classe, o feminismo radical também expande a crítica ao sistema mundial de desigualdades. As mulheres que são pobres, racializadas e vivem em áreas periféricas são as que mais sofrem com a exploração e, ao mesmo tempo, as que menos têm voz nas discussões públicas a respeito do assunto. Portanto, tanto a pornografia quanto a prostituição são vistas como expressões de uma violência estrutural que se reconfigura sob o disfarce de liberdade. Essa perspectiva, apesar de ser questionada por correntes mais modernas que promovem a autonomia sexual e o empoderamento erótico, desempenha uma função crucial: expor as contradições morais e políticas de um sistema que transforma o corpo feminino em um território de batalha entre o mercado, o desejo e o poder.

Este aspecto da pornografia sob a perspectiva do feminismo radical será abordado no item 3.3, como já foi mencionado. A intenção é ilustrar como esse ângulo do feminismo aborda a opressão sob a ótica do patriarcado e da sexualidade.

3.1.4 A quarta onda do feminismo

Devemos voltar ao alerta inicial — há autores que já apontam para a existência de uma quarta onda no movimento feminista — o “feminismo das *hashtags*”. Pimentel e Bianchini

(2021) afirmam que essa corrente do feminismo emergiu devido ao ativismo digital, uma vez que a internet e as redes sociais amplificaram os debates e a mobilização em torno das questões e reivindicações feministas.

O chamado “feminismo das *hashtags*” inaugura uma nova fase na trajetória das lutas feministas, mudando o campo de atuação do espaço físico para o digital, mas sem abrir mão da densidade política que caracteriza o movimento. Com a chegada das redes sociais, a militância adquiriu novas maneiras de se organizar e de se destacar, possibilitando que vozes que antes eram marginalizadas encontrassem formas de se expressar e de resistir. Segundo Pimentel e Bianchini (2021), essa quarta onda tem tudo a ver com a instantaneidade da comunicação e o poder da mobilização coletiva em rede, que transforma uma indignação particular em uma pauta global. O ativismo digital, assim, provoca discussões sobre gênero, raça, sexualidade e classe, levando uma nova onda de feministas a imaginar formas de combater a violência e a desigualdade usando a palavra e a tecnologia.

Esse novo modelo de interação, entretanto, vai além da simples veiculação de mensagens. Ele transforma a dinâmica da própria ação política. Iniciativas como #MeToo, #EleNão e #NiUnaMenos mostram que a internet pode servir como um espaço para denúncias, apoio e a criação de narrativas diferentes. É nestes espaços digitais que o público e o privado se tornam indistintos, onde o particular pode se tornar coletivo e expor as engrenagens opressoras do sistema. O feminismo digital, por essa perspectiva, não só expande a visibilidade das questões feministas, mas também transforma o conceito de presença no espaço público — que agora se estende ao domínio simbólico das redes digitais.

No entanto, essa ampliação também apresenta novos obstáculos: a superficialidade nas discussões, a violência de gênero online e a apropriação de discursos pelo mercado. É um risco real o de cair na performatividade sem conteúdo e na transformação da luta em mercadoria. Contudo, a verdadeira potência do feminismo das *hashtags* está em sua habilidade de explorar e confrontar essas contradições — ao transformar o algoritmo em um campo de batalha política e o *post* em um ato de resistência. Assim, esta quarta onda evidencia que a revolução feminista é também comunicacional: uma batalha por voz, por visibilidade e por escuta, em um mundo cada vez mais mediado pela tecnologia.

É possível notar que a história do feminismo, desde suas raízes iluministas até as abordagens pós-estruturalistas e decoloniais, evidencia um campo teórico diversificado, repleto de conflitos epistemológicos e da incessante reinterpretação de categorias como corpo, gênero, sexualidade e poder. O feminismo, muito longe de ser uma corrente única, é um conjunto de teorias em constante diálogo e conflito, que se reconfiguram de acordo com as estruturas de

dominação e o contexto histórico. Cada onda ou aspecto do movimento refletiu diversas estratégias para combater a exclusão das mulheres e de outros grupos marginalizados, assim como diferentes maneiras de conceber a linguagem e a liberdade de expressão. O seguinte quadro resume as correntes feministas mais relevantes, suas autoras de referência e os conceitos-chave que ajudaram a formar o pensamento contemporâneo sobre o tema:

QUADRO 1 – Principais correntes feministas e suas contribuições teóricas

Corrente / Teoria Feminista	Principais Autoras	Ideias Centrais	Contribuições para a discussão da linguagem e da liberdade de expressão
Feminismo Liberal (século XIX – início do XX)	Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor Mill	Defende a igualdade formal entre homens e mulheres; ênfase em direitos civis, políticos e educacionais; busca pela cidadania plena.	Promove a ideia de igualdade jurídica e liberdade de pensamento; baseia o direito de expressão na racionalidade e na autonomia individual.
Feminismo Radical (década de 1970)	Catharine MacKinnon, Andrea Dworkin, Shulamith Firestone	Enxerga o patriarcado como sistema estrutural de dominação; entende a sexualidade como campo central de opressão; denuncia a pornografia como forma de violência simbólica.	Questiona a neutralidade da linguagem e da liberdade de expressão; propõe limites à fala que reproduz dominação sexual; inspira o debate sobre o discurso de ódio e a performatividade da violência.
Feminismo Marxista/ Materialista	Silvia Federici	Analisa a opressão feminina sob a ótica das relações de produção e da divisão sexual do trabalho; destaca a exploração econômica e o controle sobre o corpo das mulheres.	Introduz a noção de “trabalho reprodutivo” e crítica à mercantilização da fala e do corpo; influencia a leitura crítica das estruturas institucionais da linguagem.
Feminismo Interseccional	Kimberlé Crenshaw, Patricia Bell Hooks, Angela Davis	Denuncia que gênero se articula com raça, classe, etnia, sexualidade e outras categorias de opressão; reivindica a pluralidade de experiências femininas.	Amplia o debate sobre liberdade de expressão ao incluir desigualdades estruturais de acesso à fala e à escuta; reforça a necessidade de políticas discursivas inclusivas.
Teoria Queer e Pós-Feminismo	Judith Butler	Rejeita binarismos de gênero e identidade; propõe a fluidez e a autocriação; questiona o	Aponta os limites da regulação moral e jurídica da linguagem; defende a liberdade performativa e a

Corrente / Teoria Feminista	Principais Autoras	Ideias Centrais	Contribuições para a discussão da linguagem e da liberdade de expressão
		essencialismo biológico e discursivo.	desnaturalização das normas sexuais.
Feminismo decolonial e latino-americano	María Lugones, Djamila Ribeiro	Propõe uma crítica ao feminismo eurocêntrico; destaca o colonialismo, o racismo e o epistemicídio; valoriza saberes situados e comunitários.	Reivindica uma “escuta epistêmica” das vozes subalternas; conecta a crítica do poder simbólico às práticas de resistência discursiva e comunitária.

Fonte: Elaborada pela autora.

Esse panorama nos permite entender o feminismo como uma genealogia do pensamento sobre poder e linguagem, onde cada vertente expande o reconhecimento de sujeitos historicamente silenciados. O feminismo liberal dá início à luta por igualdade formal, o radical expõe a natureza estrutural da dominação patriarcal, o pós-moderno destaca o poder performativo da linguagem, e tanto o interseccional quanto o decolonial trazem à tona a diversidade das experiências femininas e a necessidade de ouvir as diferenças. Todas essas perspectivas se entrelaçam e formam o alicerce das teorias contemporâneas do contradiscurso e da escuta simbólica que são apresentadas nesta tese. Dessa forma, a trajetória do pensamento feminista evidencia que a batalha pela palavra é igualmente uma luta por reconhecimento, e que o direito de se expressar e ser ouvido é fundamental para a ética da liberdade de expressão.

É claro que o feminismo não é um bloco monolítico, mas um campo diverso em que diferentes tradições teóricas se reúnem em torno de um objetivo comum: entender e combater as diversas maneiras pelas quais as opressões se manifestam sobre os corpos femininos. Essa diversidade não torna o movimento mais fraco; pelo contrário, fortalece a crítica do feminismo ao proporcionar diferentes perspectivas para analisar a sexualidade, o poder e a linguagem. Dessa pluralidade, surgem as ferramentas conceituais que possibilitam entender como discursos, imagens e práticas simbólicas influenciam o lugar social das mulheres e sua vivência moral, política e afetiva.

Ler essas correntes feministas aqui apresentadas significa vislumbrar, para além de tradições distintas, modos que se complementam na compreensão de como a sexualidade organiza relações de poder e gera efeitos simbólicos na linguagem. Dessa maneira, todas essas teorias juntas estabelecem o elo argumentativo que possibilita a transição para o próximo

tópico, onde a sexualidade não é abordada como um tema secundário, mas sim como o elemento central que conecta linguagem, poder e vulnerabilidade.

Em conjunto, essas vertentes do feminismo fornecem as ferramentas teóricas essenciais para entender a importância da sexualidade na questão de pesquisa proposta. Se a liberdade de expressão está intimamente relacionada à linguagem, e se a linguagem se revela como um espaço de batalha simbólica, então a sexualidade emerge como uma espécie de “zona sensível”, onde se entrelaçam violência, desejo, poder e reconhecimento.

Não é por acaso nem meramente ilustrativa a presença das diferentes correntes feministas discutidas. Cada uma delas cumpre uma função teórica particular na apreensão da sexualidade enquanto fenômeno discursivo, estético e político. Elas se entrelaçam ao iluminar aspectos diferentes da questão, fornecendo um arcabouço teórico para entender por que a sexualidade é um dos campos mais sensíveis e disputados na discussão sobre liberdade de expressão. Essas teorias, em conjunto, posicionam a pornografia na interseção entre discurso, poder, gênero e vulnerabilidade — precisamente o contexto em que se insere o problema de pesquisa. Integrando essas perspectivas, o capítulo evidencia que a sexualidade não deve ser entendida unicamente pela visão liberal da autonomia individual, mas sim por uma abordagem que leve em conta a riqueza simbólica da linguagem, seus efeitos performativos e sua habilidade de moldar as condições de reconhecimento.

É por essa razão que a continuidade do texto se dedica à análise da sexualidade e da pornografia como contextos ideais para investigar como a linguagem opera no âmbito do discurso de ódio. As correntes feministas mencionadas não apenas situam o debate, mas também fornecem o ferramental teórico indispensável para entender de que forma certos discursos eróticos podem reforçar desigualdades, silenciar vozes ou legitimar hierarquias. Elas organizam a trilha que leva à questão fulcral da tese: como lidar com linguagens que ofendem sem pôr em risco a liberdade de expressão, e como reconfigurar a esfera pública através de ações que favoreçam a escuta.

3.2 Sexualidade e pornografia²⁵

A discussão sobre sexualidade ocupa, neste capítulo, um lugar central não apenas pela relevância empírica que assume nos debates contemporâneos, mas porque ela permite visualizar, com nitidez, a articulação entre linguagem, poder e vulnerabilidade. A sexualidade é um campo onde normas, expectativas e performances são continuamente produzidas e reiteradas; é o espaço no qual o corpo se converte em texto e onde a fala se inscreve de modo mais visceral. Aqui, a linguagem não opera apenas como expressão, mas como força constitutiva, capaz de moldar desejos, legitimar assimetrias e estruturar modos de ver e experimentar o mundo.

A pornografia emerge nesse contexto como um dos territórios mais intensos dessa disputa simbólica. Ela não se limita a representar práticas sexuais: ela fabrica narrativas sobre gênero, desejo, consentimento e violência. A pornografia cria enredos que são consumidos, replicados e, muitas vezes, naturalizados; enredos que participam da formação da subjetividade e da definição do que conta como sexualmente possível, aceitável ou desejável. É por isso que, no âmbito desta tese, a pornografia é analisada não apenas como fenômeno cultural, mas como prática discursiva que torna visível a relação entre erotismo e poder.

A abordagem feminista construída até aqui oferece o instrumental teórico adequado para essa análise. O feminismo radical evidencia que a sexualidade pode ser erotizada a partir da subordinação, transformando desigualdade em espetáculo. Butler, por sua vez, explicita como a pornografia participa da própria constituição dos sujeitos, reproduzindo normas que regulam e constituem identidades e vulnerabilidades. Assim, a sexualidade e a pornografia tornam-se o campo privilegiado para demonstrar como determinadas linguagens são capazes de ferir, degradar ou reiterar hierarquias, mas, ao mesmo tempo, podem ser reconstituídas.

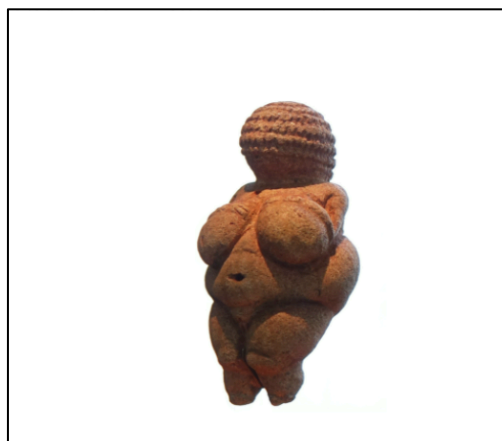
A análise, portanto, avança do entrelaçamento entre corpo, linguagem e poder para o debate sobre discurso de ódio. A pornografia, enquanto discurso, atua precisamente na interseção entre expressão e violência, revelando a inadequação de teorias que consideram a liberdade de expressão apenas como um direito negativo. Entender a pornografia como uma prática de discurso significa reconhecer que determinadas palavras — assim como certas imagens — têm o poder de criar realidades e identidades, seja reforçando ou desafiando as

²⁵ Alguns trechos deste tópico foram publicados inicialmente no “Verbete Pornografia” da obra *Dicionário Feminista Brasileiro*, v. 2., bem como no capítulo “Discurso de ódio e feminismo: reflexões sobre a performatividade do discurso na Marcha das Vadias”, publicado na obra *Diálogos de Gênero: perspectivas contemporâneas*, v. 4.

estruturas de poder existentes. Essa constatação nos leva a questionar de que maneira um modelo democrático pode responder a formas de linguagem que oprimem, sem recorrer à censura, mas se dedicando a práticas de escuta, responsabilidade e reconstrução simbólica, que são o foco central desta tese. Ao mudar o enfoque da simples proteção ou restrição da fala para a ética da escuta e da resposta, também se abre a oportunidade de explorar áreas onde a linguagem tem um papel ainda mais potente — e nenhum desses campos é tão revelador quanto o da sexualidade. É nesse espaço, onde desejo, norma e imagem se cruzam, que as disputas entre liberdade e poder se tornam mais evidentes e mais difíceis de desconsiderar.

A sexualidade, em sua natureza, percorre a história como um reflexo de suas vontades, temores e proibições. Antes de se tornar objeto de estudo científico ou de discussão ética, ela já estava presente nas rochas, nas lendas e nas representações que as civilizações antigas desenvolveram para entender o corpo e o prazer. Desde os primórdios da humanidade, o erotismo se manifestou como uma forma de comunicação não verbal, um sinal de celebração da vida e da fertilidade — uma representação do poder criador que reside dentro do ser humano. Ao longo da história, a representação do corpo feminino não apenas refletiu o padrão de beleza da época, mas também a percepção do papel da mulher na sociedade e a natureza do desejo. Como exemplo, pode-se mencionar a figura feminina da Vênus de Willendorf, descoberta na Áustria e datada entre 2.500 e 2.000 a.C., esta estatueta de pedra, que se apresenta sem rosto e com formas corporais exageradas, serve para simbolizar atributos eróticos, boa saúde e fertilidade (Stearns, 2010).

FIGURA 1: Vênus de Willendorf



Fonte: Steven Zucker, CC BY-NC-SA 2.0

A Vênus de Willendorf, com suas formas voluptuosas e sem rosto, transcende sua classificação como um mero artefato arqueológico: ela representa um ícone da ancestralidade

da sexualidade feminina e serve como um testemunho da percepção do corpo da mulher como fonte, fecundidade e mistério. Essa minúscula imagem, que remonta a milênios antes de nossa era, sintetiza uma concepção de mundo na qual o erotismo se funde à sacralidade, e o corpo é ao mesmo tempo sagrado e terreno. Em sua essência, ela nos remete a uma época em que o desejo não era considerado uma culpa, mas sim uma celebração.

Ao longo dos séculos, no entanto, essa mesma potência simbólica seria gradualmente dominada por discursos religiosos, científicos e éticos que pretendiam controlar o prazer e normatizar a sexualidade. O que antes era culto, tornou-se tabu; o corpo, que se oferecia à vida, agora é alvo de repressão. Nessa trajetória, a pornografia aparece como um fenômeno cultural paradoxal — entre o fascínio e a proibição —, evidenciando o quanto o sexo permanece um campo de batalha política, ética e simbólica. Discutir a sexualidade é, portanto, abordar a própria condição humana: a maneira como cada sociedade opta por observar, esconder ou liberar o desejo que a define.

A questão da sexualidade está profundamente entrelaçada com a pornografia, de modo que é pertinente fazer algumas distinções logo de início. A sexualidade abrange o conjunto de emoções, percepções e realidades que se relacionam ao sexo ou à experiência sexual, incluindo a expressão do desejo por um objeto, moldado pela cultura, pela sociedade, pela moralidade, pela religião, pela família e pela repressão (Ribeiro, 2005). A pornografia é, por sua vez, o discurso sobre a sexualidade que veicula o obsceno, aquilo que deveria estar nos bastidores, que deveria ser escondido, que se encontra no espaço do proibido, e que é expresso pela pornografia (Moraes; Lapeiz, 1985, p. 9).

Para entender os conceitos de sexualidade e pornografia, é preciso observar suas particularidades, as influências culturais que os definem e as fronteiras que os distinguem. Apesar de ambas estarem ligadas à vivência do desejo e da materialidade, são fenômenos que se distinguem, tanto em sua natureza quanto em seus propósitos. Para exemplificar essas distinções, o organograma abaixo oferece uma síntese conceitual que contrasta a dimensão subjetiva, relacional e simbólica da sexualidade com a natureza objetificante, mercantil e espetacular da pornografia, possibilitando uma visualização de como essas definições se interseccionam e se distanciam ao longo do tempo e nas diversas culturas.

FIGURA 2 - Organograma: Sexualidade x Pornografia

Fonte: Elaborado pela autora.

A análise dos conceitos evidencia que a sexualidade, em sua forma mais ampla, expressa a potência do ser humano em vivenciar o prazer, o afeto e a identidade, enquanto a pornografia, ao traduzir o desejo em espetáculo, frequentemente reduz essa potência a um produto de consumo. A imagem, portanto, não apenas diferencia essas categorias, mas também propõe uma reflexão crítica sobre o modo como a cultura contemporânea lida com o corpo e o desejo — ora celebrando-os como expressão de liberdade, ora aprisionando-os em narrativas de dominação e mercantilização. Neste tópico serão apresentados os conceitos de sexualidade e pornografia, de modo a compreendê-los, tecendo, ainda, reflexões críticas sobre os dois temas.

Demonstrar-se-á que o feminismo se encontra com estes assuntos. Isso porque a pornografia é socialmente construída sob a ideia de uma arquitetura de “cultura do lixo”, isto é,

uma imagem ofensiva das mulheres (Dyer, 1992), buscando demonstrar um discurso de perversão nas sociedades contemporâneas, que relega a mulher a uma posição de inferioridade frente ao homem. E é justamente isso que o feminismo busca romper. Por isso, questionar a pornografia como um discurso da sexualidade que afeta o feminino, é um papel importante que este movimento desempenha. Antes de adentrar nessa discussão, apresentar-se-á breves considerações através da filosofia e da literatura, de como a sexualidade e a pornografia foram interpretadas ao longo da história, e como isso impactou diretamente na construção da vida das pessoas, seja por uma perspectiva limitadora ou de emancipação.

Essa interseção – entre a literatura e a filosofia, pode ser demonstrada como a obra *Dialética do Esclarecimento*, que ao discorrer como o esclarecimento tem o objetivo de livrar os homens do medo, outorgando-lhes a posição de senhores, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer (1947), apresentam uma reflexão de como a obra *Juliette* do marquês de Sade aborda a libertação do sujeito burguês. Partindo do conceito de esclarecimento kantiano, os autores refletem sobre como “as doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um motivo intelectual para perseverar na sociedade quando o interesse falha” (Adorno; Horkheimer, 1947, p. 41), e como Sade consegue demonstrar isso na prática, abordando questões da sexualidade.

Neste sentido, Sade escreve: “É preciso, replicou o príncipe, que o governo regule ele próprio a população, que ele tenha em suas mãos todos os meios de extingui-la, se ele a teme; de aumentá-la, se ele o crê necessário; e que ele não tenha jamais outra balança para sua justiça senão a de seus interesses ou de suas paixões, unicamente combinados com as paixões e os interesses daqueles que, como acabamos de dizer, receberam dele toda a porção de autoridade necessária para centuplicar a sua própria” (Adorno; Horkheimer, 1947, p. 43).

Por isso, a ideia de Sade é demonstrar como a libertação do homem era um objetivo da filosofia burguesa, e ele o faz através da reflexão dos sentidos da sexualidade. Em uma de suas obras mais provocadoras, *Juliette*, publicada em 1797, o marquês de Sade explora a sexualidade apartando-a da moralidade, sob a tríade do sadismo, sexo e poder.

Sade (2007) traz uma narrativa com cenas detalhadas sobre o sexo que causam impacto no leitor, uma vez que aborda a sexualidade humana distante dos *tabus* e preconceitos existentes na época. A história gira em torno da personagem Juliette de Sade, que se envolve em diversas experiências sexuais, trazendo cenas de violência e submissão, de modo a refletir sobre os limites do prazer e da dor, bem como sobre os padrões da moralidade da sociedade da época.

Juliette, porém, tira as consequências que a burguesia queria evitar: ela amaldiçoa o catolicismo, no qual vê a mitologia mais recente e, com ele, a civilização em geral. [...] Ela apenas se dedica esclarecidamente, diligentemente, à faina do sacrilégio, que os católicos também têm no sangue desde tempos arcaicos. Os comportamentos proto-históricos que a civilização declarara tabu e que haviam se transformado sob o estigma da bestialidade em comportamentos destrutivos, continuaram a levar uma vida subterrânea. Juliette não os pratica mais como comportamentos naturais, mas proibidos por um tabu. Ela compensa o juízo de valor contrário, sem fundamento na medida em que nenhum juízo de valor tem fundamento, pelo seu oposto. Assim, quando repete as reações primitivas, já não são mais as primitivas, mas as bestiais (Adorno; Horkheimer, 1947, p. 45-46).

A personagem Juliette rompe com os padrões morais da sexualidade da época, demonstrando como os estigmas sobre o tema impõe uma limitação na vida sexual das pessoas, na figura dos tabus, impedindo que a sexualidade seja vivida plenamente, como o foi nos primórdios da humanidade. Com isso, pretende-se demonstrar que muitas questões sobre a sexualidade são construídas socialmente, impondo padrões de comportamento que, muitas vezes, afastam da real intenção de vivência das pessoas, limitando suas autonomias e a satisfação do prazer.

Esses pontos também se encontram presentes na obra “A história de O”, de Pauline Réage, escrito em 1954. A história gira em torno da personagem O, uma mulher que vivencia diversas experiências eróticas e sadomasoquistas, em busca de prazer e autoconhecimento. Trata-se de uma história que busca refletir sobre a dominação feminina e os limites do prazer sexual. Eis um trecho da obra:

Este é o discurso que em seguida dirigiam a O: “Você está aqui a serviço de seus senhores. Durante o dia, fará o trabalho que lhe confiarem para a manutenção da casa, como varrer, arrumar os livros, dispor das flores ou servir a mesa. Não há serviços mais pesados. Mas deve abandonar imediatamente o que estiver fazendo, à primeira palavra ou ao primeiro sinal de quem lhe ordenar, pelo seu único serviço verdadeiro, que é o de entregar-se. Suas mãos não são suas, nem seus seios, nem particularmente nenhum dos orifícios de seu corpo, que podemos esquadrihar e nos quais podemos penetrar à vontade. Como um sinal, para que esteja sempre presente ao seu espírito, ou o mais presente possível, de que perdeu o direito de se esquivar, diante de nós nunca deverá fechar totalmente os lábios, nem cruzar as pernas ou aproximar os joelhos (como viu que lhe proibiram assim que chegou). Isso significará, aos seus próprios olhos e aos nossos, que a sua boca, o seu ventre e os seus quadris estão abertos para nós. Diante de nós, nunca tocará seus seios: eles são alteados pelo espartilho para nos pertencerem. Durante o dia, portanto, deverá ficar vestida, mas levantará a saia sempre que alguém lhe ordenar, e quem quiser – com restrição, entretanto, do chicote. Este só lhe será aplicado entre o poente e o nascer do sol. Mas além da aplicação que será feita por quem desejar, poderá ser também punida com o chicote à noite, por ter faltado a alguma regra durante o dia: seja por não ter tido suficiente complacência, ou por ter levantado os olhos para quem vier falar-lhe ou possuía-la: nunca deve olhar-nos no rosto (Réage, 1954, p. 31).

Com este trecho da obra, busca-se demonstrar como a sexualidade foi marcada pela submissão do feminino ao longo dos tempos. O papel da mulher sempre foi direcionado para a satisfação das necessidades do homem, seja do lar, seja da sua lascívia. Tudo isso, reflete também na produção da pornografia. Na sociedade contemporânea, marcada pelo neoliberalismo, a satisfação do prazer se transforma em combustível para o capital. Eis a constatação de Wendy Brown (2019, p. 202): “O prazer, ao invés de ser uma contestação insurrecional da labuta e da exploração do trabalho, torna-se uma ferramenta do capital e gera submissão. Longe de ser perigoso ou opositivo, não sendo mais sequestrado na estética ou na fantasia utópica, o prazer se torna parte da maquinaria”.

As linhas que se seguem apresentam não apenas a conceituação da sexualidade e da pornografia, mas também se propõem a refletir sobre os temas em uma perspectiva crítica e que possibilite a sua compreensão dos corpos femininos de uma maneira emancipatória.

3.2.1 A sexualidade

A sexualidade, mais do que um dado biológico ou uma simples manifestação do desejo, é um campo de significações em que o corpo, a linguagem e o poder se entrelaçam. Falar sobre sexualidade implica revisitar as formas pelas quais o sujeito é produzido social e simbolicamente, compreendendo que o sexo e o gênero não são categorias fixas, mas construções atravessadas por discursos históricos, culturais e políticos. Nessa perspectiva, compreender a sexualidade é também compreender os mecanismos de controle e de resistência que moldam o corpo e suas expressões — um convite a pensar o feminino não como objeto de dominação, mas como território de emancipação e de reconstrução do próprio sentido de ser e existir.

Para a compreensão da sexualidade, é preciso retomar os conceitos de gênero e sexo para uma melhor compreensão do tema. O gênero se apresenta como uma construção social das identidades do homem e da mulher, trata-se de “uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado” (Scott, 1995, p. 75). Scott (1995, p. 86) esclarece que “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”. O gênero é a construção social das diferenças entre os sexos, pautada nas relações de poder que regem a sociedade.

Já o sexo é “uma narração cultural e política do corpo, discursivamente produzida e difundida” (Sparemberger, 2022, p. 350). De acordo com Mc Gowan (2021, p. 7), a expressão do sexo biológico é utilizada para referir-se às características físicas com as quais nascemos,

tais como cromossomos, hormônios, os órgãos genitais (pênis e/ou vagina), que levam à classificação de macho, fêmea e intersexual. Lago (2017) destaca que o sexo não é determinado apenas em razão do aparelho reprodutivo, há caracteres sexuais secundários, como as glândulas mamárias, menor quantidade de pelos corporais, voz mais fina nas mulheres, e maior massa muscular, pelos corporais expressivos, voz mais grossa nos homens. Pondera ainda o autor que alguns indivíduos não se enquadram nos critérios biológicos de macho ou fêmea, são os intersexuais.

A sexualidade é a vivência do sexo e do gênero. Trata-se de um atributo do ser humano que tem ocupado a discussão filosófica desde os tempos mais remotos, de modo a refletir sobre as condutas, as práticas e relações sexuais. A história da sexualidade perpassa por diversos momentos. De acordo com Catalano (2022, p. 14-15), culturas antigas como as da Grécia e da Índia cultuavam o sexo em suas religiões, através de estatuas expostas em praças públicas, sem os sinais de vergonha e repressão, mas sim de liberdade e religiosidade. Não é diferente também na cultura japonesa, que desde os primórdios dos tempos possui representações da sexualidade como manifestações artísticas em seu meio social.

Até o século XVIII, era um assunto discutido sob o olhar e a vigilância da religião, determinando aquele que era proibido e aquilo que era permitido. Posteriormente, nos séculos XIX e XX, a sexualidade ganhou espaço nos discursos médicos, voltando o olhar para a reprodução, e os demais comportamentos eram tidos como perversão, com a sua criminalização. Ainda no século XX, os estudos sobre a sexualidade ganham novos contornos, principalmente com as ideias de Freud sobre as pulsões sexuais, em que se questiona os fins estritamente reprodutivos da sexualidade (Dourador, 2022).

O que não pode ser deixado de mencionar é que a sexualidade sempre foi questão de poder. Embora ela fosse proibida aos meros cidadãos, era cultuada pelos detentores de poder e pelo Clero. Exemplo disso foi a obra *Hermafrodito*, criada em 1620 e que foi reivindicado pelo cardeal Scipione Borghese, ficando exposto em sua sala por décadas, até ser vendida para o exército francês e posteriormente levada ao Museu do Louvre, onde se encontra atualmente.

A leitura foucaultiana da sexualidade representa um divisor de águas na compreensão do poder e do discurso. Em *A História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, Foucault desmonta a chamada “hipótese repressiva” — a ideia de que a modernidade teria imposto silêncio e censura ao sexo. Segundo o autor, o que se verifica a partir do século XVII não é a supressão do discurso sexual, mas uma verdadeira proliferação de falas sobre o sexo. A sociedade moderna não reprime o desejo: ela o interroga, o examina, o classifica, o normaliza e o multiplica sob novas formas discursivas.

Século XVII: Seria o início de uma época de repressão própria das sociedades chamadas burguesas, e da qual talvez ainda não estivéssemos completamente liberados. Denominar o sexo seria, a partir desse momento, mais difícil e custoso. Como se, para dominá-lo no plano real, tivesse sido necessário, primeiro, reduzi-lo ao nível da linguagem, controlar sua livre circulação no discurso, bani-lo das coisas ditas e extinguir as palavras que o tomam presente de maneira demasiado sensível. Dir-se-ia mesmo que essas interdições temiam chamá-lo pelo nome. Sem mesmo ter que dizê-lo, o pudor moderno obteria que não falasse dele, exclusivamente por intermédio de proibições que se completam mutuamente: mutismos que, de tanto calar-se, impõem o silêncio. Censura (Foucault, 2023, p. 19).

Em vez de proibir o sexo, o poder moderno passou a produzi-lo como objeto de saber, integrando-o a uma rede de práticas discursivas e instituições – médicas, pedagógicas, jurídicas, religiosas e familiares – que fomentam a confissão e o controle de condutas. O discurso sobre a sexualidade, portanto, não é mero reflexo de proibições morais: é um instrumento de governo dos corpos e das populações. Foucault (2023) mostra que o sexo se tornou um campo de investigação e de administração política da vida, inaugurando o que denomina biopoder — uma forma de poder que não se exerce pela coerção física ou pela lei, mas pela gestão da vida, pela normalização e pela disciplina.

A partir dessa perspectiva, o poder não é centralizado nem vertical, tampouco se reduz ao Estado. Ele é capilar e difuso, manifestando-se em micro-relações, nas práticas cotidianas e nos dispositivos que atravessam a vida social. Família, escola, igreja, hospital, tribunal e mídia compõem uma teia de forças que, ao mesmo tempo em que sujeitam, também produzem sujeitos. Essa é a chave da noção foucaultiana de microfísica do poder: toda relação social é potencialmente uma relação de poder, e este se exerce mais pela indução e pela produção do que pela proibição.

Ao criticar a visão repressiva, Foucault desloca o foco do modelo jurídico-soberano, centrado na ideia de proibição e censura, para formas disciplinares e biopolíticas, que passam a desempenhar papel dominante, operando pela criação de normas e padrões de conduta. Em lugar da interdição do prazer, há um convite à fala, uma “incitação ao discurso”, por meio da qual a sexualidade é investigada, descrita e classificada. Esse movimento constitui o que o autor chama de *scientia sexualis*, a ciência moderna da sexualidade, em contraste com a *ars erotica*, típica das culturas antigas, nas quais o saber sobre o prazer era transmitido como uma arte, e não como uma técnica de controle.

Através de tais discursos multiplicaram-se as condenações judiciais das perversões menores, anexou-se a irregularidade sexual à doença mental; da infância à velhice foi definida uma norma do desenvolvimento sexual e cuidadosamente caracterizados todos os desvios possíveis; organizaram-se controles pedagógicos e tratamentos

médicos; em torno das mínimas fantasias, os moralistas e, também e sobretudo, os médicos, trouxeram à baila todo o vocabulário enfático da abominação (Foucault, 2023, p. 40).

Desse modo, o discurso sobre o sexo não é apenas uma forma de censura, mas uma tecnologia de poder e de saber. Ele cria regimes de verdade que definem o que é normal e o que é patológico, o que é masculino e o que é feminino, o que é sadio e o que é perverso. O resultado é uma produção de subjetividades, em que os indivíduos passam a se reconhecer e a se governar segundo essas categorias. O sexo, longe de ser reprimido, é produzido discursivamente e investido de significados morais, médicos e jurídicos.

Foucault (2023) observa que, a partir do século XIX, a sexualidade se torna um objeto privilegiado do saber médico e psicológico, responsável por uma nova taxonomia das identidades. Surgem figuras como o homossexual, o pervertido, o anormal, o histérico — construções discursivas que funcionam como formas de classificação e de controle social. Trata-se de uma implantação das perversões: a multiplicação de identidades sexuais nomeadas e estudadas, que servem à administração do prazer e à vigilância dos corpos.

O sexo, ao longo de todo o século XIX, parece inscrever-se em dois registros de saber bem distintos: uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral e uma medicina do sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas. Entre uma e outra nenhum intercâmbio real, nenhuma estruturação; a primeira desempenhou apenas, em relação à outra, o papel de uma garantia longínqua e, ainda assim, bem fictícia: de uma caução global sob cujo disfarce os obstáculos morais, as opções econômicas ou políticas, os medos tradicionais podiam-se reescrever num vocabulário de consciência científica (Foucault, 2023, p. 61).

O que se denomina “repressão” é, portanto, apenas uma face aparente de um fenômeno mais complexo: a produção de saber-poder sobre a vida. O poder moderno não impede o prazer, mas o canaliza, transformando-o em objeto de conhecimento, regulação e autogoverno. Nesse sentido, a sexualidade torna-se o lugar por excelência em que se articulam a disciplina dos corpos e o governo das populações.

Com respeito ao sexo, o poder jamais estabelece uma relação que não seja de modo negativo: rejeição, exclusão, recusa, barragem ou ainda, ocultação e mascaramento. O poder não pode nada contra o sexo e os prazeres, salvo dizer-lhes não; se produz alguma coisa, são ausências e falhas; elide elementos, introduz descontinuidades, separa o que está junto, marca fronteiras. Seus efeitos tomam a forma geral do limite e da lacuna (Foucault, 2023, p. 91).

O trecho expõe um ponto central da análise foucaultiana sobre o poder e a sexualidade: o que chamamos de repressão não é, de fato, uma simples proibição ou silêncio imposto ao

prazer, mas um mecanismo mais sofisticado de produção de saber e controle. Foucault (2023) demonstra que, a partir da modernidade, o poder deixa de atuar apenas por negação — impedindo ou censurando — e passa a estimular discursos, práticas e normatizações sobre o sexo, transformando-o em um objeto de investigação científica, moral e jurídica. Assim, a sexualidade se converte em uma estratégia biopolítica, na qual o corpo é disciplinado e a vida é gerida por meio de discursos que pretendem “conhecer” e, portanto, governar o desejo.

Quando o autor afirma que o poder não pode nada contra o sexo e os prazeres, salvo dizer-lhes não, ele ironiza o modo como as proibições aparentes escondem uma operação produtiva: ao mesmo tempo em que o poder marca fronteiras e limitações, ele cria categorias, identidades e normas, estabelecendo o que é lícito e o que é desviante. O resultado é uma forma de controle que não reprime o prazer, mas o organiza e canaliza, fazendo dele um elemento essencial para o governo das condutas. A repressão, portanto, é apenas a superfície de um sistema mais profundo de regulação simbólica e social, no qual o sexo é atravessado por discursos que o tornam visível, mensurável e politicamente útil.

A compreensão foucaultiana da sexualidade é fundamental para o debate contemporâneo sobre discurso, performatividade e pornografia. Ao afirmar que o poder produz discursos e sujeitos, Foucault (2023) antecipa o raciocínio desenvolvido por Judith Butler, que desloca a análise da sexualidade para o campo da performatividade de gênero, para mostrar que o gênero não é um dado natural, mas o efeito reiterado de práticas discursivas e normativas.

Assim, a pornografia, enquanto regime de enunciação sobre o corpo e o desejo, pode ser compreendida, à luz de Foucault (2023), como uma tecnologia discursiva que não apenas representa a sexualidade, mas a produz, delimitando posições de sujeito, fronteiras de poder e formas de prazer. Longe de se restringir ao campo moral ou jurídico, a questão pornográfica remete à forma como os discursos constroem realidades e moldam percepções sociais.

Em síntese, Foucault (2023) desmonta a ideia de que o poder age apenas por proibição. Ele mostra que, na modernidade, o poder fabrica realidades, regula a vida e governa os corpos por meio do discurso. Esse deslocamento teórico permite compreender que os conflitos em torno da pornografia e da liberdade de expressão não se resumem à oposição entre censura e permissão, mas envolvem disputas mais profundas sobre quem tem o direito de falar, de significar e de definir o verdadeiro sobre o sexo e o gênero.

A análise foucaultiana do poder e da sexualidade permite compreender que o discurso não é apenas veículo de representação, mas instrumento de produção de realidades. Ao contrário da tradição jurídica e moral que associa a linguagem à censura e ao interdito, Foucault (2023) mostra que o poder opera por meio da linguagem, criando normas, classificando

condutas e instaurando regimes de verdade. Essa concepção é o ponto de partida para a reflexão sobre pornografia e discurso de ódio: ambos são práticas discursivas que, mais do que transmitir ideias, produzem efeitos materiais sobre os corpos e os sujeitos.

A leitura foucaultiana permite compreender que a censura, ao invés de silenciar, frequentemente intensifica os mecanismos de produção discursiva. No regime moderno de poder-saber, proibir é também incitar: toda interdição mobiliza novos discursos, novas formas de controle e novas identidades que se organizam em torno do interdito. Assim ocorre tanto no campo da sexualidade quanto no das manifestações do ódio. A tentativa de suprimir o discurso pornográfico ou o discurso discriminatório não extingue suas matrizes simbólicas; ao contrário, desloca-as para espaços subterrâneos de circulação, que se reproduzem com ainda maior força disciplinar. Nesse sentido, o ato de censurar torna-se, paradoxalmente, uma tecnologia de normalização, ao reafirmar o poder que pretende conter.

É por essa razão que, neste trabalho, a proposta de enfrentamento do discurso de ódio e da pornografia não se ancora na lógica repressiva, mas na construção de respostas discursivas e interpretativas. O contradiscurso e a escuta simbólica emergem como alternativas não punitivas que interrompem o circuito disciplinar descrito por Foucault: em vez de reforçar o poder que silencia, propõem um espaço de reelaboração, em que a linguagem é compreendida como campo de resistência e transformação.

O percurso até aqui revelou que a sexualidade, longe de ser um domínio natural ou instintivo, é uma construção histórica atravessada por discursos, dispositivos e relações de poder. Foucault (2023) desvelou a forma como o sexo se tornou um campo de saber e controle, em que o prazer é constantemente administrado e normatizado. Contudo, reconhecer essa trama de poder não conduz a um pessimismo teórico, mas à possibilidade de reconstrução ética. É nesse ponto que a escuta simbólica emerge como categoria normativa capaz de romper com o silêncio e com a objetificação, instaurando um novo modo de relação discursiva – um espaço em que o sujeito é reconhecido em sua palavra e em sua diferença. Trata-se de deslocar o foco do controle para o reconhecimento, da vigilância para o diálogo.

A partir desse diagnóstico, abre-se o caminho para compreender como a pornografia se insere nesse jogo de poder e de linguagem. Se a sexualidade foi transformada em objeto de saber, a pornografia representa o seu grau mais visível e ambíguo: simultaneamente libertária e disciplinadora, transgressora e normativa. Se, por um lado, ela se apresenta como expressão da sexualidade humana, por outro, é também veículo de reprodução de hierarquias de gênero, raça e poder. Ao investigar seus significados, o objetivo não é moralizar o desejo, mas compreender como a pornografia, enquanto discurso, estrutura e reflete as relações sociais que

a produzem. Trata-se, portanto, de examinar seus efeitos simbólicos, seus limites éticos e a possibilidade de reconstruir o olhar sobre o corpo e o prazer de modo que não reitere a lógica da objetificação, mas promova uma escuta sensível e igualitária do desejo.

3.2.2 *A pornografia*

A pornografia, mais do que uma mera representação do desejo humano, é um espelho cultural das tensões entre poder, moralidade e identidade. Seu estudo vai além do âmbito da obscenidade e se posiciona em um domínio simbólico onde o corpo se transforma em linguagem e o prazer em narrativa. Discutir a pornografia é, portanto, discutir como a sociedade expressa e regula o erótico, o feminino e o masculino. Ela expõe tanto o impulso criativo do desejo quanto os dispositivos de controle que o configuram. Entender a pornografia, nesse sentido, é entender a própria lógica da visibilidade atual: quem tem o privilégio de ser visto, de desejar e de contar a história do próprio corpo.

A palavra pornografia vem do grego “*porne*” (prostituta) e “*grapho*” (escrever, gravar), ou seja, escritos sobre prostitutas. Utiliza-se esse termo para designar tudo que busca explorar o sexo de forma vulgar (Mc Gowan, 2021, p. 214). A pornografia pode ser vista como uma tecnologia que gera significados em torno do corpo, do prazer e das questões de gênero. Bem longe de se limitar a uma discussão de ordem moral, ela é um campo discursivo onde se estabelecem posições de sujeito – quem enuncia, quem é visto, quem é objeto de desejo e quem é silenciado. Nessa ótica, a questão não reside no conteúdo sexual em si, mas sim na hierarquia de poder que regula quem tem voz e quem é visto.

Através da leitura das ideias Foucault (2023), a pornografia pode ser vista como um dispositivo de saber-poder: ela não apenas representa a sexualidade, mas também colabora na sua produção. A pornografia, ao retratar de forma consistente certos corpos e ações, reforça as normas de gênero e as hierarquias do prazer. O corpo da mulher, em particular, é convertido em um espaço onde se registram valores, desejos e violências, atuando como modelo para a reprodução simbólica de uma estrutura patriarcal.

A crítica feminista já havia mapeado esse processo de forma precoce. Segundo as autoras Catharine MacKinnon (1993) e Andrea Dworkin (1981), a pornografia não é uma simples expressão de liberdade sexual, mas sim um ato de subordinação discursiva que naturaliza a dominação masculina e erotiza a desigualdade. Para elas, o cerne da questão não está na obscenidade em si, mas sim na natureza performativa da linguagem pornográfica: ao

reiterar formas de humilhação e objetificação, esse discurso cria o feminino como uma posição de submissão.

Porém, essa interpretação normativa da pornografia como discurso de ódio criou conflitos dentro do próprio movimento feminista. Segundo autoras mais recentes, como Judith Butler (2021), o poder não é algo que flui apenas em uma direção: os discursos podem ser reaproveitados e reinterpretados, permitindo a emergência de contradiscursos e a ação dos indivíduos. Butler (2021) revisita o ensinamento de Foucault de que o poder é tanto produtivo quanto instável — o que implica que a pornografia, como ato performativo, pode ser deslocada, parodiada e subvertida.

A pornografia acompanhou toda a trajetória da humanidade, não sendo possível determinar quando surgiu, já que em culturas como a grega e a romana, era comum a presença de imagens eróticas na manifestação cultural, como na confecção de estátuas, por exemplo. A cultura indiana é famosa por suas representações do sexo, com o Kama Sutra, que surgiu por volta do século III, influenciando publicações e produtos eróticos (Mc Gowan, 2021, p. 214). O pensamento cristão, durante a Idade Média, classificou a pornografia como pecado, o que gerou uma repressão significativa, sendo que a Inquisição representou um período de punição para todos os comportamentos que eram considerados desviantes em termos morais (Mc Gowan, 2021, p. 214). Com o Renascimento, o erótico retornou às artes, sendo uma época que teve como grande ícone da pornografia o Marquês de Sade, já trabalhado no texto, cujas obras revolucionaram a forma de enxergar o erótico e o pornográfico (Mc Gowan, 2021, p. 214).

A partir do século XIX, as revoluções tecnológicas da imprensa e das máquinas fotográficas fizeram com que a pornografia se desenvolvesse em um terreno fértil, sendo que o cinema aumentou o leque de produções da pornografia (Mc Gowan, 2021, p. 215). Na década de 1990, com a chegada da internet, a pornografia foi potencializada e popularizada, saindo do âmbito privado para ser acessada em qualquer lugar e em qualquer momento (Mc Gowan, 2021, p. 215).

A pornografia muitas vezes é interpretada como uma transgressão da sexualidade moralmente construída. Isso porque ela parte da concepção do erotismo, que sustenta a ideia de que o sexo não deve ser utilizado apenas para a reprodução, mas também para a realização de sentimentos internos (românticos) e externos (carnal e corporal) (Catalano, 2022, p. 18). Georges Bataille (1987) apresenta uma explicação do erotismo: ele é a aprovação da vida até a morte, a atividade erótica é a exuberância da vida, independente da preocupação com a reprodução:

O erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem. Nisso nos enganamos porque ele procura constantemente fora um objeto de desejo. Mas este objeto responde à interioridade do desejo. A escolha de um objeto depende sempre dos gostos pessoais do indivíduo: mesmo se ela recai sobre a mulher que a maioria teria escolhido, o que entra em jogo é frequentemente um aspecto indizível, não uma qualidade objetiva dessa mulher, que talvez não tivesse, se ela não tocasse o ser interior, nada que nos forçasse a escolhê-la (Bataille, 1987, p. 20).

O erotismo é uma das formas de manifestação da sexualidade em seus aspectos mais íntimos – a satisfação do desejo dos corpos, que passa pela fusão e pela supressão do limite daquilo que é moralmente censurado. Através dele, corpos, sentimentos e desejos se unem para questionar onde um corpo começa e onde termina. Conforme as ideias de Bataille (1987), o erotismo é uma experiência profunda e transcendental, já que é o impulso que transgrede os limites do conhecido e do razoável, para nos conectar ao desconhecido e romper com os limites estabelecidos pela sociedade para a expressão da sexualidade. Nessa transgressão dos limites morais da sexualidade, surge a pornografia, marcando uma ruptura da visão romântica da sexualidade para torná-la carnal, que não é fincada apenas em uma relação amorosa, mas na satisfação do desejo.

Segundo Catalano (2022), a pornografia pode apresentar uma intenção social, isto é, a depender de seu contexto histórico, social e político, ela pode se manifestar artisticamente, transmitindo a essência da sociedade. Nos séculos XIX e XX, a pornografia surgiu com a ideia de tornar ilegal a produção que continha conteúdo sexual, notadamente porque as obras apresentavam a ideia de algo pejorativo dos atos sexuais. Porém, não se pode questionar o papel de ruptura da pornografia, que passa a ser utilizada para a excitação de seu público e ressignificar o ato sexual para além da sua romantização (Catalano, 2022).

A pornografia se relaciona com a obscenidade que explicita aquilo que é tido socialmente como imoral, negativo e errado, aquilo que é um *tabu*, mas que se trata apenas da explicitação de uma vergonha construída socialmente para colocar no subsolo aquilo que é tido como padrão errado de comportamento.

É dizer que o que torna algo obsceno é o fato de partes do corpo de um determinado indivíduo, tornar-se ponto de excitação para um outro indivíduo externo, por exemplo, se pensarmos em um corpo caracteristicamente feminino, perpassando anos após anos ou até mesmo pensarmos em culturas distintas, comparando povos pré-colombianos, em que os indígenas andavam sem suas vestes, não pensavam que era algo obsceno, foi o europeu que ao chegar no continente americano que mostrou para eles uma nova forma de pensar e de agir (Catalano, 2022, p. 48).

A obscenidade é construída pelo olhar do outro, que observa um corpo e coloca nele suas percepções sexuais e sociais. Por isso, ela interage com a sexualidade, trazendo também

para a pornografia a expressão desta como algo que seria proibido moralmente. A pornografia é um conceito amplo, ela não é apenas algo sexual. Ela se apresenta como um trabalho, como uma arte, e até mesmo como um movimento de expressão do próprio corpo. A construção da pornografia como algo errado parte do controle da sexualidade, como forma de dominação do sexo. Seu caráter obsceno é uma construção histórica e social, além de mercadológica.

As obras eróticas e pornográficas são transgressoras em sua essência por abalarem a estrutura social e cultural da forma como os indivíduos lidam com a sexualidade, mesmo com as diversas estratégias que a sociedade estabelece para manter a sua estrutura. Estas formas de arte e expressão do corpo, continuam incessantemente mudando a forma que as pessoas lidam com sua sexualidade, apesar da sociedade sempre buscar novas formas de repressão, estas formas transgressoras estão a cada dia abalando e reorganizando as normalidades sociais (Catalano, 2022, p. 103-104).

A pornografia vai contra o padrão moral de sexualidade que a sociedade construiu. É uma maneira distinta de abordar a sexualidade, que produz consequências sociais e exige estratégias para sua regulação. Nesse sentido, ela rompe os limites simbólicos do permitido e do proibido, do público e do privado. Ao manifestar o desejo, ela também traz à tona as tensões morais e políticas que o envolvem, colocando o que deveria permanecer escondido no centro da atenção. Mas essa mostra vai além de uma provocação estética: ela desafia as hierarquias que moldam o ato de olhar, revelando quem detém o poder de ver e ser visto, quem é representado e quem é reduzido a um mero objeto. Então, a pornografia atua como um espelho da cultura, refletindo tanto os padrões quanto as suas falhas.

Porém, a transgressão pornográfica não deve ser vista apenas como uma forma de libertação, mas também como um território de conflito. A pornografia, que desafia normas, também reproduz estereótipos de gênero, raça e classe que mantêm a desigualdade. O corpo da mulher, com frequência retratado através da perspectiva masculina, transforma-se em uma mercadoria tanto simbólica quanto material, reforçando estruturas de poder que legitimam a submissão e o domínio.

O movimento feminista tem argumentado que a pornografia seria uma forma de discurso de ódio em face das mulheres, devendo ser coibida. Tal discussão emerge notadamente no século XX, sendo nesse período bastante comum nos Estados Unidos a censura de obras literárias que possuem certo caráter obsceno, como as obras *O amante de Lady Chatterley*, *Ulisses* e obras de Balzac (Silva, 2013), utilizando-se como critério de censura o denominado teste *Hicklin*, importado do direito britânico, erigido da seguinte forma: “se a tendência do material acusado de obscenidade é corromper aqueles cujas mentes estão abertas

a tais influências imorais e em cujas mãos uma publicação deste tipo pode cair” (O'Brien, 1995, p. 431).

Tal critério buscava impedir a circulação de material obsceno para que o mesmo não chegasse a pessoas consideradas incapazes de analisá-los criticamente, no entanto, sua interpretação foi sendo cada vez mais estendida, tendo como um dos casos emblemáticos a decisão de *Roth v. United States*, no ano de 1957, em que se discutiu a proteção da Primeira Emenda para a produção e circulação de material obsceno.

Samuel Roth foi acusado de enviar materiais obscenos pelo correio, o que importava em violação à legislação que criminalizava a obscenidade. Dessa forma, em sua defesa questionava-se a constitucionalidade de tal dispositivo frente ao direito constitucional da liberdade de expressão. A Suprema Corte, em sua decisão, estabeleceu um teste legal para determinar se uma obra poderia ser considerada obscena e, portanto, não protegida pela Primeira Emenda.

O teste, conhecido como Teste de Obscenidade de Roth, estabelecia que uma obra poderia ser considerada obscena se, sob padrões contemporâneos, a obra apelasse ao interesse lascivo, se representasse de maneira ofensiva condutas sexuais definidas por lei estadual aplicável e se a obra não tivesse nenhum valor literário, artístico, político ou científico sério. Assim, a obra não estaria protegida pela Primeira Emenda e poderia ser censurada.

O teste em cada caso é o efeito do livro, imagem ou publicação considerada como um todo, não sobre uma classe específica, mas sobre todos aqueles a quem é provável que alcance. Em outras palavras, você determina seu impacto sobre a pessoa média em a comunidade. Os livros, imagens e circulares devem ser julgados como um todo, em todo o seu contexto, e você não deve considerar partes destacadas ou separadas para chegar a uma conclusão. Você julga as circulares, imagens e publicações que foram colocadas em evidência pelos padrões atuais da comunidade. Vocês podem se perguntar se isso ofende a consciência comum da comunidade pelos padrões atuais (Roth v. Estados Unidos, 1957)²⁶.

A passagem citada do caso Roth v. United States (1957) é uma decisão crucial no debate entre liberdade de expressão e obscenidade, estabelecendo os critérios pelos quais uma obra poderia ser considerada ofensiva ou não às normas morais de uma comunidade. O julgamento definiu que a obra deveria ser considerada obscena a partir de sua avaliação global, levando em

²⁶ Tradução nossa. No original: “The test in each case is the effect of the book, picture or publication considered as a whole not upon any particular class, but upon all those whom it is likely to reach. In other words, you determine its impact upon the average person in the community. The books, pictures and circulars must be judged as a whole, in their entire context, and you are not to consider detached or separate portions in reaching a conclusion. You judge the circulars, pictures and publications which have been put in evidence by present-day standards of the community. You may ask yourselves does it offend the common conscience of the community by present-day standards.”

conta o contexto e o efeito que poderia causar ao público em geral, e não com base em trechos isolados ou na reação de grupos específicos. Essa abordagem tentou, em teoria, harmonizar o direito à livre expressão com a proteção da moralidade pública, introduzindo a noção de um “padrão comunitário” como critério de aferição.

No entanto, essa decisão gerou um dilema interpretativo: ao submeter a análise da obscenidade à “consciência comum da comunidade”, o tribunal acabou por legitimar um modelo moral variável e frequentemente conservador, dependente das sensibilidades locais. O resultado foi uma jurisprudência inconsistente, onde os contornos da liberdade de expressão mudavam de acordo com os valores prevaletentes em cada contexto social. Dessa forma, o caso Roth fortaleceu uma fricção entre a proteção da moral pública e o princípio democrático da liberdade de expressão artística e intelectual.

Essa dúvida continuou a aparecer nos casos seguintes, especialmente em *Jacobellis v. Ohio* (1964), quando a Corte Suprema buscou aprimorar a definição de obscenidade, limitando-a à chamada pornografia “*hard core*”²⁷. Mesmo assim, os juízes não conseguiram estabelecer de forma clara o que era esse tipo de material — sendo célebre a frase do juiz Potter Stewart: “*I know it when I see it*” (“eu sei o que é quando vejo”). Essa falta de clareza evidencia a dificuldade intrínseca do direito em lidar com expressões que se relacionam ao desejo, ao erotismo e à sensibilidade estética, mostrando que a questão da obscenidade vai além do conteúdo sexual explícito, abrangendo também as maneiras de observar, avaliar e regular o corpo e o prazer no âmbito público.

Jacobellis era o gerente de um cinema e foi condenado com base na lei estadual de Ohio que considerava obscenidade a posse e exibição de um filme alegadamente obsceno — “*Les Amants*” (Os amantes). Quando o caso chegou à Suprema Corte, o julgamento não foi unânime, com quatro juízes votando a favor de *Jacobellis*, argumentando que o filme era uma expressão artística protegida pela Primeira Emenda. Em contrapartida, outros quatro magistrados concluíram que o filme era de fato obsceno e que não estaria protegido pela liberdade de expressão. O nono juiz, Potter Stewart, não se manifestou nem a favor da condenação nem da absolvição de *Jacobellis*. A declaração de Stewart se tornou um marco para casos subsequentes

²⁷ A expressão pornografia *hard core* é geralmente utilizada para designar produções pornográficas de caráter mais explícito, nas quais a representação dos atos sexuais é direta, detalhada e frequentemente marcada por uma lógica de intensificação do desempenho e da visualidade. Esse tipo de conteúdo costuma evidenciar práticas em que o corpo é explorado de maneira mais crua, enfatizando a penetração, a dominação e a performatividade sexual, o que levanta debates sobre seus efeitos simbólicos e sociais. A discussão crítica em torno do termo não se limita à descrição do material em si, mas inclui questionamentos sobre como essas representações podem reforçar dinâmicas de poder desiguais, moldar expectativas sobre sexualidade e influenciar a forma como os corpos — especialmente os femininos — são vistos, tratados e significados culturalmente.

sobre obscenidade, e a Suprema Corte começou a utilizar um critério mais permissivo para definir o que é obsceno.

A Suprema Corte traçou os seguintes limites para a obscenidade:

- (a) Uma obra não pode ser proscrita a menos que “totalmente não resgate a importância social” e, portanto, o material que trate do sexo de uma maneira que defenda ideias, ou que tenha valor literário, científico ou artístico ou qualquer outra forma de importância social, não pode ser considerado obsceno e negada a proteção constitucional
- (b) O estatuto constitucional de material alegadamente obsceno não depende de uma “ponderação” da sua importância social contra o seu apelo lascivo, pois uma obra não pode ser proscrita a menos que seja “totalmente” sem importância social.
- (c) Antes que o material possa ser proscrito como obsceno sob este teste, deve-se descobrir que ele vai substancialmente além dos limites habituais de franqueza na descrição ou representação.
- (d) Os “padrões comunitários contemporâneos” pelos quais a questão da obscenidade deve ser determinada não são aqueles específicos da comunidade local de onde surge o caso, mas os da Nação como um todo (Jacobellis v. Ohio, 1964)²⁸.

O caso Jacobellis v. Ohio também trouxe à tona questões sobre a censura e o papel do governo na regulação da arte. Criaram-se, portanto, critérios mais objetivos para a aplicação do critério de Roth, quais sejam: “1) apelar a “interesses lascivos” 2) de “modo patentemente ofensivo” e 3) carecer de qualquer “valor social” capaz de o “redimir” (Silva, 2013, p. 145-146). O julgamento foi um marco importante na definição do que constitui obscenidade nos Estados Unidos, tentando equilibrar a liberdade de expressão com o interesse público em regular o conteúdo sexualmente explícito. A Corte, nesse ponto, exigiu muito mais para classificar uma obra como obscena, deixando claro que apenas a presença de erotismo não era suficiente para proibir a obra. Para que o Estado conseguisse proibir determinada obra, seria preciso provar que ela não possuía nenhum valor social, artístico, literário ou científico, afastando, portanto, qualquer possibilidade de censura baseada apenas em conceitos morais ou religiosos.

A Corte também afastou a proposta de uma “balança moral” entre o valor social de uma obra e seu potencial apelo lascivo, sustentando que o juízo sobre a obscenidade deve ser absoluto — isto é, só pode ser excluído da proteção constitucional o material que não apresenta qualquer relevância social. Essa interpretação foi uma forma de conter o poder discricionário

²⁸ Tradução nossa. No original: “(a) A work cannot be proscribed unless it is “utterly without redeeming social importance,” and, hence, material that deals with sex in a manner that advocates ideas, or that has literary or scientific or artistic value or any other form of social importance, may not be held obscene and denied constitutional protection. (b) The constitutional status of allegedly obscene material does not turn on a “weighing” of its social importance against its prurient appeal, for a work may not be proscribed unless it is “utterly” without social importance. (c) Before material can be proscribed as obscene under this test, it must be found to go substantially beyond customary limits of candor in description or representation. (d) The “contemporary community standards” by which the issue of obscenity is to be determined are not those of the particular local community from which the case arises, but those of the Nation as a whole”.

dos tribunais locais, que até então usavam critérios morais inconsistentes e, em geral, conservadores. Ao mudar o critério para os “padrões comunitários”, a decisão visou prevenir que pequenas comunidades imponham restrições desproporcionais à circulação de ideias em todo o país.

Por fim, a decisão enfatizou que a avaliação da obscenidade deve considerar a obra como um todo, e não trechos isolados que possam chocar ou causar desconforto. Isso não significa que não se possa atribuir valor a obras que desafiem normas morais, desde que esse valor venha de sua relevância em contextos artísticos, filosóficos ou políticos. Assim, o caso *Jacobellis* estabeleceu um princípio essencial: a liberdade de expressão não deve ceder à sensibilidade da maioria, e o Estado só pode agir em caso de evidente abuso que transborde os limites da franqueza e prejudique o interesse público. Em suma, é uma mudança de interpretação que prioriza a proteção da pluralidade de discursos em vez de enfatizar o controle moral, afirmando que o desconforto não é motivo suficiente para silenciar alguém.

Desde o caso *Jacobellis v. Ohio*, a Suprema Corte dos Estados Unidos tem enfrentado vários outros casos relacionados à obscenidade e à liberdade de expressão. Em 1973, no caso *Miller v. California*, a Suprema Corte estabeleceu um novo padrão para determinar se algo é obsceno ou não. O caso envolveu Marvin Miller, um comerciante de materiais pornográficos, que foi processado por violar uma lei estadual da Califórnia que proibia a distribuição de material obsceno. Ao discutir se tal legislação era inconstitucional, foi criado o teste Miller, que se assenta em três critérios: se a obra, considerada como um todo, apela para o interesse lascivo, se a obra retrata de maneira ofensiva condutas sexuais especificadas por lei e se a obra, considerada como um todo, não possui valor literário, artístico, político ou científico sério.

Esses critérios foram estabelecidos para fornecer um padrão mais claro e objetivo para determinar a obscenidade, em comparação com o caso anterior *Jacobellis v. Ohio*, que não chegou a um consenso sobre a definição de obscenidade.

O discurso obsceno e, portanto, desprovido da proteção da Primeira Emenda, não deve ter valor literário, artístico, político ou científico sério. Deve também apelar ao interesse lascivo na opinião de uma pessoa comum, de acordo com os padrões comunitários, e deve descrever a conduta sexual ou as funções excretórias de uma forma ofensiva (*Miller v. California* 1973)²⁹.

²⁹ Tradução nossa. No original: “Speech that is obscene and thus lacking First Amendment protection must be without serious literary, artistic, political, or scientific value. It also must appeal to the prurient interest in the view of an average person according to community standards, and it must describe sexual conduct or excretory functions in an offensive way”.

No caso *Miller v. California*, a Suprema Corte dos Estados Unidos redefiniu o critério de interesse lascivo, nos seguintes termos: “o material que mostra ou descreve de um modo patentemente ofensivo conduta sexual tal como definida em lei estadual”, e mais, o material deveria “carecer de valor literário, artístico, político ou científico” (Silva, 2013, p. 146). No entanto, a decisão também estabeleceu que o teste Miller deveria ser aplicado de forma restrita e que qualquer restrição à liberdade de expressão deveria ser justificada por um interesse público legítimo. Além disso, a Suprema Corte enfatizou que a definição de obscenidade pode variar de acordo com as normas e valores da comunidade em questão.

O caso *Miller v. California* teve um impacto significativo na definição da obscenidade e na proteção da liberdade de expressão nos Estados Unidos. Estabeleceu um padrão mais claro para determinar o que é considerado obsceno e reforçou a importância de proteger a liberdade de expressão como um direito fundamental. No entanto, também gerou debates contínuos sobre os limites da liberdade de expressão e a aplicação do teste Miller em diferentes contextos. Chegou-se a um critério de proteção da liberdade de expressão em que o material de caráter sexual se tornou mais permissivo, já que para sua proibição deveria conter uma conduta sexual ofensiva e sem valor literário, artístico, político ou científico.

Diante de tal cenário, surge um movimento de defesa da regulação estatal para a censura da pornografia enquanto discurso de ódio, notadamente na argumentação de autoras feministas como Robin Morgan (1980), Andrea Dworkin (1981), Catherine MacKinnon (1993) e Diana Russell (1998), todas antipornografia, que sustentam um argumento de que ela seria uma forma de discurso opressivo, obsceno e violento. Tais autoras fazem parte do grupo que, na década de 1980, começou a luta antipornografia nos Estados Unidos, utilizando-se de campanhas com imagens de violência social nos meios de comunicação. Elas terão seus argumentos desenvolvidos no próximo tópico, neste momento, restringir-se-á a apresentar a ideia que as mesmas têm da pornografia, para depois demonstrar como isso impacta no discurso de ódio.

Andrea Dworkin (1981) busca na etimologia da palavra pornografia o entendimento de que a pornografia se utilizaria de corpos femininos para objetifica-los ao masculino, levando-os à dominação. Para ela, a pornografia era uma forma de violência sexual e opressão contra as mulheres. Dentro da abordagem do feminismo radical, Andrea Dworkin (1981) descreve a pornografia como uma manifestação da subordinação e objetificação das mulheres no contexto de uma sociedade patriarcal. De acordo com ela, a pornografia apresenta as mulheres como meros objetos sexuais, o que as desumaniza e perpetua estereótipos de gênero prejudiciais. Assim, a pornografia não seria meramente uma forma de lazer, mas sim um setor que se beneficia da exploração e da violência sexual contra as mulheres (Dworkin, 1981).

A feminista defende que a pornografia não é coberta pela liberdade de expressão, uma vez que promove a cultura do estupro e legitima a violência sexual, partindo da visão de que as mulheres existem para o prazer e a satisfação dos homens. A pornografia poderia ser vista como uma manifestação de violência simbólica que diminui as disparidades entre os gêneros. Andrea Dworkin (1981) também apontava que a indústria pornográfica explora mulheres em situações de vulnerabilidade, frequentemente ligadas a contextos de coerção, tráfico sexual e abuso. Ela sustentava que, para muitas mulheres na indústria da pornografia, essa não era uma escolha livre e consensual, mas sim uma forma de exploração e violência. A proposta da autora inclui o combate à pornografia através da criminalização da produção e distribuição de material pornográfico que envolva violência ou coerção, bem como a criação de leis destinadas a proteger as mulheres da exploração e da violência dentro da indústria pornográfica, além de campanhas educativas e de conscientização sobre os efeitos nocivos da pornografia, visando uma transformação cultural no que diz respeito à objetificação e à violência contra as mulheres.

É fundamental reconhecer que a compreensão da pornografia é complexa e diversa, com muitas perspectivas e abordagens tanto no feminismo quanto no debate público em geral. Várias feministas têm opiniões diferentes sobre a pornografia, e o debate continua a se desenvolver à medida que novas perspectivas e vivências são incorporadas à conversa.

Por exemplo, Robin Morgan (1980) criou a frase que se tornou um dos símbolos do movimento anti-pornografia: “Pornography is the theory, and rape the practice” (Morgan, 1980, p. 139). A proposta da autora é que a representação explícita do corpo feminino alimenta a violência contra as mulheres, portanto, a pornografia deve ser banida. De acordo com Morgan (1980), a pornografia é uma manifestação da objetificação e dominação feminina dentro do contexto patriarcal. Ela sustenta que a pornografia apresenta as mulheres como simples objetos sexuais, mantendo estereótipos de gênero nocivos e reforçando a disparidade de poder entre os sexos. De acordo com Morgan (1980), a pornografia não se trata de uma forma de arte ou expressão sexual, mas sim de uma indústria que explora e lucra com a violência sexual contra as mulheres.

Uma das grandes inquietações de Morgan (1980) acerca da pornografia é o que ela provoca na cultura e nas relações entre as pessoas. Segundo a autora, a pornografia alimenta a cultura do estupro, apresentando uma perspectiva distorcida e nociva sobre as relações sexuais e o consentimento, uma vez que, para muitas mulheres, a pornografia não é uma escolha livre e consensual, mas sim uma forma de exploração e violência. Para enfrentar a pornografia, Morgan (1980) sugere ações como aumentar a conscientização pública sobre os efeitos negativos da pornografia, criar leis que protejam as mulheres da exploração e da violência na

indústria pornográfica, e apoiar alternativas à pornografia que incentivem uma sexualidade saudável e consensual.

Outras feministas radicais, como Diana Russell (1998), têm uma visão semelhante à de Morgan e argumentam que a pornografia é uma forma de discriminação e violência contra as mulheres, defendendo a implementação de leis que criminalizem a pornografia que envolve violência ou coerção. Diana Russell (1998) analisa a relação entre pornografia, misoginia e estupro, defendendo como os relacionamentos podem ser perigosos para as mulheres. A autora analisa a pornografia em diversos contextos, concluindo que o ódio às mulheres é predominante na pornografia, e que a mesma é causa direta dos estupros, apresentando estatísticas para a comprovação de sua hipótese. Na obra *"Dangerous Relationships: Pornography, Misogyny, and Rape"*, publicada em 1998, a autora faz uma análise do impacto da pornografia na sociedade e na violência sexual contra as mulheres. Seu objetivo é demonstrar como a indústria pornográfica não é apenas uma forma de entretenimento, mas também uma expressão da opressão e objetificação das mulheres.

Para Russell (1998), a pornografia retrata as mulheres como objetos sexuais, o que reforça a desigualdade de gênero e a cultura do estupro, bem como para a criação de uma mentalidade que desumaniza as mulheres e justifica a agressão sexual. Isso se dá com a análise da conexão entre a pornografia e a violência sexual na vida real. A autora parte de casos de estupro e agressão sexual em que os agressores foram influenciados pela pornografia, para criticar a posição de que a pornografia é inofensiva ou uma forma legítima de expressão sexual. Para ela, a pornografia tem efeitos negativos na cultura, nas relações interpessoais e na violência sexual contra as mulheres (Russell, 1998).

Andrea Dworkin e Catherine MacKinnon (1988) também apresentam os argumentos para a proibição da pornografia com base na ideia de que a mesma é a fundamental na manutenção da desigualdade de gênero, perpetuando a ideia de que as mulheres são submissas aos homens (Tito; Ferreira, 2020). MacKinnon (1993) defende, por exemplo, que a pornografia é um ferimento ao feminino, porque proclama o status de subordinação das mulheres, por isso, constitui uma forma de tratamento desigual, e deve ser rechaçada pelo Estado. Até porque, na visão da autora, a pornografia priva as mulheres do poder de falar³⁰. Além disso, a pornografia teria a capacidade de recontextualizar o ato de fala, o dizer “não” é considerado e interpretado como um dizer “sim”, abrindo permissivos para o abuso sexual e o estupro.

³⁰ Austin (1990) entende que esse poder da fala é sua força ilocucionária, por isso, feministas como MacKinnon defendem que o discurso de ódio é um ato ilocucionário, o que Butler (2021) tenta desconstruir.

MacKinnon (1993) foi a defensora da criação de uma lei antipornografia na cidade de Indianápolis, definindo a pornografia como “a subordinação sexualmente explícita da mulher, de forma realista e sugestiva, quer por meio de imagens, quer de palavras” (Dworkin, 2006, p. 349). Segundo ela, a pornografia causa além de violência física, uma subordinação generalizada das mulheres, gerando desigualdade. Para a autora,

A pornografia institucionaliza a sexualidade da supremacia masculina, fundindo a erotização do domínio e da submissão com as figuras sociais do homem e da mulher [...]. Os homens tratam as mulheres segundo a imagem que têm delas. É a pornografia que constrói essa imagem. O poder dos homens sobre as mulheres faz com que as mulheres só possam ser aquilo que os homens veem que elas podem ser (Mackinnon, 1992 *apud* Dworkin, 2006, p. 353).

MacKinnon (1993) afirma que a pornografia não é meramente uma forma de entretenimento, mas sim uma forma de discriminação e violência contra as mulheres. Ela argumenta que a pornografia não é uma forma de arte ou de expressão sexual, mas sim uma forma de opressão que fere os direitos das mulheres. MacKinnon (1993) também aborda a ligação entre pornografia e liberdade de expressão. A autora argumenta que a pornografia não deve ser considerada uma forma legítima de discurso protegido, pois gera um ambiente hostil e nocivo para as mulheres. MacKinnon sugere um enquadramento legal que possibilite às mulheres processar os produtores de pornografia por quaisquer danos que tenham causado, alegando que a pornografia é uma prática de discriminação sexual.

Quando se discute a pornografia, as questões que emergem são sempre entrelaçadas com temas como sexualidade, poder, consentimento e liberdade de expressão. É imprescindível encontrar uma baliza que não comprometa a liberdade individual em nome da proteção dos direitos das mulheres. Em meio a esse contexto, uma nova vertente está emergindo tanto dentro da teoria feminista quanto em movimentos sociais e políticos, que analisa a sexualidade em relação à diversidade de identidades na sociedade, contrapondo-a à heteronormatividade e, ao mesmo tempo, alertando sobre os riscos associados à censura de ideias. É uma contribuição oriunda da teoria queer. Tem-se o objetivo de compreender o poder discursivo da pornografia, problematizando a função que lhe foi atribuída ao longo da história, com o intuito de alcançar um projeto feminista que promova a transformação.

Dentro desta perspectiva, Butler (2021) questiona o poder do discurso de ódio para violar os corpos femininos, com a ideia da pornografia, trazendo a filosofia da linguagem como sustentáculo da ideia de que o discurso de ódio pode ser combatido com uma solução linguística, diferente da censura. A ideia central dessa perspectiva do feminismo para a proibição do discurso de ódio é lançar mão da filosofia da linguagem para questionar a causa e

o efeito dos discursos discriminatórios, utilizando-se da performatividade linguística, entende-se o discurso através da ação que o discurso performatiza, isto é, o feminismo radical entende que “o discurso de ódio não apenas comunica uma ideia ou um conjunto de ideias ofensivas, mas também coloca em ação a própria mensagem que ele comunica: a comunicação é, em si mesma, uma forma de conduta” (Butler, 2021, p. 124).

Porém, Butler (2021) considera que a proposta antipornografia não compreende que um enunciado do discurso pode ter um sentido não intencional ou não intencionado. Nem sempre as intenções do falante são materializadas adequadamente em enunciados, e muitos enunciados também não se materializam em feitos. É possível não dizer o que se quer dizer, não fazer o que se diz, não fazer o que se pretendia. Por isso, ao contrário de se proibir um discurso simplesmente por sua capacidade de ação, é preciso exibi-lo linguisticamente, o que não anulará seus significados degradantes, mas os reproduzirá em um espaço público, sendo o mesmo passível de ressignificação (Butler, 2021, p. 169).

Se admitirmos que o discurso de ódio é ilocucionário, nós aceitamos igualmente que as palavras causam danos imediata e automaticamente, que a cartografia social do poder é a sua e que não somos obrigados a precisar os efeitos concretos que o discurso de ódio produz. O dizer não é ele próprio o fazer, mas pode levar ao fazer um dano, e é isso que deve ser combatido. Manter a distância entre o dizer e o fazer, por mais difícil que isso seja, significa que sempre haverá algo a dizer sobre como e por que o discurso causa o dano que ele causa (Butler, 2021, p. 171).

De acordo com Butler (2021), ao contrário do feminismo radical, a pornografia não é vista como algo que oprime por natureza, mas sim como uma forma de expressão sexual que pode ser usada e reinventada de várias maneiras. Conforme Butler (2021), o problema não é a pornografia, mas sim as dinâmicas de poder e desigualdade que permeiam sua produção e consumo.

Dessa forma, a objetificação feminina não seria uma característica essencial da pornografia, mas sim uma construção social passível de contestação e subversão. Para certas pessoas, especialmente aquelas que consomem e produzem pornografia de maneira consensual, autônoma e sem restrições, essa prática pode ser uma forma de expressão sexual que empodera e liberta (Butler, 2021).

A pornografia pode ser considerada problemática em determinados contextos, especialmente quando há violência, coerção ou exploração. Segundo Butler (2021), é necessário criar leis que protejam as pessoas que trabalham na indústria pornográfica, assegurando que elas possam dar seu consentimento e que sua segurança e bem-estar sejam

garantidos. É fundamental levar em conta as variadas experiências e pontos de vista das pessoas que participam da pornografia, considerando sua autonomia e capacidade de decisão.

O próximo tópico se destina a investigar como o feminismo critica a pornografia sob a ótica do discurso de ódio, a fim de entender os diversos caminhos de resistência e interpretação que surgem desse debate. O objetivo é investigar de que maneira o discurso feminista se posiciona na tensão entre liberdade de expressão e proteção da dignidade das mulheres, destacando as diversas correntes teóricas e políticas que influenciam essa discussão. Essa análise será utilizada para abordar, no último capítulo, a questão da conciliação entre a defesa da igualdade de gênero, a autonomia das mulheres e a pornografia como expressão dentro de um contexto democrático.

3.3 Discurso de ódio e pornografia: o enfrentamento pelo feminismo

No livro *Problemas de Gênero*, Judith Butler (2003) elabora a ideia de performatividade de gênero a partir da crítica de Foucault à essência do sujeito. Assim como, para Foucault, o sujeito emerge como um resultado do discurso, para Butler (2003), o gênero surge da repetição ritualizada de atos verbais e corporais que criam a ilusão de uma identidade constante. O “homem” e a “mulher” não preexistem às normas que os produzem: são efeitos performativos da linguagem, reiterados e fortalecidos na rotina.

A pornografia, nesse sentido, exemplifica a performatividade de maneira exemplar: ela reitera papéis, encena gestos, estiliza corpos e reproduz a matriz heteronormativa. No entanto, essa repetição também cria oportunidades para a subversão. Quando a norma é repetida de maneira distinta — quando a ação é imitada de forma caricata, deformada ou deslocada — o discurso se torna volátil, expondo sua artificialidade. A performatividade carrega, portanto, a possibilidade de desestabilizar o próprio poder que a configura.

É essa potencial reapropriação do discurso que nos possibilita refletir sobre a questão da censura. Quando a linguagem possui um poder de ação, silenciar a fala não é o mesmo que eliminar esse poder; é apenas transferi-lo para outros âmbitos. Por isso, o objetivo deste trabalho não é silenciar a fala ofensiva, mas estabelecer novos sistemas de expressão que possam gerar significados alternativos e que desafiem a hegemonia. Uma política da fala que, como sugere Butler (2021), se distancia tanto da censura moral quanto da permissividade total: o que deve ser considerado é a capacidade de reconfigurar os efeitos do discurso.

Analisar o enfrentamento do discurso de ódio pelo viés da pornografia possibilita uma discussão que permeia os dois pontos centrais desta tese – a performatividade do discurso, por

meio da discussão da teoria dos atos de fala, e o *chilling effect*, para a dissuasão do discurso. A ideia é compreender, de um lado, os argumentos para a qualificação da pornografia como um discurso de ódio, que deve ser proibido, e do outro os argumentos para a compreensão da pornografia como uma forma de expressão sexual que pode ser consensual e empoderadora, a partir de uma produção autônoma e livre. Para atingir tal objetivo, elegeu-se duas autoras que são centrais para a discussão – Catherine MacKinnon e Judith Butler. Tal escolha se justifica pelo fato delas utilizarem a teoria dos atos de fala para enfrentar a temática do discurso de ódio, como propõe esta tese.

Catharine MacKinnon é uma jurista e acadêmica norte-americana com ampla atuação na defesa dos direitos das mulheres, sendo um dos principais nomes da teoria feminista. Sua contribuição principal reflete no campo da discriminação de gênero, violência contra as mulheres, assédio sexual e exploração sexual. Em suas diversas obras, ela enfrenta tais temas, e aborda, também, a questão da pornografia.

No ano de 1979, Catharine MacKinnon publicou a obra “*Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*” cuja ideia principal é discutir sobre o assédio sexual no trabalho. A conclusão de MacKinnon (1979) é de que o assédio sexual é uma das faces da discriminação de gênero. Inaugurando as obras sobre o feminismo e a pornografia, em 1987 foi lançada a obra “*Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*”, na qual MacKinnon apresenta suas ideias demonstrando como a pornografia, a violência contra as mulheres e a desigualdade de gênero se interrelacionam. É, no entanto, na obra “*Only Words*”, de 1993, que MacKinnon traz a questão da linguagem para a compreensão da pornografia como uma forma de discurso de ódio, já que é ela, a linguagem, que conduz a formação social acerca das temáticas gênero, sexualidade e violência. Sendo assim, as palavras teriam a capacidade de oprimir e libertar, sendo uma ferramenta importante na luta em busca da igualdade de gênero.

O pensamento de MacKinnon (1993) na defesa dos direitos das mulheres se estrutura em dois pontos principais, que permeiam suas diversas produções. Primeiro, existe a ideia da subordinação sexual, isto é, as mulheres se apresentam na sociedade de forma subordinada, em virtude da dominação sexual. Assim, acaba havendo opressão das mulheres em diferentes contextos, como o trabalho, a família e a cultura.

O segundo ponto, é que MacKinnon (1993) defende que a pornografia é uma forma de discriminação e violência contra as mulheres, já que a representação sexualizada e objetificada trazida pela pornografia seria a responsável por perpetuar a desigualdade de gênero, influenciando, ainda, na violência sexual. Esse segundo ponto se desdobra em algumas questões

fundamentais, que serão apresentadas a seguir. Trazer os argumentos de MacKinnon para a proibição da pornografia é fundamental para a compreensão da repressão ao discurso de ódio.

O primeiro argumento de MacKinnon (1993) é que a pornografia é uma forma de violência contra as mulheres. Uma violência simbólica e física. Como já dito, a pornografia consagraria a representação feminina de forma sexualizada e objetificada, o que, no entendimento da autora, aumenta e perpetua a desigualdade de gênero.

Empiricamente, toda a pornografia é feita sob condições de desigualdade com base no sexo, esmagadoramente por mulheres pobres, desesperadas, sem-teto e cafetinas que foram abusadas sexualmente quando crianças. Os lucros da indústria exploram e são um incentivo para manter estas condições. Estas condições restringem a escolha em vez de oferecerem liberdades. Eles fazem o que é preciso para obrigar as mulheres a fazerem o que existe e até mesmo na pornografia que não mostra violência aberta (MacKinnon, 1993, p. 20)³¹.

Por esse entendimento, a pornografia expressa a violência e influencia na desigualdade de gênero, apresenta-se como um abuso, que deve ser compreendido mais em termos ativos do que passivos, como construtivo e performativo, e não apenas como meramente referencial ou conotativo, na perspectiva da autora. A crítica formulada por MacKinnon (1993) parte de uma ruptura com a ideia liberal de que a pornografia seria apenas uma forma de expressão individual. Para a autora, o conteúdo pornográfico não descreve a desigualdade — ele a produz e reforça. Nesse sentido, a pornografia não é apenas um reflexo da violência de gênero, mas um ato performativo que contribui para a manutenção de estruturas patriarcais. Ela não se limita a retratar o corpo feminino de modo degradante; ela o reinscreve num regime simbólico em que o prazer está vinculado à dominação e à subjugação da mulher. Ao erotizar a desigualdade, a pornografia naturaliza o poder masculino e transforma o corpo feminino em um território de exploração — material e simbólica.

MacKinnon (1993) aponta que a pornografia não é apenas um produto, mas sim uma instituição social, um instrumento de poder que converte a violência em entretenimento e o abuso em uma fantasia legitimada. Essa mudança na aparência da dominação gera uma imaginação compartilhada, onde o desejo masculino é visto como padrão e o consentimento feminino é considerado garantido. A pornografia, sob essa perspectiva, funciona como uma educação para a submissão, instruindo a sociedade a perceber o prazer sob a ótica da hierarquia.

³¹ Tradução nossa. No original: “Empirically, all pornography is made under conditions of inequality based on sex, overwhelmingly by poor, desperate, homeless, pimped women who were sexually abused as children. The industry’s profits exploit, and are an incentive to maintain, these conditions. These conditions constrain choice rather than offering freedom. They are what it takes to make women do what is in even the pornography that shows no overt violence”.

Por isso, a autora defende que a pornografia deve ser entendida como um discurso de ódio — não só pelo fato de ofender, mas também por causar efeitos reais de exclusão, influenciando a maneira como as mulheres são percebidas e tratadas.

A autora também destaca a vertente econômica e estrutural da violência pornográfica. A presença de mulheres na indústria pornográfica, longe de ser uma opção voluntária, se dá em meio a um cenário de precariedade social, pobreza, abuso e ausência de outras opções. Dessa maneira, a pornografia mantém um ciclo de exploração que liga o corpo feminino à lógica capitalista de transformação em mercadoria: o corpo é um produto, a dor é um espetáculo e o desejo, uma mercadoria. Neste sentido, o poder que alimenta a pornografia não é só um poder sexual, mas um poder econômico — um poder que captura e replica desigualdades sociais em nome da liberdade individual.

A crítica de MacKinnon (1993) inverte os termos do debate: ao invés de ver a pornografia como uma questão de liberdade de expressão, propõe analisá-la como uma questão de liberdade de existência. A liberdade de uns — aqueles que produzem, consomem e lucram — se baseia na falta de liberdade de outros — as mulheres que são objetificadas e têm suas vozes silenciadas. Portanto, a questão não reside apenas no que a pornografia exhibe, mas também no que ela silencia: outras maneiras de prazer, desejo e representação feminina que não estejam atreladas ao olhar masculino. Essa mudança de perspectiva coloca a discussão sobre pornografia em um terreno ético e político, onde se chocam duas visões de liberdade — a que é expressa e a que permanece silenciada.

O segundo argumento da autora é de que a pornografia traz consigo a naturalização da subordinação das mulheres. Isso porque ela reforça os estereótipos de gênero e promove a ideia de que as mulheres existem para satisfazer sexualmente os homens.

O que a pornografia faz, faz no mundo real, não apenas na mente. Como questão inicial, deve-se observar que é a indústria pornográfica, e não as ideias contidas nos materiais, que força, ameaça, chantageia, pressiona, engana e induz as mulheres a fazerem sexo por fotos. Na pornografia, as mulheres são estupradas coletivamente para que possam ser filmadas (MacKinnon, 1993, p. 15)³².

A pornografia expressa para além de uma ideia, ela se manifesta em uma ação, que reflete na subordinação feminina e na discriminação social, aquilo que se diz se transforma naquilo que se faz. Essa é a premissa do conceito de pornografia de MacKinnon (1993, p. 22):

³² Tradução nossa. No original: “What pornography does, it does in the real world, not only in the mind. As an initial matter, it should be observed that it is the pornography industry, not the ideas in the materials, that forces, threatens, blackmails, pressures, tricks, and cajoles women into sex for pictures. In pornography, women are gang raped so they can be filmed”.

“materiais gráficos sexualmente explícitos que subordinam as mulheres através de imagens ou palavras”. Para MacKinnon (1993), esta definição de pornografia tem um elemento fundamental – o dano, e é isso que introduz o tema na categoria de discurso de ódio, pois define a pornografia dentro da perspectiva daquilo que ela faz – subordinação e discriminação sexual.

O terceiro argumento de MacKinnon (1993) é o fato de a pornografia manifestar-se como uma forma de exploração e coerção, já que muitas mulheres na indústria pornográfica são exploradas economicamente e psicologicamente, sendo até mesmo coagidas, participando das produções contra a própria vontade. Para a autora, o dizer não na pornografia é interpretado como um dizer sim.

Quando alguma delas tenta contar o que aconteceu, dizem-lhe que não aconteceu, ela imaginou, ela queria. Seu não significava sim. As fotos provam isso. Veja, ela sorri. Além disso, por que fixar-se nas imagens, no pequeno artefato, no máximo um sintoma? Mesmo que algo de errado tenha sido feito com você, quão metafisicamente obtuso você pode ser? As imagens em si não fazem nada (MacKinnon, 1993, p. 5)³³.

MacKinnon (1993) considera que proteger a pornografia significa “proteger o abuso sexual como discurso, ao mesmo tempo que tanto a pornografia como sua proteção privaram as mulheres do discurso, especialmente do discurso contra o abuso sexual” (MacKinnon, 1993, p. 9). Há ainda a crítica feita pela autora de que a pornografia nos Estados Unidos seria protegida pelo Estado, colocando-a no contexto do silêncio das mulheres: “a pornografia se enquadra presumivelmente na categoria legal de “discurso” por ser traduzida em termos de conteúdo, mensagem, emoção: o que diz, seu ponto de vista, suas ideias” (MacKinnon, 1993, p. 10). Assim, estando na categoria de discurso, a pornografia está protegida pela Primeira Emenda, no que concerne à liberdade de expressão, e isso, para a autora, faz com que haja a perpetuação da exploração das mulheres, o que implica na desigualdade de gênero.

Que a Primeira Emenda protege este processo de intercâmbio – pensamento para pensamento, sentimento para sentimento – não há dúvidas. Dentro dos limites desta abordagem, dizer que a pornografia é um ato contra as mulheres é visto como metafórico ou mágico, retórico ou irreal, uma hipérbole literária ou um dispositivo de propaganda. Partindo do pressuposto de que as palavras têm apenas uma relação referencial com a realidade, a pornografia é defendida como apenas palavras – mesmo quando se trata de imagens para as quais as mulheres tiveram de ser diretamente utilizadas, mesmo quando o meio escrito são os corpos das mulheres, mesmo quando

³³ Tradução nossa. No original: “When anyone of them tries to tell what happened, she is told it did not happen, she imagined it, she wanted it. Her no meant yes. The pictures prove it. See, she smiles. Besides, why fixate on the pictures, the little artifact, at most a symptom? Even if something wrong was done to you, how metaphysically obtuse can you be? The pictures themselves do nothing”.

uma mulher é destruída para dizê-lo ou mostrá-lo ou porque foi dito ou mostrado (MacKinnon, 1993, p. 11-12)³⁴.

A crítica de MacKinnon (1993) à interpretação tradicional da Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos evidencia uma tensão central entre a linguagem e o poder. A autora denuncia que, ao tratar a pornografia como mera manifestação simbólica, o sistema jurídico ignora seus efeitos materiais e sociais concretos. Para o direito liberal, palavras e imagens seriam expressões inofensivas de pensamento, desvinculadas de ações reais; no entanto, MacKinnon (1993) sustenta que a pornografia não é apenas discurso, mas ato performativo, pois molda comportamentos, subjetividades e relações sociais. Assim, a neutralidade aparente da liberdade de expressão torna-se um mecanismo de legitimação da desigualdade, pois protege o direito de oprimir sob o disfarce da livre manifestação.

No seu argumento, MacKinnon (1993) destaca o paradoxo em relação à proteção legal do discurso pornográfico: enquanto o direito garante a liberdade de expressão para quem produz e consome pornografia, ele silencia as mulheres que são exploradas, violentadas e retratadas como objetos. Ao considerar a pornografia apenas como “fala”, o sistema desconsidera o fato de que os corpos das mulheres são o meio pelo qual essa fala se realiza. As representações visuais e escritas da pornografia não são metáforas; elas são atos que demandam a presença física e emocional de mulheres envolvidas em dinâmicas de poder. Assim, a autora evidencia a contradição da perspectiva liberal, que se diz defensora do indivíduo, mas que, na prática, assegura a supremacia de um discurso masculino em relação ao corpo feminino.

De acordo com MacKinnon (1993), a defesa incondicional da liberdade de expressão perpetua a hierarquia de gênero que o feminismo se esforça para derrubar. Quando a pornografia é respaldada legalmente como “expressão”, ela se transforma em um espaço onde a violência e a desigualdade são normalizadas, disfarçando o sofrimento genuíno sob a aparência da liberdade de comunicação. O direito, por não admitir a natureza material e coercitiva da linguagem pornográfica, mantém as mulheres afastadas do campo da fala legítima. Dessa maneira, a autora sugere uma reflexão sobre o conceito de liberdade: não é suficiente garantir o direito de se expressar, é fundamental questionar quem está falando, em nome de quem e quais são as consequências. De fato, a liberdade de expressão só poderá existir

³⁴ Tradução nossa. No original: “That the First Amendment protects this process of interchange - thought to thought, feeling to feeling-there is no doubt. Within the confines of this approach, to say that pornography is an act against women is seen as metaphorical or magical, rhetorical or unreal, a literary hyperbole or propaganda device. On the assumption that words have only a referential relation to reality, pornography is defended as only words-even when it is pictures women had to be directly used to make, even when the means of writing are women's bodies, even when a woman is destroyed in order to say it or show it or because it was said or shown.

plenamente em um espaço de igualdade simbólica e material — o que é inviável enquanto a pornografia for considerada apenas uma representação e não uma forma de violência institucionalizada.

A pornografia vista, como “apenas palavras”, seria uma forma de coerção e exploração. Isso violaria os direitos das mulheres. Por isso, a proposta de MacKinnon (1993) é interpretar a pornografia dentro de uma teoria dos atos de fala, em que as palavras são tratadas como os atos que constituem.

A pornografia não expressa ou interpreta simplesmente experiências; ela as substitui. Além de trazer uma mensagem da realidade, representa a realidade; é existir existencialmente. Isso não significa que não haja nenhuma variação da experiência — longe disso. Para fazer pornografia visual e cumprir com seus imperativos, o mundo notadamente as mulheres, deve fazer o que os pornógrafos querem “dizer” (MacKinnon, 1993, p. 25)³⁵.

A pornografia é entendida como a ideia que provoca o dano que expressa. Isso porque, assim como a linguagem molda a realidade social, a realidade social da linguagem pode determinar o que ela transmite, significa e faz. De acordo com Bercht (2022, p. 4), MacKinnon não nega o caráter discursivo da pornografia, o que a autora faz é recusar que a pornografia apenas expressa ideias. O ponto central da pornografia não é as ideias que ela expressa, mas a performance e a construção que as tornam própria, ou seja, a agressão e a discriminação. Partindo da premissa de que a pornografia causa a discriminação sexual, e produz como efeitos o silenciamento e a subordinação das mulheres, MacKinnon defende que a pornografia deve ser proibida pelo Estado. Tal ideia parte da constatação da existência de atos de fala que constituem práticas, ou seja, que performam ações. Busca-se caracterizar a pornografia como um discurso que opera ações.

Dizer “mate” para um cão de ataque treinado são apenas palavras. No entanto, não é visto como expressando o ponto de vista “Eu quero você morto” - o que geralmente expressa, de fato. É visto como a realização de um ato equivalente à destruição de alguém, como dizer “preparar, apontar, atirar” a um pelotão de fuzilamento. (MacKinnon, 1993, p. 12)³⁶.

³⁵ Tradução nossa. No original: “Pornography does not simply express or interpret experience; it substitutes for it. Beyond bringing a message from reality, it stands in for reality; it is existentially being there. This does not mean that there is no spin on the experience—far from it. To make visual pornography, and to live up to its imperatives, the world, namely women, must do what the pornographers want to “say”.

³⁶ Tradução nossa. No original: “Saying “kill” to a trained attack dog is only words. Yet it is not seen as expressing the viewpoint “I want you dead”—which it usually does, in fact, express. It is seen as performing an act tantamount to someone’s destruction, like saying “ready, aim, fire” to a firing squad”.

A teoria dos atos de fala será trabalhada no próximo capítulo. Nesse momento, o que se pretende demonstrar é que, no pensamento de MacKinnon, a pornografia é um discurso que produz a discriminação sexual e o silenciamento das mulheres. E isso revela sua força tanto ilocucionária quanto perlocucionária. Porém, MacKinnon busca evidenciar a força ilocucionária da pornografia para sua regulamentação.

Tais dizeres, tais atos de fala, são atos de discriminação em si mesmos. Poderíamos dizer, portanto, que tais atos apresentam uma característica nítida dos atos ilocucionários, eles constituem uma ação, nestes casos, de discriminação. Ao se colocar tais placas em determinado local estaria se constituindo um ato de segregação. Para MacKinnon, a pornografia atua de forma similar. Isto é, ela não vincula ideias de subordinação ou expressa pensamentos machistas, ela é um ato de discriminação. Para a autora, portanto, não haveria sentido em realizar uma distinção entre ‘fantasia’ e ‘realidade’ ou entre ‘representação’ e ‘realidade’ no que tange ao desenvolvimento das tramas pornô. A pornografia não é apenas representação, pois ela é constituída através de atos ilocucionários (Bercht, 2022, p. 7).

Dessa maneira, segundo a autora, a pornografia gera discriminação, o que a torna um ato ilocucionário, pois contém em si uma ação realizada pelo ato. A ação é um ato. Dizer é agir, é discriminar, é subordinar. Por essa razão, a pornografia deve ser vedada. Dessa maneira, o ponto de vista de MacKinnon (1993) ganha uma função normativa e de transformação: se a pornografia é, por si só, um ato de fala discriminatório, não adianta apenas interpretá-la, é necessário interrompê-la. A autora transfere a discussão da esfera moral ou estética para o jurídico e político, argumentando que a linguagem é capaz de criar realidades opressivas e, por isso, deve ser passível de responsabilização. Nesse ponto, sua intenção não é proibir o sexo ou o erotismo, mas evitar que a linguagem seja um meio de opressão. O ato pornográfico, ao encenar a disparidade entre os gêneros, estabelece e valida hierarquias, reiterando o poder dos homens e o silêncio das mulheres. Dessa forma, ao argumentar a favor da proibição da pornografia, MacKinnon (1993) não está sugerindo a negação do prazer, mas a reconfiguração de um espaço simbólico onde a expressão sexual não se baseie na violência, subordinação ou objetificação, mas sim na possibilidade de relações igualitárias e humanas.

O quarto argumento da autora é de que a pornografia impacta negativamente na sociedade e nas relações de poder, reforçando as desigualdades entre homens e mulheres, além de contribuir para o aumento da violência de gênero.

Quanto mais pornografia houver, mais ela define os padrões da comunidade de fato, em conformidade com o que é aceitável para o que está excitando, mesmo quando o estímulo para a excitação deve ser cada vez mais violento para o trabalho. Em outras palavras, a desigualdade pode estabelecer padrões comunitários para o tratamento das

mulheres. O que há de errado com a pornografia é que ela machuca as mulheres e sua igualdade (MacKinnon, 1993, p. 88)³⁷.

Diante de todos esses argumentos, para MacKinnon (1993) a proibição da pornografia não seria uma violação da liberdade de expressão. Na verdade, seria uma garantia da igualdade. Segundo a autora, a discussão sobre a proibição da pornografia revelou um cenário absolutista da fala, sendo que a Primeira Emenda seria usada como um escudo protetor contra a proteção da violência de gênero. A pornografia estaria protegida porque seu dano depende de uma intermediação mental, ela não causa diretamente a violência, por isso estaria protegida pela liberdade de expressão. Discordando de tal ideia, a autora propõe um novo cenário para tal direito: “Um novo modelo de liberdade de expressão, no qual a posição da liberdade de expressão não suporta mais domínio social, como agora; em que a liberdade de expressão não protege mais prontamente as atividades nazistas e pornógrafos, enquanto não faz nada por suas vítimas” (MacKinnon, 1993, p. 109).

A pornografia teria apenas efeitos maléficos para a sociedade, implicando em violação dos direitos das mulheres. Por isso, MacKinnon é defensora ferrenha de sua proibição. Como dito, ela contribuiu para a criação de uma Lei Anti-pornografia em Indianápolis. Em tal lei, a pornografia foi definida como sendo:

Pornografia significa a subordinação sexualmente explícita de mulheres, seja em imagens ou em palavras, que também inclui um ou mais dos seguintes:

- (1) As mulheres são apresentadas como objetos sexuais que gostam de dor ou humilhação; ou
- (2) As mulheres são apresentadas como objetos sexuais que experimentam prazer sexual ao serem estupradas; ou
- (3) As mulheres são apresentadas como objetos sexuais amarrados ou cortados ou mutilados ou machucados ou fisicamente feridos, ou com partes do corpo desmembrados ou truncados ou fragmentados ou cortados; ou
- (4) As mulheres são apresentadas sendo penetradas por objetos ou animais; ou
- (5) As mulheres são apresentadas em cenários de degradação, ferimentos, abusos, tortura, mostradas como sujas ou inferiores, sangrando, machucadas ou feridas num contexto que torna essas condições sexuais; e
- (6) As mulheres são apresentadas como objetos sexuais para dominação, conquista, violação, exploração, posse ou uso, ou através de posturas ou posições de servilismo ou submissão ou exibição (Indianápolis, 1984)³⁸.

³⁷ Tradução nossa. No original: “The more pornography there is, the more it sets de facto community standards, conforming views of what is acceptable to what is arousing, even as the stimulus to arousal must be more and more violating to work. In other words, inequality is allowed to set community standards for the treatment of women. What is wrong with pornography is that it hurts women and their equality”.

³⁸ Tradução nossa. No original: “Pornography shall mean the graphic sexually explicit subordination of women, whether in pictures or in words, that also includes one or more of the following: (1) Women are presented as sexual objects who enjoy pain or humiliation; or (2) Women are presented as sexual objects who experience sexual pleasure in being raped; or (3) Women are presented as sexual objects tied up or cut up or mutilated or bruised or physically hurt, or as dismembered or truncated or fragmented or severed into body parts; or (4) Women are

De acordo com tal legislação, seria restringida a venda, exposição e distribuição do material pornográfico, independente do valor artístico que o material poderia ter, isso porque, apelava-se para as consequências que a pornografia teria para as mulheres – a discriminação e a subordinação (Dworkin, 2019, p. 349-350). Tal legislação foi questionada no caso *American Booksellers Association, Inc. et al. vs. William H. Hudnut*, no qual editores e cidadãos inconformados com o teor da lei buscaram a sua inconstitucionalidade. Inicialmente, o Tribunal Federal Distrital julgou a lei inconstitucional, por violar a Primeira Emenda à Constituição Norte-americana. Tal decisão foi mantida pelo Tribunal Itinerante do Sétimo Circuito, decisão também mantida pela Suprema Corte. Como justificativa para a manutenção de tal lei destaca-se:

A pornografia é uma prática discriminatória baseada no sexo que nega às mulheres oportunidades iguais na sociedade. A pornografia é fundamental na criação e manutenção do sexo como base para a discriminação. A pornografia é uma prática sistemática de exploração e subordinação baseada no sexo que prejudica diferentemente as mulheres. A intolerância e o desprezo que promove, com os atos de agressão que promove, prejudicam as oportunidades das mulheres em termos de igualdade de direitos no emprego, na educação, no acesso e utilização de alojamentos públicos e na aquisição de bens imóveis; promove a violação, a agressão, o abuso de crianças, o rapto e a prostituição e inibe a aplicação justa de leis contra tais atos; e contribui significativamente para restringir as mulheres, em particular, do pleno exercício da cidadania e da participação na vida pública, inclusive nos bairros (*American Booksellers Association, Inc. et al. vs. William H. Hudnut*, 1984)³⁹.

Percebe-se que tais argumentos se alinham perfeitamente com as ideias de MacKinnon (1993), uma das entusiastas de tal legislação, refletindo a ideia de que a pornografia seria prejudicial para as mulheres, implicando em violência e desigualdade. Dentre os argumentos para a declaração da inconstitucionalidade de tal lei destacam-se: a) a portaria definia a pornografia enquanto discurso, e não conduta; b) a Primeira Emenda protege palavras e imagens que expressam ideias e constituem discurso; c) apenas discursos não protegidos pela Primeira

presented being penetrated by objects or animals; or (5) Women are presented in scenarios of degradation, injury, abuse, torture, shown as filthy or inferior, bleeding, bruised, or hurt in a context that makes these conditions sexual; and (6) Women are presented as sexual objects for domination, conquest, violation, exploitation, possession, or use, or through postures or positions of servility or submission or display”.

³⁹ Tradução nossa: “Pornography is a discriminatory practice based on sex which denies women equal opportunities in society. Pornography is central in creating and maintaining sex as a basis for discrimination. Pornography is a systematic practice of exploitation and subordination based on sex which differentially harms women. The bigotry and contempt it promotes, with the acts of aggression it fosters, harm women's opportunities for equality of rights in employment, education, access to and use of public accommodations, and acquisition of real property; promote rape, battery, child abuse, kidnapping and prostitution and inhibit just enforcement of laws against such acts; and contribute significantly to restricting women in particular from full exercise of citizenship and participation in public life, including in neighborhoods”.

Emenda podem ser regulados, e os termos da legislação em questão não se enquadram nas categorias de discursos que podem ser limitados por ação legislativa; d) a proibição da pornografia apresentou-se como uma restrição ao discurso que é protegido pela Primeira Emenda. Assim, considerou-se a legislação inconstitucional pelas seguintes razões:

- (a) é inconstitucionalmente vaga na medida em que não avisa adequadamente uma pessoa de inteligência média sobre que material se pretende proibir; e
- (b) conforme aplicado ao tipo de atividade descrita na Seção 16-3 (g) (5) e (6), constitui uma restrição prévia inconstitucional à expressão porque não fornece salvaguardas processuais para reduzir o perigo de suprimir discurso protegido pela Primeira Emenda (*American Booksellers Association, Inc. et al. vs. William H. Hudnut, 1984*)⁴⁰.

Considerou-se que a legislação visava a proibição do discurso, e não de uma conduta. Isso porque o texto legislativo trazia consigo a ideia de que a pornografia provoca a tendência de o sujeito cometer atos prejudiciais às mulheres, buscando proibi-la por se tratar de práticas discriminatórias, de subordinação sexual e desigualdade. Isso, para a Suprema Corte, foi uma tentativa de controlar o conteúdo do discurso e das ideias consideradas prejudiciais e ofensivas, o que é vedado pela Primeira Emenda. Eis a conclusão:

Pelas razões anteriores, o Tribunal considera que a Portaria regula o discurso protegido pela Primeira Emenda e é, portanto, uma violação da Constituição dos Estados Unidos. As proscricções da Portaria *1342 não se limitam a categorias de discurso, como obscenidade ou pornografia infantil, que foram isentas das proteções da Primeira Emenda e permitiram alguma regulamentação governamental. O Conselho Municipal, ao definir e proibir a "pornografia" como a subordinação das mulheres representada graficamente, que depois caracteriza como discriminação sexual, procurou regular a expressão, isto é, suprimir o discurso. E embora o Estado tenha um interesse reconhecido em proibir a discriminação sexual, esse interesse não supera o interesse constitucionalmente protegido da liberdade de expressão. Por estas razões a Portaria não resiste a este desafio constitucional (*American Booksellers Association, Inc. et al. vs. William H. Hudnut, 1984*)⁴¹.

⁴⁰ Tradução nossa. No original: "(a) it is unconstitutionally vague in that it fails to give fair notice to a person of average intelligence regarding what material is intended to be proscribed; and (b) as applied to the type of activity described in Section 16-3(g) (5) and (6), it constitutes an unconstitutional prior restraint on speech because it fails to provide procedural safeguards to reduce the danger of suppressing speech otherwise protected by the First Amendment".

⁴¹ Tradução nossa. No original: "For the foregoing reasons, the Court finds that the Ordinance regulates speech protected by the First Amendment and is, therefore, in violation of the United States Constitution. The Ordinance's proscriptions *1342 are not limited to categories of speech, such as obscenity or child pornography, which have been excepted from First Amendment protections and permitted some governmental regulation. The City-County Council, in defining and outlawing "pornography" as the graphically depicted subordination of women, which it then characterizes as sex discrimination, has sought to regulate expression, that is, to suppress speech. And although the State has a recognized interest in prohibiting sex discrimination, that interest does not outweigh the constitutionally protected interest of free speech. For these reasons the Ordinance does not withstand this constitutional challenge".

Considerar que a pornografia é, em si, uma forma de conduta capaz de ocasionar a discriminação e a subordinação feminina, é restringir a livre circulação do discurso e das ideias. Assim, tal legislação foi considerada inconstitucional. As ideias de MacKinnon (1993) receberam muitas críticas. Uma das principais dela é feita por Ronald Dworkin (2019). Ao abordar a decisão de inconstitucionalidade da lei antipornografia influenciada por MacKinnon, o autor assevera que a censura deve ser permitida apenas para proibir formas de expressão que trazem um perigo imediato – como gritar fogo em um teatro lotado, no entanto, a pornografia não tem esse efeito.

A pornografia, muitas vezes, é grotescamente afrontosa; é ultrajante, não só para as mulheres, mas também para os homens. Porém, não podemos ver aí uma razão suficiente para proibi-la, sob pena de destruir o princípio de que as formas de expressão que odiamos são tão dignas de proteção quanto quaisquer outras. A essência da liberdade negativa é a liberdade de ofender, e isso não se aplica somente às formas de expressão heroicas, mas também às de mau gosto (Dworkin, 2019, p. 351).

A liberdade de expressão é a liberdade para aquilo que gostamos e para aquilo que odiamos. Por isso, embora a pornografia seja algo repugnante, se ela não causa um perigo de dano imediato, ela não pode ser proibida, encontra-se protegida pela liberdade de expressão. Quanto ao argumento de que a pornografia seria capaz de aumentar a violência sexual, fazendo com que as mulheres sejam estupradas ou agredidas fisicamente, Dworkin (2019) alerta que isso sim revelaria um perigo de dano apto para justificar a censura da pornografia, no entanto, o autor aponta que não existem estudos convincentes de que ela causa essa violência.

Há também a crítica quanto ao argumento de que a pornografia causa a subordinação feminina. Para Dworkin (2019), a pornografia sádica não é objeto de circulação geral, e que há outros fatores que influenciam negativamente na igualdade de gênero, como as propagandas comerciais e as novelas, que apresentam um padrão de sexualidade como os homens devem conceber as mulheres. Impedir a circulação de tais ideias é violar a liberdade de expressão, que tem exatamente este objetivo: “o objetivo de deixar que a disseminação das ideias tenha as consequências que possa vir a ter, sejam elas quais forem, e tenha até mesmo consequências nocivas para a liberdade positiva” (Dworkin, 2019, p. 355).

O autor também discorda da ideia de que a pornografia não é “apenas palavras”, mas sim uma realidade. Segundo ele, não se pode concluir que um filme ou uma descrição de estupro são a mesma espécie de estupro, já que só a relação causal poderia justificar a proscrição legal da pornografia (Dworkin, 2019, p. 371). Segundo Dworkin (2019, p. 373), também é equivocada a ideia de que as mulheres (ou homens) que atuam em filmes pornográficos o fazem

contra a vontade. Para o autor, é evidente que o sistema econômico dificulta o exercício de profissões que deem satisfação para as mulheres, porém, em muitas outras aéreas esse fato se repete, em inúmeras funções as mulheres são mal remuneradas e sofrem injustiças econômicas e sociais.

As ideias de MacKinnon (1993) revelam o motivo para esta tese resistir contra a censura da pornografia. Trata-se de compreender que a sua regulação vai para além da justificação convencional de proteção da liberdade de expressão, conforme entabulada por Mill, de que a ideia deve ser protegida para que a verdade possa circular no livre mercado de ideias. Em relação à pornografia, não é a descoberta da verdade que está em jogo, mas o compromisso com a defesa da igualdade, a igualdade de proteção de todas as ideias, mesmo aquelas que possam parecer politicamente incorretas (Dworkin, 2019).

Embora MacKinnon (1993) diagnostique a pornografia como uma prática social de dominação de forma consistente, sua proposta de proibição se esbarra em um impasse conceitual e político. A equiparação entre discurso pornográfico e discriminação ilocucionária criminaliza a fala, reduzindo a linguagem à sua relação causal, empobrecendo o potencial crítico do feminismo e ressuscitando uma lógica punitivista. Essa perspectiva ignora o fato de que a linguagem, especialmente nas suas expressões artística ou erótica, é intrinsecamente ambígua, polissêmica e suscetível a novas interpretações. Proibir o discurso pornográfico com a justificativa de que ele gera subordinação seria igualmente vedar um espaço de contestação, silenciando modos de expressão que, ironicamente, poderiam expor as contradições do próprio sistema patriarcal.

Além disso, a ideia de censura estatal traz consigo a delegação do poder de decidir o que é ofensivo ou discriminatório para os órgãos do Judiciário — estruturas de dominação masculina por definição e, em sua maioria, ainda compostas majoritariamente por homens. A regulação moral da linguagem, em vez de desafiar o poder, tende a fortalecê-lo e a manter o controle do Estado sobre o corpo e o desejo. Nesse sentido, a pornografia não é só um subproduto do patriarcado, mas também um espaço de contestação simbólica, onde diferentes concepções de prazer, autonomia e resistência se chocam. Ignorar essa complexidade é retirar das mulheres a possibilidade de terem controle sobre sua própria sexualidade, mantendo-as na posição de vítimas que precisam ser defendidas, em vez de reconhecê-las como indivíduos que podem dar significado a seus próprios corpos e experiências.

Portanto, diferir de MacKinnon (1993) não significa negar os impactos negativos da indústria pornográfica, mas sim afirmar que a solução não é a proibição, e sim a ampliação do discurso. A solução reside na elaboração de novas histórias que representem o desejo feminino

de forma genuína, diversificada e libertadora. Em vez de eliminar a pornografia, podemos reconfigurá-la como um espaço de enunciação — um domínio onde as mulheres não só possam ser observadas, mas também tenham a oportunidade de olhar, falar e produzir. Dessa forma, mais do que simplesmente proibir, o verdadeiro desafio ético e político do feminismo atual consiste em contestar e redefinir o significado do prazer e da representação, mudando a perspectiva do controle para a liberdade, e da censura para a transformação simbólica.

MacKinnon (1993) também recebe críticas dentro da teoria feminista. Uma dessas críticas é crucial para a presente tese. Trata-se das ideias de Judith Butler (2021), que questiona a força ilocucionária da pornografia. Judith Butler é uma renomada filósofa e teórica *queer* norte-americana. Seus trabalhos abordam a teoria feminista, a teoria de gênero, a filosofia política e a teoria queer. Suas ideias sobre gênero e sexualidade estão entre as mais influentes da contemporaneidade. O pensamento de Butler gira em torno de três conceitos principais: a) performatividade de gênero; b) crítica à noção de identidade fixa; e c) a teoria *queer*.

Cada um desses três conceitos possui contribuições importantes para a filosofia política e a defesa de direitos fundamentais. Por exemplo, a ideia da performatividade de gênero busca romper com a defesa de que o gênero é algo natural e estável, na verdade, ele seria uma construção social e cultural, realizada e reforçada por meio de práticas discursivas e corporais. Dentro desta perspectiva, Butler (2003) critica a ideia de identidade física, considerando que a identidade de gênero é fluida, contingente e performativa, por isso, é preciso estar aberto a novas possibilidades de expressão e identificação do gênero. Isso tudo desagua na perspectiva da teoria *queer*, em que Butler vai questionar as normas e categorias binárias do gênero e da sexualidade, para propor uma abordagem crítica sobre a diversidade e as identidades. O pensamento de Butler será explicitado no capítulo 5, quando da abordagem da teoria dos atos de fala e da performatividade do discurso. Aqui, restringir-se-á a apresentar os pontos de crítica que a autora faz a MacKinnon.

No seu livro “Excitable Speech: A Politics of the Performative”, publicado em português em 2021, Butler dá sequência às suas reflexões, dentro da compreensão do sujeito como ser linguístico, capaz de reapropriar-se do discurso de ódio para ressignificá-lo. Butler (2021) escreve quando está em curso um debate acalorado sobre a pornografia nos Estados Unidos, como já mencionado, envolvendo dois movimentos antagônicos – o antipornografia e o pró-pornografia. A autora discute, em sua obra, se a pornografia pode ser considerada um ato exclusivamente ilocucionário, contribuindo para a reflexão de que apenas proibir o discurso de ódio não resolve a questão da desigualdade de gênero.

Seu argumento gira em torno da tese central de que o ato de fala é composto por temporalidade (ou seja, há um intervalo entre o contexto de origem ou a intenção do falante e os efeitos produzidos) e historicidade (o ato de fala possui uma história interna, que constitui seu significado contemporâneo, bem como a sedimentação de seus usos, o que influenciará na sua força) (Ribeiro, 2023, p. 1-2). Essa é a ideia principal para a compreensão de que a pornografia não é meramente um ato ilocucionário, já que ela não consubstancia, necessariamente, a fala em uma ação. Ao dizer algo, nem sempre se fará algo no âmbito da pornografia e do discurso de ódio. Para Butler (2021), o discurso de ódio não é um meramente um ato ilocucionário. Ao contrário, ele é também um ato perlocucionário, isto porque sempre existe um intervalo entre a fala e seu efeito - “o discurso está sempre, de alguma forma, fora do nosso controle” (Butler, 2021, p. 34).

Uma das formas mais comuns do discurso de ódio é o ser chamado de algo – a injúria, que ao mesmo tempo se apresenta como uma das condições pelas quais o sujeito é constituído na linguagem. Assim, diante de tal discurso, existem duas ações possíveis, já que a pessoa não está subordinada ao que é chamada: a) ela pode se sentir humilhada e menosprezada; b) ela pode adquirir possibilidade de existência social, ressignificando aquilo pelo qual foi chamada (Butler, 2021). Aqui se encontra o caráter perlocucionário do discurso de ódio. Isso também se aplica à pornografia. Butler (2021) critica MacKinnon pelo fato de considerar que a pornografia não é meramente ilocucionária, o que possibilitaria sua proibição. De acordo com Ribeiro (2023), embora MacKinnon (1993) discuta três pontos importantes – a) o contexto das produções pornográficas, b) a mensagem pornográfica e c) o impacto social da mensagem pornográfica, Butler (2021) concentra sua crítica em apenas um ponto – a mensagem pornográfica.

Butler (2021) considera que a pornografia não possui apenas força ilocucionária, pois sempre haverá uma distância temporal entre o contexto do discurso e os seus impactos. Isso, de acordo com Ribeiro (2023), abre espaço para a possibilidade de ressignificação do discurso de ódio, revestido na pornografia. Para Ribeiro (2023, p. 3), “como as palavras poderiam assumir outra conotação e o enunciado é incontrolável, apropriável e capaz de assumir diferentes significados para além das intenções em que ele foi proferido, existiria uma certa possibilidade política de reapropriação do discurso”. É a possibilidade de sua performatividade. Por isso, para Butler (2021), ao invés da mera restrição da pornografia, é preciso enfrentá-la de modo linguisticamente diferente. Como ocorre com o discurso de ódio, que pode ser ressignificado através do contradiscurso.

Discordando de MacKinnon (1993), a filósofa considera que o discurso de ódio contido da pornografia pode não ser sempre efetivo, embora haja muito conteúdo pornográfico ofensivo. De acordo com Butler (2021, p. 39), “não se trata de minimizar a dor que ele produz, mas de deixar aberta a possibilidade de que seu fracasso seja a condição de uma resposta crítica”.

A aproximação entre pornografia e discurso de ódio deve ser feita com rigor conceitual. Embora ambos possam compartilhar mecanismos de dominação simbólica, eles pertencem a campos normativos distintos. O discurso de ódio se caracteriza pela incitação à discriminação ou à violência contra grupos vulneráveis, enquanto a pornografia atua predominantemente na esfera da representação erótica. No entanto, certas formas de pornografia — especialmente as que erotizam a violência ou a subordinação de mulheres — podem funcionar performativamente como atos de ódio, na medida em que produzem e reiteram hierarquias de valor entre os corpos.

A distinção é pertinente sob o ângulo jurídico. O direito não pode sancionar o mero conteúdo sexual sem ferir a liberdade de expressão, mas tem o dever de agir quando a expressão se transforma em um ato de exclusão, incitação ou desumanização. O desafio reside em definir a fronteira entre o discurso que é protegido e aquele que é prejudicial. A tradição liberal privilegia, geralmente, a liberdade, partindo do pressuposto de que a melhor reação ao discurso prejudicial é simplesmente mais discurso.

No entanto, em contextos de desigualdade estrutural, o contradiscurso nem sempre é viável. Quando certos grupos são constantemente silenciados, o chamado à livre troca de argumentos se torna uma ilusão. É por isso que, quando se trata de pornografia, a crítica feminista radical defende que devemos ter uma intervenção legal para recuperar a simetria na comunicação. A perspectiva performativa sugere que a resistência ocorre dentro do próprio domínio da linguagem, através de práticas de reinscrição que desmantelam a suposta naturalidade dos papéis de gênero.

A censura e o contradiscurso representam visões distintas sobre o poder. Segundo MacKinnon (1993), o poder é estruturante e quase imune a uma reversão simbólica: por essa razão, a censura poderia ser considerada uma ação libertadora. Segundo Butler (2021), o poder é instável e interativo, o que faz da linguagem um campo potencial de mudança. A posição defendida nesta tese está de acordo com essa segunda corrente, pois acredita que permitir a fala é mais produtivo do que silenciá-la.

O contradiscurso, em sua acepção performativa, vai além de ser um simples exercício de opinião; é um verdadeiro ato de resistência linguística. Ele surge quando o indivíduo

reconfigura os sinais de sua submissão e os converte em ferramentas de autoafirmação. Um exemplo disso é a ressignificação feminista e *queer* de insultos de gênero, como ocorre na Marcha das Vadias, ou ainda a apropriação irônica desses mesmos xingamentos, além do uso político do humor e da paródia. Em tais situações, o termo ofensivo é reaproveitado como uma forma de resistência ao próprio regime de dominação, demonstrando que a força do discurso nunca é total.

Ao mudar a discussão da censura para o contradiscurso, o papel do direito também é reconfigurado. As normas jurídicas não devem ter como objetivo eliminar enunciados, mas sim assegurar que todos tenham as mesmas oportunidades para se expressar. Isso quer dizer que é preciso fomentar políticas de acesso à fala, proteção de minorias e reconhecimento de múltiplos espaços de fala. O direito, sob um viés pós-positivista, deve funcionar como o mediador das divergências, e não como ferramenta de silenciamento.

Poder e resistência são inseparáveis: onde existe poder, existe também a oportunidade de resistência. É, portanto, no discurso que se desenrolam as batalhas pelo sentido do mundo. Fomentar o contradiscurso é possibilitar o surgimento de novos significados, a emergência de novas verdades que possam ser ouvidas e permitir que os indivíduos se definam além das categorias estabelecidas pela norma.

Portanto, à luz das questões acima, equiparar a pornografia a um discurso de ódio passível de restrição é algo que se mostra polêmico. A questão central é o dano imediato causado pelo discurso de ódio, que envolve tanto a ideia de conter esse tipo de discurso por meio de restrições quanto a sua análise sob a ótica dos atos de fala.

Concordar com Judith Butler (2021) neste trecho da tese vai além de uma mera escolha teórica; é uma decisão política e epistemológica. Se, para MacKinnon (1993), a pornografia é um ato de fala que mantém as mulheres em posição de subordinação, e, por isso, deve ser proibido, Butler (2021) nos oferece uma leitura mais elaborada e frutífera dos discursos, ao identificar neles não apenas o poder de ferir, mas também o poder de resistir. A autora se baseia na ideia foucaultiana de que o poder é sempre relacional, e que todo esforço de controle discursivo gera novas formas de enunciação. Nessa perspectiva, a pornografia, apesar de reproduzir dinâmicas de dominação, não representa um veredicto definitivo sobre o corpo feminino: ela pode ser reinterpretada, parodiada, retirada de seu contexto dominante e convertida em um meio de emancipação simbólica.

A visão de Butler (2021) nos ensina que a luta contra a violência do discurso não deve ser feita com censura, mas com reapropriação da linguagem. Reprimir o discurso pornográfico por julgá-lo odioso é, até certo ponto, reproduzir a dinâmica opressora: privar da oportunidade

de se expressar em nome de uma alegada proteção moral. Diferentemente, Butler (2021) argumenta que é necessário devolver a voz aos que foram historicamente silenciados — possibilitando que os indivíduos afetados pelos discursos de violência possam, por sua vez, reinterpretá-los. Essa abertura é crucial, pois admite que o caráter performativo da linguagem não serve para reproduzir o poder, mas para disputá-lo. A fala que machuca também pode se tornar fala que liberta, e é essa reversibilidade que faz do pensamento butleriano essencial para a compreensão atual da liberdade de expressão e da política do corpo.

Dessa maneira, fundamentada em Butler (2021), a pesquisa se compromete eticamente com a complexidade da linguagem e com a impossibilidade de simplificar a discussão em termos de permitir ou proibir. Mais do que apontar o dano, é preciso entender como ele foi gerado e como pode ser transformado. Segundo Butler (2021), o discurso não é uma prisão, mas sim um terreno instável onde os indivíduos têm a oportunidade de reescrever e reinventar a si mesmos. É nesse lugar de incerteza e produção — e não na imposição de silêncios — que a crítica à pornografia pode se tornar genuinamente feminista: não por silenciar a voz, mas por afirmar o direito de expressar o indizível de novas maneiras, que sejam capazes de deslocar o olhar, o desejo e o poder.

3.4 O Ceticismo Feminista de Janet Radcliffe Richards: Razão, Liberdade e o Limite da Censura

A presença de Janet Radcliffe Richards nesta parte da tese cumpre a função de estabelecer uma ponte teórica entre duas correntes que tensionam o debate feminista: de um lado, a interpretação radical de Catharine MacKinnon e Andrea Dworkin, que vinculam a pornografia à linguagem de ódio e à violência simbólica; do outro, a perspectiva pós-estruturalista de Judith Butler, que move a ênfase da proibição para a performatividade e para a reconfiguração de significados.

Nessas duas extremidades — uma normativa e outra linguística —, Richards (1980) se posiciona como um meio-termo, sugerindo um feminismo racional que pode sustentar a crítica à dominação patriarcal sem cair na tutela moral ou na censura discursiva.

A autora britânica oferece um caminho alternativo para compreender a emancipação das mulheres. No seu livro *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry* (1980), ela apresenta a noção de um “feminismo cético”, que se apoia na razão e na autonomia moral como fundamentos da liberdade. Para Richards (1980), a racionalidade não é característica de um gênero, mas sim uma condição que define a humanidade. Essa ideia abre espaço para

reconfigurar a discussão feminista no terreno ético, trocando a lógica da proibição pela lógica da responsabilidade — e mudando o alvo da censura para o diálogo.

Assim como esta tese assume que a censura, mesmo com a intenção de proteger, acaba silenciando, Richards (1980) critica o risco da proteção paternalista que transforma as mulheres em vítimas permanentes. As duas visões se encontram em um ponto comum: ambas alertam que o verdadeiro caminho para a emancipação não consiste em silenciar a palavra que ofende, mas em fortalecer a palavra que pode oferecer uma resposta.

Ademais, a reflexão de Richards (1980) desempenha um papel de elo na continuidade do argumento. Enquanto o feminismo radical expôs as bases da opressão e o pós-feminismo questionou o caráter performativo da linguagem, o ceticismo feminista de Richards (1980) fornece o ponto de conexão entre essas duas vertentes. Sua abordagem resgata a razão — frequentemente utilizada para excluir — e a converte em uma ferramenta de libertação. Com isso, a autora contribui para a linha mestra desta tese, ao conceber a liberdade de expressão como exercício de lucidez ética e como condição de um espaço público verdadeiramente democrático.

A análise de Richards (1980) acontece em um momento crucial do feminismo: aquele em que o movimento, já reconhecido como uma força política, estava em busca de um referencial teórico que pudesse evitar a formação de dogmas. No seu livro, Richards (1980) sugere que o feminismo só pode manter sua legitimidade se continuar a criticar e questionar. O “ceticismo” mencionado no título não se refere à descrença, mas sim a uma atitude de intelectual vigilância — a recusa de aceitar qualquer verdade que não se submeta ao exame da razão.

Essa visão filosófica implica um compromisso ético: acreditar que a emancipação das mulheres deve se basear em normas universais de justiça, em vez de se fundamentar em particularismos de identidade. Numa célebre passagem, a autora escreve que “a luta por justiça para as mulheres deve derivar de princípios de justiça válidos para todos os seres humanos” (Richards, 1980, p. 23). Tal formulação devolve ao feminismo sua dimensão humanista, recolocando a razão e a autonomia como fundamentos da igualdade. A escritora descarta tanto a naturalização das distinções quanto a concepção da mulher como um sujeito moralmente superior.

Richards (1980) considera o feminismo como uma prática de clareza mental. Ela critica não só as estruturas patriarcais, mas também os exageros internos do próprio movimento. Adotando uma perspectiva racionalista, ela adverte sobre o risco de converter a indignação em uma doutrina e de trocar a autoridade masculina pela autoridade de um novo discurso moral.

Para ela, o feminismo precisa seguir sendo um lugar de livre pensar, não um terreno de certezas. Esse alerta ressoa de maneira direta a inquietação desta tese: a de que toda tentativa de proteger via censura reconstrói, fatalmente, o mesmo gesto de autoritarismo que se pretende combater.

No que tange à linguagem, Richards (1980) já antecipa discussões que hoje são cruciais, como a tensão entre liberdade e ofensa. Para ela, o que realmente importa não é a presença das palavras, mas a forma como são entendidas e empregadas. É apenas dentro de sistemas de opressão que as palavras conseguem exercer um poder de destruição, pois é nesses contextos que elas adquirem significado. Retirar a palavra não desfaz o poder que a embasa. Esse pensamento coloca Richards (1980) em uma posição semelhante à de Judith Butler (2021), mesmo que suas origens sejam diferentes. Ambas concordam que a linguagem pode machucar, mas também tem o poder de curar — que o verdadeiro enfrentamento ético não consiste em silenciar o discurso, mas sim em transformá-lo internamente.

A ênfase é o que muda. Enquanto Butler (2021) foca na performatividade e na reapropriação de significados, Richards (1980) enfatiza a razão como um intermediário moral. Para ela, é preciso encarar a linguagem com clareza e raciocínio, e não com proibições. A pressão legal ou moral não liberta; ela apenas transforma a maneira de exercer controle. O ceticismo feminista, nesse aspecto, não representa um retrocesso, mas sim uma confiança na maturidade intelectual do indivíduo capaz de responder, discutir e opor-se. É por essa razão que sua filosofia se alinha à defesa da ideia de que a resposta ao discurso de ódio não deve ser um silêncio forçado, mas sim um contradiscurso embasado.

Richards (1980) também se opõe à noção de uma essência de gênero, argumentando que as tentativas de estabelecer uma definição do que é ser mulher — seja por meio da sensibilidade, seja pela pureza — apenas reforçam os limites impostos pelo patriarcado. A concepção da mulher como ser moralmente superior é, para ela, uma maneira de simbolicamente aprisionar as mulheres. Em relação a isso, sua crítica se conecta de maneira direta à ideia de escuta simbólica desenvolvida nesta pesquisa: não há diálogo possível quando se parte da ideia de que um dos interlocutores é frágil demais para ouvir. Portanto, o feminismo racional que Richards (1980) sugere alinha-se perfeitamente ao projeto ético desta pesquisa, pois afirma que a autonomia se inicia com o direito de se expressar, de escutar e de refletir sem a supervisão de ninguém.

Quando Richards (1980) discute a pornografia, ela reconhece o aspecto opressivo de várias representações do corpo feminino, mas se opõe à abordagem repressiva proposta por MacKinnon e Andrea Dworkin. Para ela, a criminalização da pornografia não muda as circunstâncias culturais que fazem da mulher um objeto de poder; apenas empurra a questão

para debaixo do tapete. De acordo com a autora, o enfrentamento deve ser feito no terreno da razão pública, através da discussão e da educação moral. A censura não protege a mulher, alerta, mas a trata como criança. É aqui que o seu raciocínio se conecta de maneira direta com o cerne argumentativo desta tese: a palavra é o antídoto da palavra, e a justiça não pode nascer senão de uma sociedade que acredita no poder da fala, ainda que incômoda.

O ceticismo feminista de Richards (1980) também apresenta uma visão diferente sobre o que é liberdade. A escritora rejeita tanto o liberalismo teórico, que desconsidera as desigualdades reais, quanto o paternalismo moral, que estabelece restrições em nome da proteção. Para ela, a verdadeira liberdade é indissociável da responsabilidade racional — não é questão de dizer tudo, mas de entender o que se diz e quais as consequências disso.

A comparação entre Richards (1980) e Butler (2021) ilustra duas linguagens filosóficas que se completam. A racionalidade que almeja uma ética universal é representada por Richards (1980), enquanto a performatividade que revela a fragilidade do significado é personificada por Butler (2021). Tanto uma quanto a outra se encontram em um ponto comum: a recusa da censura e a crença no poder transformador da palavra. Racionalidade e performatividade, neste debate, são duas rotas diferentes que convergem para um mesmo objetivo: reconstituir o que é comum por meio da linguagem.

A abordagem filosófica de Richards (1980) proporciona ao feminismo atual uma educação voltada para a liberdade. O seu ceticismo não é niilista, é ético: é duvidar para não dominar, refletir para não reproduzir. Ao retomar a razão como ferramenta de libertação, ela sugere que o poder simbólico da palavra só pode ser vencido por outra palavra — mais clara, mais justa, mais consciente.

No que diz respeito a esta tese, sua contribuição é evidente: Richards (1980) encarna a ala do feminismo que rejeita a lógica da censura e confia na capacidade humana de discernir, responder e mudar. Seu raciocínio reitera a crença na racionalidade como uma ação política e na liberdade como a base da dignidade. Numa era de crescente intolerância e do ressurgimento de proibições morais, sua obra continua pertinente ao nos lembrar que o ato de pensar é, de fato, o mais ousado dos gestos feministas.

É aqui que se dá a passagem conceitual para a questão central do próximo capítulo: se a liberdade de expressão é pressuposto da dignidade, quais os efeitos da sua limitação sobre o espaço público e sobre o próprio sujeito político? Richards (1980) já levantava essa questão, alertando que qualquer tipo de censura — mesmo que tenha uma motivação protetiva — gera um efeito inibitório sobre o pensamento e a expressão, um *chilling effect* que refrigera a crítica

e debilita o debate. A palavra deixa de ser transformadora quando o medo de ofender se torna maior que a obrigação de debater.

Assim, a censura moral da pornografia, quando justificada pela suposta defesa das mulheres, não apenas desvia a questão, mas a intensifica: trocando o diálogo pela proibição, ela converte a linguagem em um campo de monitoramento. Essa problemática nos leva diretamente ao cerne da pesquisa que se pretende desenvolver nesta tese. Antes de adentrar na questão, que será abordada no capítulo 5, sobre se o contradiscurso pode ser utilizado como uma ferramenta para promover a educação em igualdade de gênero — entendendo o discurso de ódio como um ato perlocucionário, suscetível de ressignificação —, é imperativo que enfrentemos a primeira parte da indagação que compõe o problema de pesquisa: a censura do discurso pornográfico se configura como uma medida legítima e eficaz no seu resfriamento? Este será o assunto do próximo capítulo, que irá explorar a tensão entre proteção e liberdade, bem como os perigos de uma restrição que, ao tentar proteger, acaba silenciando.

4 O *CHILLING EFFECT* E SUA APLICAÇÃO AO DISCURSO DE ÓDIO

O discurso de ódio é inato à liberdade de expressão. Se os indivíduos são livres para expressar suas ideias e opiniões, a sua fala pode ser carregada de expressões odiosas. É uma consequência de a própria democracia permitir que os discursos, independentes de seu conteúdo, sejam expostos na arena pública. Porém, diante do discurso de ódio surgem diversas polêmicas, como já explicitado no primeiro capítulo desta tese. Seria ele protegido pela liberdade de expressão ou não? Existem formas de se combater o discurso de ódio? Tais questões norteiam toda a teoria da liberdade de expressão. Uma resposta a tais questões surge com a ideia de que a censura ao discurso de ódio causa o seu resfriamento, ou seja, por temer a aplicação de uma punição por sua fala odiosa, as pessoas deixariam de propagar tais ideias.

Owen Fiss (2005), ao tratar da liberdade de expressão, identifica que a mesma carrega com sig o “efeito silenciador”, ou seja, o discurso de alguns é capaz de abafar as vozes de outro. De um modo mais claro, o autor considera que, nas sociedades liberais, o acesso privilegiado aos meios de comunicação em massa por determinados grupos hegemônicos, ou ainda a pressão e influência exercida pelo governo sobre os meios de comunicação, ou até mesmo o preconceito difundido na sociedade contra determinada minoria, acabam por silenciar as vozes de grupos menos favorecidos, levando-os à invisibilidade. Fiss (2005) sustenta que as ideias dos grupos minoritários, diante do efeito silenciador do discurso, não chegam na arena pública em iguais condições, o que coloca em risco a formação da razão pública. Portanto, seria necessária uma regulação estatal dos discursos odiosos e ofensivos, capazes de tolher ou desequilibrar o debate público.

Nesse contexto de regulamentação da fala, para se pensar no combate ao discurso de ódio, a restrição do conteúdo odioso ganha notoriedade com o *chilling effect*, cuja ideia central, que ganhou notoriedade nos Estados Unidos, é a de que o medo de punição legal ou algum dano incutido pela proibição de determinada conduta, acaba por dissuadir outros comportamentos, de forma reflexa.

O debate sobre os limites da liberdade de expressão não se restringe ao direito de dizer: envolve o poder de significar. Em sociedades democráticas, a palavra não é apenas um instrumento de comunicação, mas uma condição de cidadania. A partir da filosofia da linguagem, compreender a fala é compreender também as estruturas de poder que a sustentam e a silenciam.

A concepção performativa da linguagem permite ver que o discurso não é neutro. Ele age, transforma e institui. Por isso, a proteção à liberdade de expressão não pode ser pensada como mera ausência de censura, mas como a garantia das condições de enunciação. A censura não é apenas a proibição legal, mas qualquer mecanismo institucional, social ou simbólico que reduz a potência de fala de determinados sujeitos. É nesse contexto que emerge o conceito de *chilling effect* — o efeito inibidor ou resfriador da expressão.

Este capítulo possui como objetivo compreender a ideia principal do *chilling effect*, apresentando inicialmente as premissas teóricas que buscam a sua conceituação. Posteriormente, será apresentado um estudo do *chilling effect* na jurisprudência norte-americana e brasileira, demonstrando como tal ideia foi sendo construída ao longo dos anos. Por fim, a relação entre o *chilling effect*, o discurso de ódio e a pornografia será apresentada por meio de uma análise dos dados sobre a proibição da pornografia e sua aptidão para dissuadir o discurso de ódio. Através dos conceitos e ideias aqui apresentados, o presente capítulo busca desenvolver o argumento de que a mera proibição do discurso de ódio não resolve o problema da violação dos direitos das minorias. Por isso, a alternativa é buscar caminhos para o enfrentamento do mesmo através da própria linguagem.

4.1 O que é *chilling effect*?

O *chilling effect* é conhecido como um efeito inibidor, isto é, um efeito resfriador que desencoraja as pessoas de falar ou agir. Ele ocorre quando uma pessoa é dissuadida pelo medo de alguma punição legal ou dano à privacidade, em virtude de censura a outra atividade ou comportamento (Penney, 2022). O termo surgiu com Paul Freund em um artigo de revisão no ano de 1951, mas foi com a jurisprudência norte-americana que ganhou notoriedade.

O *chilling effect* foi cunhado no direito constitucional norte-americano para descrever o efeito paralisante da ameaça de punição sobre o exercício da liberdade de expressão. Mesmo quando não há censura explícita, o simples risco de sanção, reprovação ou exposição pública pode levar indivíduos e grupos a se autocensurarem. A liberdade, nesse caso, é corroída não pela proibição direta, mas pelo medo de falar.

Autores como Frederick Schauer e Jon Penney demonstram que o *chilling effect* revela a dimensão psicológica e política do poder: não é necessário punir para controlar — basta induzir à inércia. O silêncio se torna uma forma sofisticada de dominação, e o medo da fala, um instrumento de governo.

Aplicada ao contexto da pornografia e do discurso de ódio, a noção de *chilling effect* assume dupla direção. De um lado, o temor de represálias jurídicas pode restringir formas legítimas de expressão sexual e artística; de outro, o medo da exposição e da violência simbólica pode silenciar as vozes das mulheres e minorias que tentam responder aos discursos opressores. O desafio é equilibrar esses dois riscos — o de falar demais e o de não poder falar.

Um dos estudos mais importantes sobre o *chilling effect* foi conduzido por Frederick Schauer, no ano de 1978, denominado “*Fear, Risk, and the First Emendment: Unraveling the Chilling Effect*”. Conforme defende Schauer (1978), o *chilling effect* ocorre “quando indivíduos que procuram envolver-se em atividades protegidas pela Primeira Emenda são dissuadidos de o fazer por regulamentação governamental não especificamente dirigida a essa atividade protegida”. A ideia surgiu em um contexto em que se buscava criar regras categóricas que diferenciavam o discurso protegido pela Primeira Emenda e o discurso sujeito a restrição e regulamentação governamental. Pech (2021) apresenta uma definição jurídica do *chilling effect*:

Do ponto de vista jurídico, o efeito inibidor pode ser definido como o efeito negativo que qualquer ação estatal tem sobre as pessoas singulares e/ou coletivas, e que resulta em dissuadi-las preventivamente do exercício dos seus direitos ou do cumprimento das suas obrigações profissionais, por receio de estar sujeito a procedimentos formais do Estado que podem levar a sanções ou consequências como ameaças, ataques ou campanhas difamatórias. A ação estatal é entendida neste contexto como qualquer medida, prática ou omissão por parte das autoridades públicas que possa dissuadir pessoas singulares e/ou coletivas de exercer qualquer um dos direitos que lhes são conferidos pelo direito nacional, europeu e/ou internacional, ou que possa desencorajar a potencial cumprimento das obrigações profissionais (como no caso de juízes, procuradores e advogados, por exemplo) (Pech, 2021, p. 4).

O conceito de *chilling effect*, tal como formulado por Pech (2021), revela uma preocupação fundamental das democracias contemporâneas: o medo como mecanismo de controle social. Quando o Estado, por meio de suas práticas, leis ou omissões, cria um ambiente de insegurança jurídica, instala-se um processo de autocensura que antecede qualquer ato punitivo formal. O sujeito, temendo a possibilidade de sanção, limita-se por antecipação. Assim, o poder não precisa agir de modo explícito ou coercitivo — basta a expectativa da repressão para que o discurso se retraia. Essa dimensão psicológica do poder é, portanto, uma das mais sofisticadas e insidiosas formas de limitação da liberdade de expressão, pois se infiltra no desejo e na consciência, minando o exercício autônomo da fala e da crítica.

A origem histórica desse conceito, como se observa nas decisões da Suprema Corte norte-americana, remonta ao contexto pós-Segunda Guerra Mundial, quando o trauma dos regimes totalitários despertou o temor de novos autoritarismos disfarçados sob a aparência da legalidade. Nos julgamentos das décadas de 1950 e 1960, sobretudo em temas envolvendo a

Primeira Emenda, o tribunal reconheceu que não basta proteger formalmente a liberdade de expressão; é necessário garantir que o ambiente político e jurídico não produza um efeito paralisante sobre o discurso. Assim, o *chilling effect* passou a servir como um parâmetro interpretativo: toda norma ou prática estatal que, ainda que indiretamente, gere temor de punição por expressar ideias divergentes deve ser vista com desconfiança.

Essa discussão é particularmente relevante para o debate sobre a pornografia e o discurso de ódio. A aplicação indiscriminada de restrições legais, sob o argumento de proteção moral ou de combate à violência simbólica, pode gerar um novo tipo de silenciamento, inibindo produções artísticas, acadêmicas e discursivas que desafiem padrões normativos de gênero e sexualidade. Nesse sentido, a noção de *chilling effect* alerta para o risco de que a tentativa de conter discursos potencialmente ofensivos acabe por restringir o próprio espaço de contestação e de liberdade crítica que o feminismo, em suas múltiplas vertentes, historicamente defendeu. É a partir dessa tensão que se torna necessário repensar os limites da regulação da linguagem e o papel do Estado diante das expressões que, embora incômodas, são constitutivas do debate democrático.

A ideia de Schauer (1978) é de que o *chilling effect* surge no âmbito da análise de casos relevantes da Primeira Emenda, e seu objeto é dissuadir comportamentos, já que, em virtude da existência de incertezas inerentes à lei, junto com o medo da presença de danos legais, a pessoa é dissuadida de falar ou de se envolver em atividades legais, isto é, um discurso protegido pela Primeira Emenda, por medo da aplicação de uma sanção legal. Assim, o *chilling effect* seria a combinação de dois elementos fundamentais – a incerteza que rodeia todos os litígios jurídicos e a escolha por um tipo de erro menos prejudicial diante de toda essa insegurança jurídica.

Tais pressupostos são apresentados por Schauer (1978, p. 688), que afirma: “a doutrina do efeito inibidor reconhece o fato de que o sistema jurídico é imperfeito e exige a formulação de regras jurídicas que reflitam a nossa preferência por erros cometidos em favor da liberdade de expressão”.

Leba (2019) explica os dois pressupostos básicos do *chilling effect*. O primeiro é considerar que todo processo judicial é marcado por um grau de incerteza, assim, há a insegurança de que colisões concretas de direitos podem estar sujeitas a erros no momento das decisões judiciais, e o ordenamento jurídico precisa estabelecer quais os tipos de erros são os mais aceitáveis e os mais danosos aos interesses juridicamente tutelados. Trata-se de uma decisão entre erros desejáveis e indesejáveis.

O segundo pressuposto é de que um erro que restrinja a liberdade de expressão e de imprensa é mais grave do que um eventual erro que lhe conceda um âmbito de proteção maior.

Trata-se de um princípio do dano comparado, cuja ponderação deve ser feita em prol da liberdade de expressão e de imprensa (Leba, 2019). Isso porque, de acordo com Schauer (1978, p. 688), “uma limitação errônea da liberdade de expressão tem, por hipótese, mais desutilidade social do que uma extensão errônea da liberdade de expressão”. Trata-se da interpretação convencional do *chilling effect*, com base na ideia de dissuasão da fala ou do comportamento, pela temeridade da aplicação de sanção em face de um discurso, que inicialmente seria protegido, mas que em virtude das incertezas do ordenamento jurídico pode ser censurado.

A compreensão convencional do efeito inibidor enfatiza a autocensura - isto é, uma ausência ou falta de falar, agir ou fazer – como silenciamento, no contexto da fala, ou um efeito inibidor, se falar de ação de forma mais geral, alguma atividade para evitar sanções nos termos da lei. O medo percebido leva a pessoa a autocensurar sua fala ou atividade para evitar danos (Penney, 2022, p. 1467).

A análise de Penney (2022) aprofunda a dimensão subjetiva do *chilling effect*, ao destacar que o cerne do fenômeno não está na coerção direta, mas na internalização do medo. O indivíduo, ao antecipar a possibilidade de punição ou desaprovação social, abdica voluntariamente de sua liberdade de expressão. Essa autocensura, que se apresenta como escolha racional, é na verdade o resultado de uma estrutura simbólica de controle, que transforma o silêncio em mecanismo de sobrevivência. O poder, nesse caso, não se impõe por força, mas por convencimento; não cala pela proibição explícita, mas pela indução ao conformismo.

Tal perspectiva permite compreender o *chilling effect* como uma forma sofisticada de regulação social, na qual o medo de represálias legais, morais ou políticas atua como filtro invisível sobre o que pode ou não ser dito. Ao criar um ambiente em que o risco de ser punido supera o desejo de se expressar, o sistema jurídico e as normas culturais acabam por moldar o comportamento humano em direção à conformidade. Isso é especialmente preocupante em contextos democráticos, nos quais a pluralidade de vozes e a crítica às estruturas de poder são essenciais para o progresso social.

No campo do debate sobre pornografia e discurso de ódio, essa reflexão adquire relevância ainda maior. A imposição de restrições excessivas sob o pretexto de proteger determinados grupos pode, paradoxalmente, sufocar as próprias vozes que buscam emancipação. A autocensura se instala também entre artistas, pesquisadores e ativistas, que passam a evitar temas sensíveis por medo de serem confundidos com seus objetos de crítica. Assim, o *chilling effect* não apenas limita o discurso opressor, mas ameaça o espaço do dissenso,

da experimentação e da reconstrução simbólica — elementos indispensáveis para que a linguagem possa ser um instrumento de transformação e não apenas de controle.

O *chilling effect* interfere na capacidade das pessoas de falar ou viver livremente, sem a temeridade de uma repreensão legal. É um esforço para a regulação do discurso de modo a interferir no comportamento das pessoas. A restrição do discurso causa a inibição de que outros discursos sejam proferidos por temer a aplicação da sanção.

O resfriamento nada mais significa do que a dissuasão sobre a liberdade de expressão e imprensa, exercida de maneira legítima, ante o medo causado pelo risco de incidência de consequências jurídicas relacionadas aos mecanismos de responsabilização existentes no ordenamento jurídico, como multas, custos processuais, responsabilidade civil ou responsabilidade pena (Leba, 2019. p. 112).

A reflexão de Leba (2019) sobre o resfriamento da liberdade de expressão evidencia um dos paradoxos centrais do Estado Democrático de Direito: o mesmo sistema que protege o direito à palavra é também aquele que, por meio de seus mecanismos de responsabilização, pode gerar medo e paralisia. O receio de sofrer sanções jurídicas — sejam elas de natureza civil, penal ou administrativa — cria uma atmosfera de contenção em que o cidadão, o jornalista, o artista e o pesquisador passam a se autolimitar. Essa inibição não decorre de censura direta, mas da antecipação das consequências possíveis, transformando o exercício de um direito fundamental em um ato de risco.

O resfriamento opera, portanto, como uma forma velada de censura moderna, na qual o temor da punição cumpre o papel que antes era desempenhado pela proibição explícita. O silêncio, nesse contexto, assume o caráter de uma defesa racional contra um ambiente jurídico e social cada vez mais vigilante e punitivo. O indivíduo internaliza a figura do juiz e do censor, tornando-se ele próprio o guardião do que pode ou não ser dito. Essa autovigilância, travestida de prudência, é, na verdade, a manifestação mais eficiente do controle social, pois dispensa a intervenção externa e institucionaliza o medo como critério de convivência.

Quando transposto para o debate sobre o discurso de ódio e a pornografia, esse fenômeno adquire contornos ainda mais complexos. O desafio está em traçar a linha tênue entre a responsabilização legítima e a intimidação disfarçada. O risco do resfriamento é o de reduzir o espaço de diálogo e de experimentação simbólica, desestimulando justamente os discursos que poderiam promover reflexão crítica e mudança social. Nesse sentido, compreender o *chilling effect* como processo que pode corroer silenciosamente a liberdade de expressão é essencial para pensar políticas públicas e marcos normativos que conciliem a proteção contra o ódio e a preservação da palavra como território da liberdade.

Schauer (1978, p. 689) argumenta que a essência do efeito inibidor é o um ato de dissuasão, isto é, por medo de punição, as pessoas são dissuadidas de participarem de uma atividade, mesmo que não exista uma barreira constitucional para a regulamentação da expressão. Para o autor, algumas atividades recebem proteção constitucional e recebem imunidade do controle governamental, outras estão sujeitas à intervenção estatal. De acordo com Schauer (1978), a liberdade de expressão é um valor afirmativo, devendo ser encorajada sua expressão e prevenida sua restrição pelo governo. Por isso, “a supressão do discurso protegido é uma situação particularmente prejudicial e indesejável” (Schauer, 1978, p. 694).

Devido à falibilidade inerente ao processo judicial, existe um medo de que a conduta, mesmo sendo legal, possa ser punida. Assim, um problema do *chilling effect* é que ele acaba incidindo sobre condutas protegidas pela liberdade de expressão, implicando a probabilidade de imposição errada de sanções sobre condutas que seriam protegidas. Esse medo leva, em última análise, ao resfriamento do discurso ou atividade.

Mas o reconhecimento da incerteza do sistema judicial e o medo são apenas o primeiro passo para o conteúdo substantivo do *chilling effect*. Existe ainda o princípio do dano comparativo, que advoga no sentido de que “uma limitação injusta da expressão é a priori mais grave do que a extensão excessiva e errônea da liberdade de expressão” (Schauer, 1978, p. 701). Trata-se da ideia de que é melhor proteger o discurso, mesmo que de forma equivocada, que o restringi-lo de forma arbitrária. Para Penney (2022), o *chilling effect*, além de provocar uma ausência – de fala ou ação, moldam o comportamento:

Na verdade, os efeitos inibidores envolvem predominantemente não apenas um efeito dissuasor, mas um efeito modelador – as pessoas falam, agem, ou fazem, o que, de uma forma, esteja em conformidade com uma norma social percebida, e não simplesmente autocensura para evitar danos legais. Os efeitos inibidores também são, portanto, produtivos. Eles não envolvem apenas o silenciamento da fala, mas também a expressão da fala e do comportamento socialmente conformados (Penney, 2022, p. 1455).

A partir de tal conceito, percebe-se que o *chilling effect* traz consigo um efeito de silenciar as ideias ou comportamentos, em virtude da temeridade da aplicação de uma sanção, mas também um efeito de moldar os comportamentos, de acordo com aquilo que é socialmente conformado com a inibição. Isso não deixa de ser a essência de uma lei que regulamenta condutas sociais, o problema é que essa restrição acaba por cercear discursos que são tutelados constitucionalmente, abrindo espaço para arbitrariedades.

Para Penney (2022), os impactos do *chilling effect* são mais amplos que apenas a censura, ele causa a conformidade social por meio da fala e do comportamento, uma

conformidade com as normas, estruturas de poder, hierarquias sociais, econômicas e políticas. Mas como o *chilling effect* opera? Não há um consenso nos estudos sobre a teoria da dissuasão. Há aqueles que defendem que as pessoas não tomam decisões com base na temeridade de aplicação de uma sanção, ou seja, não existe necessariamente uma relação de custo-benefício e uma análise racional, o que afastaria a efetividade do *chilling effect*. Há outros que defendem que nem sempre será o medo de um dano legal que irá interferir na fala ou ação de uma pessoa, pode ser um outro tipo de dano, como um dano à privacidade ou a própria existência de preceitos morais de influem nos comportamentos.

Penney (2022) defende que as evidências sugerem que o medo de sanções - como uma lei que imponha uma punição legal – não é uma razão central para que as pessoas modifiquem seu comportamento para cumprir a lei. Por isso, o *chilling effect* não teria sua eficácia comprovada.

Nesse contexto, ainda dentro da teoria convencional, Daniel Solove (2007) defende que o dano à privacidade também é um elemento importante para a compreensão do *chilling effect*, isto é, a ameaça à privacidade tem um poder importante no resfriamento do discurso. De acordo com Solove (2007), em um nível individual, as pessoas são impedidas de exercer seus direitos e liberdades, não em virtude da aplicação de uma sanção legal, mas do aumento de risco de danos à sua privacidade, que pode provocar danos à sua reputação caso informações sejam tornadas públicas. O medo de estar sendo vigiado inibiria comportamentos.

Convencionalmente, a teoria do *chilling effect* defende que as pessoas são inibidas – por estatutos vagos ou vigilância, em virtude de uma censura em seus comportamentos ou falas, levando-as a examinar as implicações de suas ações e a agir de forma mais complacente. Isso acaba por limitar cada vez mais a liberdade de expressão. De acordo com Leba (2019), a classificação do *chilling effect* pode acontecer dentro da perspectiva do resfriamento direto ou indireto:

Haveria o resfriamento direto, segundo o qual, diante dos riscos constatados, o material é especialmente modificado para tentar se evitar todas as consequências jurídicas negativas que daí possam advir, a partir de uma inibição consciente. Por outro lado, o resfriamento pode ser também indireto, pelo qual há uma forma mais sutil de dissuasão, que torna certas matérias tabus, praticamente não chegando ser discutidas. Ou seja, pela modalidade indireta de resfriamento, há uma grande probabilidade de que as questões em debate sejam congeladas (Leba, 2019, p. 116).

A preocupação, no entanto, é que essa dissuasão possa recair de forma injusta sobre atividades constitucionalmente protegidas. Pelo temor de uma consequência legal, diante da

incerteza jurídica, as pessoas podem privar-se de expressar determinada ideia, que, a princípio, seria assegurado pelo ordenamento jurídico (Leba, 2019).

Para Bedi (2021), o efeito inibidor regulamenta a fala para dissuadir um orador de exercer seu direito à liberdade de expressão, isto é, ele procura censurar, limitar ou restringir certos tipos de discurso, uma vez que os cidadãos temem sanções, de modo que este mesmo regulamento termina por censurar, limitar ou restringir outros tipos de discurso (potencialmente valiosos). Parte-se da ideia de que, se os cidadãos não possuem a certeza de qual discurso está sendo limitado, eles acabam por superregular seu próprio discurso por medo de sanções e, portanto, podem refrear (deter e alterar) seu discurso de uma forma desnecessária (Bedi, 2021). Com a ocorrência do *chilling effect*, haveria uma inibição geral para a expressão de ideias e opiniões, já que a possibilidade de sofrer uma sanção em virtude da fala ou comportamento dissuadiria as pessoas de falá-lo ou fazê-lo.

Após apresentada a compreensão básica da doutrina do *chilling effect*, agora será demonstrada sua aplicação na jurisprudência, para depois construir pressupostos sobre a sua aplicação e efetividade, apresentando os problemas que podem advir de sua aplicação para a liberdade de expressão.

4.2 O *chilling effect* na jurisprudência norte-americana

O *chilling effect* tem suas bases construídas na jurisprudência norte-americana sobre a proteção e restrição da liberdade de expressão. Alguns casos são importantes para compreender a ideia central do efeito inibidor, que serão trabalhados de modo a demonstrar com a tradição norte-americana se firmou na proteção da liberdade de expressão diante do efeito de resfriamento do discurso.

Uma das decisões consideradas emblemáticas para a compreensão do *chilling effect* é o caso *Wieman v. Updegraff*, julgado em 1952 pela Suprema Corte. Tal caso discutia um estatuto do Estado do Oklahoma que exigia que cada funcionário público, como condição de manutenção do seu emprego, realizasse um “juramento de lealdade”, declarando que, nos últimos cinco anos anteriores, não foi membro de qualquer organização considerada comunista ou subversiva. O caso foi discutido como violação à Décima Quarta Emenda da Constituição dos Estados Unidos, violação do devido processo legal, e também como violação à liberdade de expressão, surgindo a ideia do *chilling effect* ao considerar que o estatuto de Oklahoma acabava por inibir a liberdade de pensamento e ação ao exigir o juramento naqueles termos, já que acabava por “sufocar” o fluxo da expressão democrática.

Ao limitar o poder dos Estados de interferir na liberdade de expressão, na liberdade de investigação e na liberdade de associação, a Décima Quarta Emenda protege todas as pessoas, independentemente da sua vocação. Mas, tendo em conta a natureza da relação do professor com o exercício efetivo dos direitos que são salvaguardados pela Declaração de Direitos e pela Décima Quarta Emenda, a inibição da liberdade de pensamento e da ação sobre o pensamento, no caso dos professores, traz as salvaguardas dessas alterações vivamente em operação. Esta inibição injustificada do espírito livre dos professores não afeta apenas aqueles que, como os recorrentes, estão imediatamente perante o Tribunal. Tem uma tendência inconfundível de esfriar aquele livre jogo do espírito que todos os professores deveriam especialmente cultivar e praticar; isso gera cautela e timidez em suas associações por parte de professores em potencial (*Wieman v. Updegraff*, 1952, p. 344)⁴².

Em tal decisão, ficou consignado a essência do *chilling effect* – a dissuasão da liberdade de pensamento ou ação frente a possibilidade de uma sanção legal. O estatuto de Oklahoma resfriou o discurso de seus servidores públicos, embora o mesmo fosse protegido pelo estatuto constitucional. Posteriormente, em 1959, o tema também foi abordado em *Smith v. Califórnia*, julgado pela Suprema Corte. No caso em questão, o proprietário de uma livraria foi condenado pela violação do estatuto da cidade que proibia a posse de material considerado obsceno, mesmo que não tivesse conhecimento do conteúdo do livro.

O voto proferido em *Wieman v. Updegraff* (1952) marca um ponto de inflexão na doutrina constitucional norte-americana, ao reconhecer que a liberdade de pensamento — especialmente no âmbito acadêmico — é uma das expressões mais sensíveis da democracia. Ao estabelecer que qualquer tentativa estatal de impor medo ou controle sobre o pensamento representa uma violação direta das garantias da Décima Quarta Emenda, a Suprema Corte afirma que o conhecimento só pode florescer em um ambiente livre de coerção e de vigilância ideológica. O caso ilustra, com clareza, que a repressão indireta — aquela que não se dá pela censura explícita, mas pela intimidação silenciosa — é capaz de comprometer não apenas o indivíduo, mas todo o ecossistema intelectual que sustenta o pensamento crítico.

Essa decisão é paradigmática porque amplia o conceito de *chilling effect* para além da esfera da liberdade de expressão individual, reconhecendo seu impacto coletivo e estrutural. O medo de represálias legais ou administrativas leva à conformidade e à prudência excessiva,

⁴² Tradução nossa. No original: “By limiting the power of the States to interfere with freedom of speech and freedom of inquiry and freedom of association, the Fourteenth Amendment protects all persons, no matter what their calling. But, in view of the nature of the teacher's relation to the effective exercise of the rights which are safeguarded by the Bill of Rights and by the Fourteenth Amendment, inhibition of freedom of thought, and of action upon thought, in the case of teachers brings the safeguards of those amendments vividly into operation. Such unwarranted inhibition upon the free spirit of teachers affects not only those who, like the appellants, are immediately before the Court. It has an unmistakable tendency to chill that free play of the spirit which all teachers ought especially to cultivate and practice; it makes for caution and timidity in their associations by potential teachers”.

minando o espaço do dissenso e da inovação intelectual. O ensino, que deveria ser território de experimentação e de questionamento, transforma-se em um campo de cautela e autocontenção. Assim, a liberdade de cátedra deixa de ser apenas um direito individual do professor para se tornar um valor essencial à democracia, na medida em que o pluralismo de ideias é condição de existência da própria esfera pública.

Ao retomar esse raciocínio, o julgamento de *Smith v. Califórnia* (1959) reforça a mesma lógica, expandindo o alcance do princípio. A punição do livreiro que sequer tinha consciência do conteúdo considerado obsceno demonstra o perigo de uma responsabilidade objetiva aplicada ao campo da expressão. A mensagem é inequívoca: quando o Estado utiliza o medo como instrumento regulatório, o resultado é o empobrecimento do debate e o bloqueio da circulação de ideias. Ambos os casos revelam o cerne do *chilling effect*: a erosão silenciosa da liberdade, não pela força das leis proibitivas, mas pela sombra constante da punição possível — um fenômeno que, transposto para os debates sobre discurso de ódio e pornografia, revela a urgência de proteger o espaço simbólico da fala sem recorrer à asfixia da expressão.

A Suprema Corte entendeu que uma legislação não pode inibir a liberdade de expressão de modo que as pessoas relutem em exercitá-la, isso porque, punir um proprietário de livraria pela posse de uma obra que ele não tem conhecimento do conteúdo torna impossível a atividade, já que não é viável que se tenha ciência de todo o teor das obras existentes na livraria. Novamente, trata-se da dissuasão de um discurso protegido constitucionalmente.

(a) A publicação e divulgação gratuitas de livros estão obviamente dentro da liberdade de imprensa protegida constitucionalmente, e um livreiro retalhista desempenha um papel muito significativo na distribuição de livros.

(b) Dispositivos e doutrinas legais, na maioria das aplicações consistentes com a Constituição, podem não ser constitucionalmente capazes de aplicar, quando essa aplicação teria o efeito de inibir a liberdade de expressão, fazendo com que as pessoas relutassem em exercitá-la.

(c) A expressão obscena não é protegida constitucionalmente; mas essa ordenança impõe uma limitação inconstitucional ao acesso do público à matéria protegida constitucionalmente. Pois, se o livreiro for responsabilizado criminalmente sem conhecimento do conteúdo, tenderá a restringir os livros que vende àqueles que inspecionou, e assim será imposta uma restrição pelos Estados à distribuição de livros constitucionalmente protegidos, bem como de livros obscenos.

(d) A existência do poder do Estado de impedir a distribuição da matéria obscena não significa que não possa haver barreira constitucional a qualquer forma de exercício prático desse poder. Portanto, para que haja mais dificuldade em cumprir um regulamento contra a distribuição da literatura obscena se os livreiros não serem mantidos em uma responsabilidade criminal absoluta não exigir um resultado diferente aqui (*Smith v. Califórnia*, 1959)⁴³.

⁴³ Tradução nossa. No original: “(a) The free publication and dissemination of books obviously are within the constitutionally protected freedom of the press, and a retail bookseller plays a most significant role in the distribution of books. (b) Legal devices and doctrines, in most applications consistent with the Constitution, may

O caso *Smith v. Califórnia* (1959) consolidou uma das formulações mais sofisticadas da doutrina do *chilling effect*, ao reconhecer que a responsabilização penal de um livreiro pelo simples ato de distribuir um livro — sem o conhecimento prévio de seu conteúdo — representava uma ameaça direta à liberdade de expressão e de imprensa. A Suprema Corte, ao declarar a inconstitucionalidade da legislação municipal, compreendeu que a mera possibilidade de punição seria suficiente para gerar autocensura, restringindo a circulação de ideias e comprometendo a pluralidade intelectual. A decisão é paradigmática por deslocar o foco da sanção efetiva para o medo da sanção, afirmando que o temor de errar é, por si só, um mecanismo eficaz de supressão do pensamento livre.

A decisão da Corte deixa claro que a proteção à liberdade de expressão deve abranger não apenas o conteúdo produzido, mas também o processo de sua difusão. Ao isentar o livreiro de responsabilidade criminal por desconhecimento do material, o Tribunal reconheceu que a cadeia de circulação das ideias — do autor ao leitor — constitui um espaço de garantia democrática. Qualquer entrave nesse percurso equivale, na prática, à limitação do direito de acesso à informação. Essa ampliação hermenêutica da Primeira Emenda revela uma compreensão madura da linguagem como fenômeno social: restringir quem distribui o discurso é restringir o próprio discurso.

Além disso, o caso introduz uma importante distinção entre o controle legítimo do conteúdo obsceno e a inconstitucionalidade das formas de repressão que produzem efeitos colaterais sobre o que é protegido. Ao reconhecer que o poder estatal pode existir, mas não pode ser exercido de maneira que asfixie a liberdade, a decisão projeta um modelo de regulação que privilegia a prudência sobre o moralismo. Nesse sentido, *Smith v. Califórnia* não é apenas uma defesa da livre circulação de livros, mas um manifesto sobre a fragilidade da democracia diante de legislações que, sob o pretexto de proteger a moral pública, acabam por instaurar o medo como política de controle. Essa lógica dialoga diretamente com o problema contemporâneo da

not be constitutionally capable of application where such application would have the effect of inhibiting freedom of expression by making persons reluctant to exercise it. (c) Obscene expression is not constitutionally protected; but this ordinance imposes an unconstitutional limitation on the public's access to constitutionally protected matter. For, if the bookseller be criminally liable without knowledge of the contents, he will tend to restrict the books he sells to those he has inspected, and thus a restriction will be imposed by the States upon the distribution of constitutionally protected, as well as obscene, books. (d) The existence of the State's power to prevent the distribution of obscene matter does not mean that there can be no constitutional barrier to any form of practical exercise of that power. Hence, that there may be more difficulty in enforcing a regulation against the distribution of obscene literature if booksellers may not be held to an absolute criminal liability does not require a different result here.

pornografia e do discurso de ódio: a tentativa de controlar a ofensa pode, se mal conduzida, silenciar o debate e empobrecer a própria esfera do pensamento.

O tema central da pornografia já fora tratado no capítulo anterior. Aqui, busca-se demonstrar que a liberdade de imprensa é um direito protegido constitucionalmente. Sendo assim, as pessoas não podem temer exercê-lo pela possibilidade de uma sanção, já que o ordenamento jurídico é cheio de incertezas e erros podem ser cometidos. A prevalência é da liberdade de expressão e imprensa. Alguns livros, mesmo que obscenos, não serão restringidos, dada a incapacidade do conhecimento do conteúdo de todas as obras em circulação. Mas é melhor pecar pelo excesso de proteção da liberdade de expressão e de imprensa, do que restringi-la arbitrariamente. Trata-se da observância do princípio do dano comparado de Schauer (1978).

O *chilling effect* também encontra suas bases no caso *New York Times v. Sullivan*, considerado por muitos como o baluarte da liberdade de expressão e de imprensa. Embora tal caso seja conhecido por ter estabelecido o padrão de “malícia real” para a restrição da liberdade de imprensa sobre questões envolvendo funcionários públicos, a ideia de efeito inibidor também se fez presente. A discussão girava em torno no anúncio publicado em 29 de março de 1960, pelo *The New York Times*, pago pelo Comitê de Defesa de Martin Luther King e a luta pela liberdade no sul, veiculando o pedido de auxílio financeiro para o custeio da defesa de Martin Luther King, bem como salientando ações irregulares, violadoras dos direitos civis dos manifestantes do movimento, que teriam sido praticadas pela autoridade policial Sullivan, que entendeu que tal anúncio continha conteúdo difamatório, e solicitou a retratação pública do mesmo. Tal pedido foi negado pelo *The New York Times*, iniciando-se a discussão judicial.

A Suprema Corte entendeu que o jornal não havia praticado difamação, já que sua ação estaria protegida pela liberdade de expressão e informação, e estabeleceu que apenas haveria direito de indenização em casos em que houvesse o conhecimento da falsidade real do anúncio, ou desprezo da verdade (*reckless disregard doctrine*). Trata-se do conhecido padrão de malícia real.

[...] A proposição geral de que a liberdade de expressão sobre questões públicas é assegurada pela Primeira Emenda tem sido resolvida por nossas decisões. A salvaguarda constitucional, dissemos nós, "foi concebida para assegurar o livre intercâmbio de ideias para a realização das mudanças políticas e sociais desejadas pelo povo" [...] "A manutenção da oportunidade de livre discussão política para que o governo possa responder à vontade do povo e as mudanças possam ser obtidas por meios legais, uma oportunidade essencial para a segurança da República, é um princípio fundamental do nosso sistema constitucional". [...] Assim, consideramos este caso no contexto de um profundo compromisso nacional com o princípio de que o debate sobre questões públicas deve ser desinibido, robusto e aberto, e que pode

muito bem incluir ataques veementes, cáusticos e por vezes desagradavelmente agudos contra o governo e os funcionários públicos. [...] As garantias constitucionais exigem, a nosso ver, uma norma federal que proíba o funcionário público de recuperar danos por falsidade difamatória relativa à sua conduta oficial, a menos que ele prove que a declaração foi feita com "verdadeira malícia" - ou seja, com conhecimento de que era falsa ou com desrespeito imprudente de se ser falsa ou não (New York Times v. Sullivan, 1964, p. 269-280)⁴⁴.

O julgamento de New York Times v. Sullivan (1964) representa um dos marcos mais importantes na história da liberdade de expressão contemporânea, ao consolidar a doutrina da “*actual malice*” como limite constitucional à responsabilização por discursos críticos contra agentes públicos. A Suprema Corte norte-americana, ao decidir que apenas a demonstração de intenção dolosa ou imprudência consciente quanto à falsidade de uma informação poderia justificar a condenação por difamação, instituiu uma proteção ampla ao debate público e reafirmou o caráter político da palavra como instrumento essencial à democracia. O entendimento rompeu com uma tradição jurídica que privilegiava a honra e a reputação como bens absolutos, recolocando o foco na dimensão coletiva da liberdade de expressão: o direito de errar ao buscar a verdade é, paradoxalmente, condição da própria verdade pública.

A decisão, ao reconhecer que o discurso político deve ser “desinibido, robusto e aberto”, reflete uma concepção madura da democracia deliberativa — aquela em que o conflito discursivo é visto não como ameaça, mas como expressão de vitalidade social. O reconhecimento de que o debate público pode e deve ser “veemente, cáustico e, às vezes, desagradavelmente agudo” marca um deslocamento civilizatório: a proteção constitucional não se restringe ao discurso polido, mas se estende à palavra que fere, provoca e desestabiliza. Trata-se, em última análise, de uma defesa do dissenso como motor do progresso social. O Estado, portanto, não deve tutelar a sensibilidade dos cidadãos, mas garantir que o desconforto gerado pela divergência continue a ser o preço da liberdade.

No contexto desta tese, New York Times v. Sullivan é paradigmático porque ilustra a tensão permanente entre liberdade e dano, um eixo fundamental para compreender o debate

⁴⁴ Tradução nossa. No original: “The general proposition that freedom of expression upon public questions is secured by the First Amendment has long been settled by our decisions. The constitutional safeguard, we have said, “was fashioned to assure unfettered interchange of ideas for the bringing about of political and social changes desired by the people” [...] “The maintenance of the opportunity for free political discussion to the end that government may be responsive to the will of the people and that changes may be obtained by lawful means, an opportunity essential to the security of the Republic, is a fundamental principle of our constitutional system”. [...] Thus, we consider this case against the background of a profound national commitment to the principle that debate on public issues should be uninhibited, robust, and wide-open, and that it may well include vehement, caustic, and sometimes unpleasantly sharp attacks on government and public officials. [...] The constitutional guarantees require, we think, a federal rule that prohibits a public official from recovering damages for a defamatory falsehood relating to his official conduct unless he proves that the statement was made with “actual malice” -- that is, with knowledge that it was false or with reckless disregard of whether it was false or not.

sobre discurso de ódio e pornografia. Se o discurso crítico — ainda que impreciso ou incômodo — é protegido em nome da democracia, cabe questionar se toda forma de expressão potencialmente ofensiva deve ser restringida em razão de seus efeitos. A partir desse caso, percebe-se que a censura, mesmo quando justificada por propósitos morais ou de proteção, pode gerar o efeito inverso: a asfíxia do espaço público e o empobrecimento simbólico da sociedade. Essa lógica serve de base para a defesa de uma abordagem mais complexa da linguagem — como a proposta por Butler (2021) — em que a palavra, ainda que ambígua e perigosa, é também o terreno em que se forjam resistência, reconhecimento e transformação.

No âmbito de tal caso, foi criada uma *holding* com os seguintes termos: “Para sustentar uma alegação de difamação ou calúnia, a Primeira Emenda exige que o queixoso mostre que o arguido sabia que uma declaração era falsa ou imprudente ao decidir publicar a informação sem investigar se era exata” (*New York Times v. Sullivan*, 1964)⁴⁵. Lewis (2011, p. 75) considera que:

A liberdade de expressão e de imprensa havia dado poder aos cidadãos em uma democracia. Os efeitos do caso Sullivan não se limitaram ao contexto racial imediato. Ao longo dos anos ele incentivou a imprensa americana, encorajando-a a contestar a verdade oficial, em vez de agir como mera estenógrafa (LEWIS, 2011, p. 75).

A jurisprudência norte-americana trouxe importantes contribuições para a teoria da liberdade de expressão, e é inegável a contribuição do caso *New York Times v. Sullivan*. Todavia, é importante destacar o que ensina Galuppo (2020), que considera que a história da liberdade de expressão nos Estados Unidos é uma construção progressiva.

Sobre o *chilling effect* tal decisão impactou na ideia de que o debate sobre questões públicas deve ser livre e desinibido, não podendo haver o medo em se manifestar pela temeridade de uma punição, já que os funcionários públicos estão sujeitos a maior escrutínio. De acordo com Schauer (1978), estabeleceu-se um privilégio constitucional para a liberdade de expressão, de modo a compreender que a fala e comportamento não deve ser dissuadidas por restrições que protegem a reputação. A liberdade de expressão possui *status* preferencial, e a restrição de discursos protegidos constitucionalmente não podem causar o *chilling effect*. Se o *chilling effect* se apresenta para resfriar a fala pela temeridade de uma sanção legal, ele deve ser afastado quando inibe um comportamento que está amparado constitucionalmente, sob pena de

⁴⁵ Tradução nossa. No original: “To sustain a claim of defamation or libel, the First Amendment requires that the plaintiff show that the defendant knew that a statement was false or was reckless in deciding to publish the information without investigating whether it was accurate”.

criação de um ordenamento jurídico no qual impera a arbitrariedade e a fala é tão cerceada que o discurso democrático cede lugar ao autoritarismo.

Em *Brandenburg vs. Ohio*, discutiu-se a possibilidade de restrição do discurso e também é possível encontrar as bases para o *chilling effect*. Nesse caso, já citado anteriormente, um líder da Ku Klux Klan (KKK) em Ohio, Clarence Brandenburg, solicitou a cobertura televisiva para um comício da KKK, no qual apareceram pessoas queimando uma cruz, utilizando-se das vestimentas habituais dos KKK. Tratou-se de um episódio de discurso de ódio direcionado aos afro-americanos e judeus. Brandenburg foi acusado de defender a violência por meio de seu discurso, sendo condenado e sentenciado a 10 anos de prisão, além da pena de multa.

A Suprema Corte julgou o caso sob o viés do teste do perigo claro e presente formulado pelo Justice Holmes, em *Schenck vs. United State*, considerando que um discurso político somente pode ser proibido se for direcionado para incitar a ação violência, ou se provavelmente seja capaz de incitá-la.

[...] O Tribunal confirmou o estatuto com base no fato de que, sem mais, "advogar" meios violentos para efetuar mudanças políticas e econômicas envolve tal perigo para a segurança do Estado que o Estado pode declarar ilegal. Cf. *Fiske v. Kansas*, 274 US 380 (1927). Mas o *Whitney* foi completamente desacreditado por decisões posteriores. Veja *Dennis v. Estados Unidos*, 341 US 494, em 341 US 507 (1951). Essas decisões posteriores moldaram o princípio de que as garantias constitucionais de liberdade de expressão e liberdade de imprensa não permitem que um Estado proíba ou proíba a defesa do uso da força ou da violação da lei, exceto quando tal advocacia for direcionada a incitar ou produzir ação ilegal e iminente é provável que incite ou produza tal ação. [...] Um estatuto que não consiga traçar essa distinção invade inadmissivelmente as liberdades garantidas pelas Primeira e Décima Quarta Emendas. Ele varre dentro de seu discurso de condenação que nossa Constituição imunizou do controle governamental. [...] Medido por este teste, o Ato de Sindicalismo Criminal de Ohio não pode ser sustentado. A lei pune as pessoas que "defendem ou ensinam o dever, a necessidade ou a propriedade" da violência "como meio de realizar reformas industriais ou políticas"; ou que publiquem ou circulem ou exibam qualquer livro ou papel que contenha tal defesa; ou que "justificam" a prática de atos violentos "com a intenção de exemplificar, difundir ou defender a propriedade das doutrinas do sindicalismo criminal"; ou que "se reúnem voluntariamente" com um grupo formado "para ensinar ou defender as doutrinas do sindicalismo criminoso". [...] Consequentemente, estamos aqui confrontados com um estatuto que, por suas próprias palavras e conforme aplicado, pretende punir a mera advocacia e proibir, sob pena de punição criminal, a reunião com outros apenas para advogar o tipo de ação descrito. Tal estatuto cai dentro da condenação da Primeira e Décima Quarta Emendas. O ensino contrário de *Whitney vs. Califórnia*, supra, não pode ser apoiado, e essa decisão é, portanto, rejeitada (*Schenck vs. United State*, 1969, p. 447-449)⁴⁶.

⁴⁶ Tradução nossa. No original: "The Court upheld the statute on the ground that, without more, "advocating" violent means to effect political and economic change involves such danger to the security of the State that the State may outlaw it. Cf. *Fiske v. Kansas*, 274 U. S. 380 (1927). But *Whitney* has been thoroughly discredited by later decisions. See *Dennis v. United States*, 341 U. S. 494, at 341 U. S. 507 (1951). These later decisions have fashioned the principle that the constitutional guarantees of free speech and free press do not permit a State to forbid or proscribe advocacy of the use of force or of law violation except where such advocacy is directed to inciting or producing imminent lawless action and is likely to incite or produce such action. [...] A statute which

A jurisprudência norte-americana clássica consolidou no caso *Brandenburg v. Ohio* (1969), o paradigma do “*clear and present danger*” como limite para restrições à liberdade de expressão. O Estado só pode punir discursos quando houver incitação direta e iminente à violência. Esse precedente moldou a tradição liberal segundo a qual a resposta a uma fala nociva deve ser “*more speech*”, e não censura.

Entretanto, essa doutrina revela um viés estrutural: ela parte da suposição de que todos têm igual acesso ao espaço público e igual capacidade de responder. Em contextos marcados por desigualdade de gênero, raça e classe, o princípio do *more speech* se converte em ficção. Os grupos historicamente marginalizados não possuem as mesmas condições de visibilidade, de credibilidade e de proteção. Assim, o silêncio imposto por estruturas sociais é tão efetivo quanto a censura legal, por isso a ideia desta tese é acrescentar o princípio da escuta simbólica como vertente de proteção do discurso.

O julgamento de *Brandenburg v. Ohio* (1969), que revisitou e superou o entendimento de *Whitney v. Califórnia* (1927), representa um marco definitivo na consolidação da doutrina moderna da liberdade de expressão nos Estados Unidos. A Suprema Corte, ao formular o chamado teste da iminência da ação ilegal, estabeleceu um novo patamar de proteção ao discurso político, reconhecendo que a mera defesa abstrata da violência ou da ilegalidade não constitui, por si só, uma ameaça suficiente para justificar a punição. Apenas quando o discurso estiver diretamente orientado a incitar uma ação ilegal iminente — e for provável que produza tal ação — é que o Estado poderá legitimamente intervir. Essa distinção, aparentemente técnica, tem implicações filosóficas profundas: ela desloca o foco da repressão da ideia para a repressão do ato, reafirmando o valor do pensamento como espaço inviolável da liberdade humana.

A decisão rejeita, assim, a tradição autoritária herdada do Ato de Sindicalismo Criminal de Ohio, que punia indivíduos pela simples associação a ideias tidas como perigosas. Nesse sentido, *Brandenburg* consagra uma visão sofisticada da democracia: o risco inerente ao

fails to draw this distinction impermissibly intrudes upon the freedoms guaranteed by the First and Fourteenth Amendments. It sweeps within its condemnation speech which our Constitution has immunized from governmental control. [...] Measured by this test, Ohio's Criminal Syndicalism Act cannot be sustained. The Act punishes persons who "advocate or teach the duty, necessity, or propriety" of violence "as a means of accomplishing industrial or political reform"; or who publish or circulate or display any book or paper containing such advocacy; or who "justify" the commission of violent acts "with intent to exemplify, spread or advocate the propriety of the doctrines of criminal syndicalism"; or who "voluntarily assemble" with a group formed "to teach or advocate the doctrines of criminal syndicalism. [...] Accordingly, we are here confronted with a statute which, by its own words and as applied, purports to punish mere advocacy and to forbid, on pain of criminal punishment, assembly with others merely to advocate the described type of action. [Footnote 4] Such a statute falls within the condemnation of the First and Fourteenth Amendments. The contrary teaching of *Whitney v. California*, supra, cannot be supported, and that decision is therefore overruled”.

discurso é o preço a ser pago pela liberdade. O tribunal reconhece que o poder de controlar o pensamento e a fala — sob o pretexto de prevenir a violência — é o primeiro passo para a tirania. O Estado não pode criminalizar o medo da palavra, mas apenas o perigo concreto da ação. Tal princípio não apenas fortalece a Primeira Emenda, mas também redefine o papel do Estado liberal: em vez de tutor da moral, ele se torna guardião do dissenso.

O precedente abre caminho para uma compreensão mais complexa da linguagem, especialmente quando se trata de discursos sensíveis como o ódio, a pornografia e a blasfêmia. Ao afirmar que a advocacia da violência só pode ser punida quando incita um ato iminente, a Corte reconhece que o poder da palavra é ambíguo — capaz tanto de ferir quanto de transformar. Esse raciocínio ressoa no debate contemporâneo sobre os limites da expressão: se o discurso é um campo de disputa simbólica, não se pode neutralizá-lo por medo de seu potencial disruptivo. Como se discutirá nos capítulos seguintes, o desafio não é suprimir o discurso perigoso, mas compreender os modos pelos quais ele opera — e, a partir disso, criar espaços para sua resignificação ética e política.

Sob a ótica da performatividade, a linguagem ofensiva não é apenas uma opinião, mas um ato que fere. Quando um enunciado desumaniza, ridiculariza ou nega a existência de um sujeito, ele produz o dano que nomeia. Butler (2021) observa que os insultos não descrevem a inferioridade — eles a constroem discursivamente, reiterando o lugar social de quem pode falar e de quem deve calar. A distinção entre fala e ação, central ao liberalismo clássico, perde sentido: a fala é, ela mesma, uma forma de ação socialmente eficaz.

O *chilling effect* se encontra presente pelo fato de que, do mesmo modo que era inadmissível esperar que um editor verificasse a veracidade de todas as suas declarações publicadas e não era razoável exigir que um livreiro se familiarizasse com o conteúdo de cada livro do seu inventário, é impraticável, senão impossível, forçar um orador para prever a possível reação violenta de seu discurso frente a um público diversificado (Schauer, 1978).

A lição que a jurisprudência norte-americana nos dá sobre o *chilling effect* é que, diante da inevitabilidade do erro do sistema jurídico, a preferência deve ser sempre da liberdade de expressão, é preciso que o discurso seja superprotegido, sob pena de se colocar em risco a estabilidade da democracia.

4.3 O *chilling effect* na jurisprudência brasileira

Através de um exame da jurisprudência constitucional brasileira, é possível verificar que o Supremo Tribunal Federal construiu uma hermenêutica interpretativa da liberdade de

expressão que oscila entre a superproteção do dissenso político (especialmente em relação às instituições estatais) e a restrição de práticas discursivas que funcionam como dispositivos de exclusão estrutural. Esse movimento indica que o Tribunal não segue o modelo liberal clássico que se baseia na supremacia da liberdade de expressão, mas sim o modelo relacional que presta atenção ao impacto material da linguagem sobre sujeitos historicamente marginalizados.

A interpretação conjunta da ADPF 187, HC 82.424 e ADO 26 reflete um desenvolvimento normativo que permite a manutenção da democracia deliberativa coexistir com o reconhecimento da performatividade da violência simbólica. No julgamento da ADPF 187, o STF reiterou que criminalizar a Marcha da Maconha equivaleria a uma restrição prévia contraditória à essência da liberdade de expressão. O Tribunal observou que "a Constituição consagra a livre manifestação do pensamento", alertando que proibir a discussão pública sobre políticas estatais faria com que tal debate perdesse seu caráter democrático. Uma das passagens mais relevantes foi ecoada pelo Ministro Celso de Mello, que disse "o direito de reunião e de expressão em praças, ruas e quaisquer locais compreende o capital democrático do Estado", afirmando que a repressão prévia faz com que o Estado seja um tutor moral da cidadania (Brasil. Supremo Tribunal Federal, 2011).

A decisão ecoa a crítica de Schauer ao controle preventivo da fala — e aproxima o Tribunal ao que Dworkin (2006) chamaria de dever constitucional de proteger discursos impopulares — precisamente porque eles testam a saúde das instituições democráticas. A ADPF 187 é, portanto, um passo normativo em direção a tornar o núcleo da disputa pública, mesmo em questões consideradas moralmente sensíveis, um aspecto fundamental do discurso popular. A crítica ajuda a circular ideias e a resistir ao *status quo*. Ao reconhecer que o Estado não pode suprimir manifestações apenas porque elas o incomodam, o STF se posiciona longe da postura paternalista e reafirma que a democracia não pode florescer no silêncio, mas sim no conflito discursivo.

O HC 82.424, que trata das publicações antisemitas de Siegfried Ellwanger, é um ponto de virada crucial. O STF também declarou no voto do relator, "O preceito fundamental da liberdade de expressão não consagra o direito de incitar o racismo", observando que "as liberdades públicas não são incondicionais; devem ser exercidas harmoniosamente, observando os limites da Constituição" (Brasil. Supremo Tribunal Federal, 2003). Neste estágio, o Tribunal entende que o discurso que nega a humanidade de um grupo ofendido não é uma opinião protegida, mas uma ação social que cria discriminação. Embora o HC 82.424 seja importante para o reconhecimento constitucional da gravidade estrutural do racismo, a articulação do STF sobre o conceito de performatividade linguística no caso Ellwanger deve ser problematizada. A

decisão assume, sem prova empírica, que a mera publicação de livros antissemitas constituiria um dano objetivo e imediato a um grupo afetado, mas não tenta explorar a escala, o efeito real ou o potencial de produzir violência na situação dada. Aqui há um ponto de fricção entre a ideia de liberdade de expressão de Dworkin (2006): o Estado não pode censurar expressões apenas porque expressam ideias imorais, sob o risco de substituir a deliberação por paternalismo moral incompatível com a cidadania. A restrição seria justificada apenas diante de um perigo real, e não apenas presumido, de que as expressões causem violência tangível à integridade de terceiros.

No caso de Ellwanger, o Tribunal evita mostrar a evidência desse nexo, impondo uma suposição abstrata de periculosidade sobre a obra com base no conteúdo odioso, mas não em seus efeitos verificáveis. Essa posição enfraquece o próprio ideal performativo, pois confunde a função estrutural da linguagem que gera hierarquias com a exigência jurídica de que haja prova de risco. O STF, em vez de tratar o texto como um ato situado, considerou-o como dano automático, mais alinhado a uma lógica de supressão de ideias do que a qualquer princípio forte de responsabilidade discursiva. Infelizmente, em prol de sua abstração do dano simbólico da materialidade, o Tribunal cometeu o erro de trair o próprio princípio que queria promover: a diferença entre a linguagem que fere ou machuca e a linguagem que apenas provoca, a raiz normativa sobre a qual repousa a igualdade e a liberdade.

A ADO 26, ao equiparar a homotransfobia ao racismo, elucida ainda mais essa distinção. Neste julgamento, o Tribunal afirma que observações que atacam pessoas LGBTQIAPN+ também são regidas pela lógica universal de desqualificação existencial que caracteriza o racismo estrutural. O STF destacou que “em um Estado Constitucional, não é admissível perpetuar práticas discursivas que neguem a dignidade de grupos historicamente vulneráveis” (Brasil. Supremo Tribunal Federal, 2019). Portanto, a liberdade de expressão não é um isolante quando se trata de perpetuar comportamentos que naturalizam a violência simbólica e facilitam a exclusão social. A diferença crucial, no entanto, é que a equiparação da homotransfobia ao racismo na ADO 26 não se baseia na suposição de que tal coisa é perigosa, mas na premissa de que ambos são sistemas históricos de dominação que proporcionam danos reais, contínuos e demonstráveis.

O racismo é uma ordem estrutural de subordinação que organiza as desigualdades materiais, simbólicas e institucionais no Brasil. A proteção neste caso não está fundamentada em palavras morais: está baseada na vulnerabilidade objetiva e contínua dos grupos afetados. Trata-se de reconhecer que alguns discursos não veiculam apenas ideias, mas manifestam dentro de estruturas sociais que transformam palavras em instrumentos eficazes de exclusão.

Este é, de fato, o motivo pelo qual a ADO 26 não enfrenta a mesma fragilidade argumentativa testemunhada no caso Ellwanger: naquela decisão, o Tribunal confrontou obras abstratas e não se dispôs a produzir evidências específicas de dano; aqui, o Tribunal reage a um padrão estrutural de violência que leva a números diários de homicídios, violência escolar, violência familiar, silenciamento institucional. Assim, embora o HC 82.424 tenha atribuído uma capacidade não demonstrada de dano à obra de Ellwanger, a ADO 26 reconhece uma ferida comunitária cuja materialidade faz parte da história de seu tempo e que transcende qualquer expressão pessoal desse ato.

O que o Tribunal protege, portanto, não é uma compreensão do que poderíamos chamar de sensibilidade subjetiva, mas a dignidade de grupos cujo ser está perpetuamente em risco, e essa diferença é fundamental para evitar o uso indevido da liberdade de expressão como meio de justificar a desigualdade.

Juntas, essas três decisões demonstram uma matriz interpretativa na qual o STF distingue — embora não necessariamente de forma linear — ofensa (que as vezes é protegida) de exclusão (que pode ser validamente limitada). Ler essas decisões no contexto do *chilling effect* pode identificar outra dimensão de complexidade no desenho constitucional brasileiro. Um efeito inibidor consistentemente articulado na jurisprudência norte-americana e analisado por Schauer (1982), que observa que o Estado, quando pune ou ameaça punir certas falas, fomenta uma cultura de autocensura na qual nenhum ato legítimo se apresenta aos cidadãos por medo de punição.

No contexto da ADPF 187, o STF demonstrou sensibilidade óbvia a essa ameaça: criminalizar a Marcha da Maconha teria um *chilling effect* indevido sobre a deliberação democrática e reduziria a participação nos assuntos públicos por medo de sanção criminal (Brasil. Supremo Tribunal Federal, 2011). Essa proteção ao dissenso é semelhante ao argumento de Dworkin (2006) em que a liberdade de expressão protege, principalmente, discursos impopulares, pois eles interrogam a validade equitativa das ordens democráticas.

Na ADPF 187, o Tribunal reafirma que o Estado não pode silenciar manifestações apenas com base em serem destoantes. Como observa Dworkin (2006), quando o Estado permite sua punição de discursos pelo conteúdo moral que comunicam, a deliberação pública é substituída por um paternalismo incompatível com o status de cidadania. A leitura do STF também complementa a crítica de Schauer (1982) ao controle preventivo da fala, pois restrições anteriores tipicamente irradiam medo além do caso concreto, alcançando, possivelmente, a forma mais insidiosa de *chilling effect*: uma que silencia críticas antes mesmo de serem criadas.

No HC 82.424, no entanto, a relação com o *chilling effect* torna-se mais problemática. Porque simplesmente publicar os livros antisemitas de Siegfried Ellwanger equivaleria a incitação ao racismo, o Tribunal desenvolveu uma interpretação que descarta a demonstração de risco real no nível de uma presunção abstrata de periculosidade. De fato, isso é contrário ao espírito da doutrina do *chilling effect*, que enfatiza a necessidade do Estado demonstrar o dano real causado pela expressão sob pena de resfriamento indevido do debate público. Dworkin (2006) afirma que discursos moralmente repugnantes não podem ser punidos à custa da verificação de danos concretos, quando o Estado começa a punir ideias e não comportamentos, trata-se da forma mais repressiva de censura.

Este erro é reforçado pela teoria da performatividade de Butler (2021). Embora Butler reconheça que algumas declarações possam desencadear feridas estruturais, ela não afirma que toda linguagem de ódio sempre gera danos efetivos. Em contraste, a escritora argumenta que o contexto e as condições para o impacto do ódio merecem melhor conhecimento. No entanto, o STF abordou o texto de Ellwanger como se seu dano fosse automático, sem evidências empíricas sobre como, quando ou em quem essa linguagem poderia ter funcionado. Ao fazer isso, o Tribunal confundiu a capacidade estrutural da linguagem de gerar hierarquias — uma ideia abstrata — com a exigência legal de estabelecer o risco concreto que deve existir para proibir o discurso. Ao tratar o dano simbólico como um conceito absolutista sem ter abordado a materialidade, o Tribunal agiu mais como um modelo de censura do pensamento do que como uma teoria constitucional de responsabilidade discursiva.

Mas o STF adota uma abordagem diferente na ADO 26. A equiparação da homotransfobia ao racismo não se baseia em suposições abstratas, mas as reconhece como sistemas históricos de violência cujos impactos são permanentes, verificáveis e documentados, com suas consequências reconhecidas em estudos, estatísticas e relatórios com padrões estabelecidos de exclusão (Brasil. Supremo Tribunal Federal, 2019). No entanto, aqui, o problema não é o conteúdo moral da linguagem, mas o ambiente estrutural em que ela aparece.

Ao reconhecer que algumas formas de expressão são engrenagens dentro de um sistema de opressão, o Tribunal se alinha com a teoria performativa de Butler (2021), para quem o dano simbólico só legitima a sanção legal quando põe em risco a integridade social dos sujeitos. Assim, a ADO 26 não corre o risco de um *chilling effect* ilegítimo: em vez de impedir que as pessoas expressem opiniões impopulares, inibe processos discursivos, tecidos em um sistema concreto de violência, de continuar a manifestar exclusão.

O HC 82.424 foi um exemplo de um tribunal que projetou dano sem demonstrar efetivamente dano; aqui fala-se de um dano que é real, estrutural e empiricamente válido. A

diferença é crucial: enquanto no caso *Ellwanger*, o STF sancionou ideias sem evidências de dissuasores prejudiciais, na ADO 26, o Tribunal respondeu a práticas discursivas inseridas em um sistema verificável de violência, o que em maior medida justifica a intervenção estatal, mas não viola a liberdade de expressão.

O *chilling effect*, portanto, serve como critério para indicar quando o Estado deve intervir, bem como quando não deve, como visto nesses três casos tomados em conjunto. Na ADPF 187, a interferência do Estado levaria ao esfriamento da dissidência política; no HC 82.424, o Tribunal não considerou o potencial de um *chilling effect* e expandiu excessivamente seu poder punitivo; na ADO 26, a restrição era um padrão estrutural de medidas excludentes, não algo ofensivo a um ponto de vista moralmente justo. O resultado é uma chave hermenêutica dupla que é um modelo expressivo, apropriado para um regime onde prevalece a contestação política protegida, e um modelo performativo para cenários de violência estrutural.

Essa hermenêutica relacional pode ser usada com mais profundidade para tratar o tema da pornografia no contexto brasileiro, mesmo que o Tribunal não tenha enfrentado diretamente o caso sob a teoria da liberdade de expressão. Por meio das premissas anteriores, é possível dizer que a pornografia não deve ser tratada como uma categoria inerentemente violenta ou não deve ser considerada uma forma automática de discurso de ódio. Como mostrado nesta tese, a pornografia é um gênero discursivo múltiplo que pode replicar ou desafiar normas sexuais; também pode reproduzir hierarquias ou desestabilizá-las; ou pode até mesmo feri-las ou libertá-las. A jurisprudência brasileira, ao traçar essa distinção entre exclusão e desconforto moral, fornece critérios que ajudariam a conter uma criminalização moralizante da sexualidade humana, bem como permitir a discussão de casos particulares em que a pornografia pode funcionar como uma ferramenta poderosa de subordinação. Quando a pornografia gera exclusão estrutural — por exemplo, ao ecoar ciclos de violência contra mulheres já tecidos no âmbito social — sua moldura se aproxima das proposições de restrição. Quando, ao contrário, apenas testa sensibilidades morais, sua limitação contrariaria a lógica de proteção à liberdade de expressão, o freio da prevenção incompatível com a democracia deliberativa.

Como tal, qualquer resposta constitucional à pornografia precisa ser contextual, situada e sintonizada com a performatividade da linguagem. A partir dessa leitura, a escuta simbólica, um dos conceitos-chave elaborados nesta tese, fornece uma estrutura hermenêutica propícia para unir proteção e liberdade: não atua para silenciar a dissidência, mas sim para compreender quando a linguagem se torna instrumentalizada como um vetor de exclusão que não permite reconhecimento recíproco. A escuta simbólica, então, permite que a lei distinga entre desconforto moral — parte de uma sociedade plural — e violência simbólica que mina as bases

democráticas para a convivência. Essa jurisprudência, quando lida à luz da performatividade, aponta para um tema central: não é o conteúdo abstrato da linguagem que define a proteção constitucional da liberdade de expressão, mas sim seus efeitos claros sobre a vida social. A pornografia, assim como qualquer prática discursiva, precisa ser considerada em termos de seu poder tanto para incluir quanto para excluir; sua possível capacidade de constranger e libertar; seu potencial para reconhecimento ou desumanização.

A partir dessa constatação, torna-se evidente que a análise constitucional da linguagem não pode se apoiar em classificações fixas — como “ofensiva”, “imoral” ou “pornográfica” — mas na avaliação de seus efeitos concretos sobre a vida social e sobre as condições de reconhecimento recíproco. O direito não protege palavras por sua forma, e sim por sua função; e não restringe discursos por seu conteúdo moral, mas pelo potencial de exclusão que produzem em contextos historicamente situados. Essa mudança de paradigma, que emerge tanto da leitura performativa quanto das tensões reveladas na jurisprudência brasileira, permite deslocar o debate da pornografia para além da dicotomia entre censura e permissividade irrestrita. Ela exige que se considere como determinados usos da linguagem sexualizada podem operar como mecanismos de silenciamento ou, ao contrário, como modos de expressão legítima do desejo, da autonomia e da subjetividade. É precisamente nesse ponto — no cruzamento entre performatividade, exclusão estrutural e responsabilidade discursiva — que se insere o próximo tópico, dedicado a examinar o *chilling effect*, o discurso de ódio e a pornografia como categorias que, embora distintas, convergem para o mesmo desafio constitucional: compreender quando a linguagem apenas perturba e quando ela verdadeiramente fere.

4.4 *Chilling effect*, discurso de ódio e pornografia

Há muita discussão sobre a efetividade do *chilling effect*, isto é, se verdadeiramente há a dissuasão ou resfriamento da ação ou fala diante da temeridade da censura. Penney (2022) constrói sua descrença em três argumentos centrais. Primeiro, inúmeros estudos experimentais da psicologia e outras aéreas demonstram que as pessoas não tomam suas decisões com base na teoria da dissuasão, isto é, nem sempre há uma análise de custo-benefício diante dos contextos da liberdade de expressão, de modo que não há a certeza da existência de uma escolha racional diante de uma possível sanção (Penney, 2022).

O segundo argumento é que existem poucas evidências científicas de que o efeito de dissuasão realmente funcione. De acordo com o autor, “as evidências sugerem que o medo de sanções ou danos legais - como uma lei que imponha uma punição legal – simplesmente não é

uma razão central ou importante pela qual as pessoas podem modificar seu comportamento para cumprir a lei” (Penney, 2022, p. 1470).

Já o terceiro argumento é que a teoria do *chilling effect* tem pouco poder explicativo sobre o resfriamento do comportamento, e acaba por atingir uma gama de contextos diferentes, no qual não há um dano legal, fazendo com que as pessoas alterem seu comportamento por temerem uma sanção, sem a existência de uma proibição legal (Penney, 2022, p. 1472).

Para tentar explicar o *chilling effect* diante da restrição do discurso de ódio, ilustrar-se-á tais argumentos com base no estudo de Bedi (2021). O autor utiliza de um estudo empírico, em um contexto de restrição da fala, para demonstrar que a censura tem pouco ou nenhum impacto no conteúdo da mensagem, ou altera sutilmente o seu tom. Em outras palavras, o que o estudo demonstra é que a restrição do discurso não acaba por resfriar ou dissuadir a circulação do discurso de ódio.

Bedi (2021) parte da ideia de que certos diplomas legais possuem o *chilling effect*, isto é, um efeito indireto de dissuadir um orador a exercer a liberdade de expressão, pela temeridade de um dano legal, já que a ideia central de tal efeito é censurar, limitar ou restringir certos tipos de discurso. Ocorre que, reflexamente, o *chilling effect* acaba por restringir outros tipos de discursos que são potencialmente valiosos para a democracia, desembocando em restrições amplas e excessivas, uma vez que o cidadão não se sente confiante de qual discurso está sendo limitado, havendo a superregulação da liberdade de expressão.

O estudo de Bedi (2021) é realizado em um contexto de limitação do discurso de ódio nas mídias sociais. No ano de 2021, o Facebook e o Twitter bloquearam de suas plataformas usuários como o ex-presidente Donald Trump e seus apoiadores, em virtude de discurso de ódio e propagação de violência para uma conspiração nos Estados Unidos. Diante deste cenário, surgiram indagações de que tais restrições poderiam causar o efeito inibidor do discurso, restringindo outras formas de expressões. Foi então que Bedi (2021) se propôs a investigar se a censura realmente “esfria” o discurso de ódio.

Não se trata de uma tarefa fácil, pois “medir” o arrefecimento de um discurso envolve muitas questões, como a coleta de dados, a análise dos dados, eventos adversos como os meios de fala (por exemplo, as mídias sociais, reportagens, protestos). O discurso pode se manifestar de formas diferentes, em meios diversos. Bedi (2021) afirma que seu trabalho é o primeiro estudo empírico que analisa o conteúdo da fala e se acontece o resfriamento do discurso diante da censura. Seu objeto de análise é o discurso nas redes sociais, e seu objetivo é demonstrar empiricamente que a restrição do discurso cria pouco ou nenhum impacto no conteúdo da mensagem, no máximo, altera seu estilo ou o tom específico utilizado. Dito de outro modo, a

censura não é capaz de proporcionar a dissuasão do discurso de ódio, apenas faz com que o mesmo mude de roupagem.

Embora os usuários mudem sua fala (portanto, é resfriada na forma mais pura do conceito), a mensagem geral da fala, entretanto, não muda em nada. Ou seja, o usuário simplesmente muda o tom do que fala (neste caso, tornando-o mais positivo) diante das restrições, mas acaba comunicando a mesma mensagem. Este resultado confirma parcialmente o efeito de resfriamento e simultaneamente levanta sérias questões sobre como ele tem sido historicamente tratado como um princípio legal. Embora as pessoas mudem a forma como falam em face de uma regulação, as restrições não parecem ter um efeito substantivo na mensagem comunicada, portanto, questionando se o efeito inibidor é realmente algo que os tribunais, litigantes, governos e empresas privadas devem dar tanta ênfase (Bedi, 2021, p. 5-6).

O que o autor demonstra é que a restrição do discurso de ódio não é efetiva para resfriar tal discurso, ou seja, colocá-lo fora da arena pública de debate. A ideia odiosa continua a circular, com outra roupagem. Sendo assim, a restrição é perniciosa a liberdade de expressão, pois como Schauer (1978) defendeu, diante da possibilidade de um erro na limitação de um direito, é preferível que se proteja a liberdade de expressão. É melhor pecar pelo excesso para se proteger esse supra direito.

Para chegar a tal conclusão, Bedi (2021) retomou alguns estudos empíricos e realizou seu próprio experimento. Por exemplo, ele cita o estudo de Penney que realiza uma entrevista para que as pessoas respondam se os mesmos falariam ou escreveriam sobre certos tópicos online, de temas polêmicos, em cenários de censura. Os resultados foram de que a censura esfriaria o discurso. Porém, Bedi (2021) considera que há um viés direcionado nestes autorrelatos, já que se utilizam de amostras diferentes, com diferentes níveis de censura e diferentes formas de sanções. Segundo o autor, “O problema com esses estudos, entretanto, é que eles buscam apenas entender se os indivíduos alegariam que seriam afetados por uma certa censura hipotética. Nenhum estudo realmente impôs censura específica e mediu o comportamento das pessoas” (Bedi, 2021, p. 18).

Bedi (2021) tenta resolver esse problema manipulando experimentalmente o contexto da censura, de modo a comprovar se o discurso muda ou não diante da restrição imposta. Para isso, são utilizadas três condições – um ambiente sem censura, um ambiente com censura específica e outro ambiente com censura ampla. O estudo pediu para que os entrevistados escrevessem comentários do tipo Google/Yelp sobre uma experiência recente de jantar, devendo focar apenas em uma experiência negativa, sendo orientado a escrever uma avaliação extremamente negativa.

Ao primeiro grupo de entrevistados, Bedi (2021) solicitou que fossem escritos comentários negativos sem quaisquer restrições, trata-se do grupo não censurado. Ao segundo grupo, foi solicitada a mesma tarefa, porém, com a orientação de não utilização de certas palavras, trata-se do grupo com censura específica. Ao terceiro grupo, a mesma tarefa foi dada com a orientação de que não poderia utilizar discurso de ódio, palavrões ou linguagem ofensiva, trata-se do grupo com censura ampla. Este último grupo é utilizado para atingir o nível de regulamentação do discurso de ódio, da linguagem obscena ou ofensiva. Bedi (2021) constatou que os resultados nos três grupos com três níveis diferentes de censura são significativamente diferentes.

A análise de texto foi então usada para analisar as críticas negativas de cada grupo. Os resultados mostraram que os textos das revisões foram estatisticamente significativamente diferentes em cada um dos grupos. O grupo que criou o maior número geral de resenhas com tonalidade positiva (conforme medido pelo número de palavras com um sentimento positivo) foi o grupo de censura ampla e o grupo que criou o menor número geral de resenhas com tonalidade positiva (conforme medido pelo menor número de palavras com um sentimento positivo) foi o grupo não censurado. No entanto, notavelmente, a negatividade das avaliações de cada grupo NÃO mudou. Além disso, o teste de confirmação mostrou que terceiros foram igualmente persuadidos pelas avaliações de cada grupo (ou seja, os grupos acabaram enviando a mesma mensagem). Isto é, embora os grupos censurados tenham mudado sua fala e, portanto, tenham ficado gelados no sentido mais puro do efeito, a substância e o efeito comunicativo da fala não mudaram (Bedi, 2021, p. 20).

O grupo de censura ampla criou maior número de comentários com tonalidade positiva, e o grupo não censurado criou menor número de comentários com tonalidade positiva. No entanto, a negatividade dos comentários não se alterou. Isso demonstra que os grupos censurados, embora tenham mudado sua fala, e isso cause o *chilling effect* em seu conceito mais puro, não alteraram a substância do discurso, o efeito da fala não se alterou, e o discurso de ódio continuou circulando.

Para Bedi (2021), o objetivo do seu estudo era que os entrevistados escrevessem comentários negativos, independente da condição de censura. Era esse o propósito do discurso. E esse conteúdo não foi resfriado ou dissuadido por nenhuma das modalidades de censura. A censura não teve efeito sobre a negatividade dos comentários. Assim, o resfriamento existiu no sentido estrito do efeito, ou seja, modificou o discurso de ódio, que passou a ser mais ameno. No entanto, a comunicação da ideia odiosa continuou a operar, em outra tonalidade.

O estudo de Bedi (2021) traz o alerta de que o *chilling effect* pode ser problemático, uma vez que pode operar em tipos de discursos que são protegidos, a liberdade de expressão pode

ser dissuadida. Mas o ódio não vai embora da sociedade. Ou ele é jogado no subsolo, ou ele é manifestado de maneiras diversas.

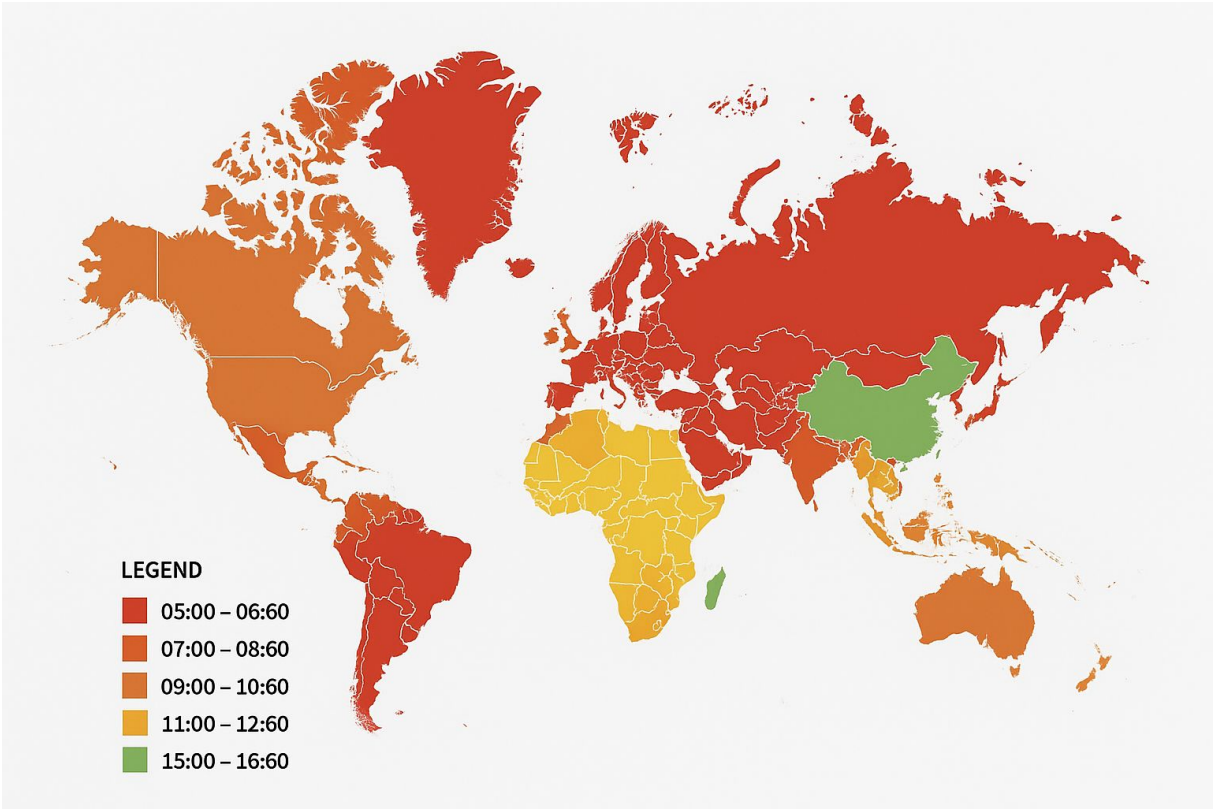
Em vez de realmente impedir o discurso pretendido, o estudo mostrou que os entrevistados ainda podem comunicar exatamente o que desejam, mas o fazem de uma forma mais codificada. Os comentários negativos dos entrevistados foram igualmente negativos quando enfrentaram censura (portanto, eles comunicaram exatamente o que queriam), no entanto, eles escreveram os comentários usando emoções mais positivas (portanto, eles ficaram indiferentes em pelo menos uma maneira) (Bedi, 2021, p. 39).

A censura não é, então, o melhor caminho para lidar com o discurso de ódio. A comunicação do ódio de modo codificado não resolve o problema de violação dos direitos das minorias. É preciso enfrentar o discurso de ódio de forma diferente, e a proposta desta tese é que tal enfrentamento ocorra linguisticamente.

A principal defesa das autoras antipornografia, como descrito no capítulo anterior, é que a censura e a proibição da pornografia levariam a um menor consumo da mesma, o que, por via de consequência, diminuiria a violência e a desigualdade de gênero. Será que esse argumento se sustenta? Um estudo aprofundado sobre o tema ainda precisa ser feito, mas os dados coletados no site Pornhub alertam para um cenário bem diferente. Diante da impossibilidade da realização de um estudo empírico, tais dados serão apresentados de forma ilustrativa a seguir.

A plataforma Pornhub é um *website* destinado ao compartilhamento de pornografia. No entanto, ela armazena e divulga os dados de consumo da pornografia no mundo. A título de curiosidade, o Brasil ocupa lugar intermediário no consumo de pornografia, haja vista que o tempo médio de acesso segundo ao site ‘Pornhub’ é 00:07:56 de acesso diário, ocupando a categoria vermelha (7 a 9 minutos), mais especificamente. Apresentar os dados de consumo da pornografia no mundo é o primeiro passo para a investigação proposta – a restrição da pornografia leva ao seu menor consumo? A pornografia é resfriada em países que a proíbem? Os dados estão disponíveis no link: <https://pt.pornhub.com/infographic/longest>, e revelam o perfil de consumo da pornografia em nível global. Veja-se a representação.

FIGURA 2 – O mapa de tempo de consumo da pornografia no mundo



Fonte: PornHub, 2024.

O que se evidencia é que são raros os países com baixo tempo de consumo de pornografia. O nível mais elevado é entre o consumo médio e elevado, é possível retratar, por exemplo, que os países que mais consomem pornografia no mundo são o Saara Ocidental, o Irã, Burkina Faso e Filipinas.

TABELA 1 – Países que mais consomem pornografia

PAÍSES QUE MAIS CONSOMEM PORNOGRAFIA NO MUNDO	
PAIS	TEMPO DE CONSUMO
Saara Ocidental	00:16:06
Irã	00:15:03
Burkina Faso	00:14:26
Filipinas	00:14:26

Fonte: PornHub, 2024.

Dos países citados como os que mais consomem pornografia, encontramos o Irã. Apesar de não ter uma lei específica antipornografia, o país censura a prática e monitora o seu consumo. A proibição se dá com base na Sharia, que rege o comportamento mulçumano. A Sharia é uma espécie de compilado de leis, supostamente deixada por Deus, para regular a vida, assim “*hari’a* é a lei islâmica que rege o comportamento, e nela os sábios vão buscar fundamentação para qualquer tipo de conduta: alimentação, vestuário, casamento, sexo, prática religiosa etc., auxiliando também na interpretação do Alcorão (livro sagrado dos mulçumanos). Tal código estabelece as leis criminais no Irã e inclui disposições relacionadas à moralidade e obscenidade. A pornografia é geralmente considerada contrária aos princípios islâmicos e pode ser criminalizada sob essas disposições. Ao considerar o sexo como uma necessidade biológica, o islã considera que a melhor forma de satisfação do mesmo é o casamento, assim, a pornografia não é bem-vista, pois é tida como uma forma de corrupção do corpo. Trata-se de algo proibido e pecaminoso, que promove a luxúria e a imoralidade.

Além disso, o governo iraniano implementa leis e regulamentações de cibersegurança que permitem a censura e o monitoramento da internet. Essas leis são usadas para restringir o acesso a conteúdo considerado inadequado, incluindo pornografia. Por isso, o Irã tem práticas de censura da pornografia que acabam por cercear amplamente a liberdade de expressão. Uma dessas práticas é o exemplo ocorrido em janeiro de 2007, no qual autoridades iranianas derrubaram os sites que promovem a pornografia no país, tirando-os do ar, como um forte exemplo de censura da liberdade de expressão (Brandom, 2017).

A postura de restringir a pornografia de tal modo não interfere no consumo da mesma. É o segundo país com maior tempo de consumo de pornografia no mundo, mesmo com todo o sistema de restrição. Acaba-se por minar a liberdade de expressão de uma forma mais ampla, pois, até mesmo pelo exemplo citado, a derrubada de sites da internet impede a circulação de informações em um nível extremamente violador da liberdade de expressão e de imprensa.

Tais dados demonstram que, nos países que mais consomem pornografia, a censura não levou a um menor consumo da mesma. Ao contrário, significou um maior cerceamento da liberdade de expressão, com a limitação do acesso a páginas com informações sobre sexualidade, impondo uma restrição de direitos que não é consentânea com os princípios da liberdade de expressão.

Importa destacar que os países citados possuem tradição de maior restrição da liberdade de expressão, e até mesmo o cenário democrático é questionado como existente. No entanto, os dados levantados demonstram que a censura da pornografia em tais casos não resfriou a circulação. Mesmo diante da possibilidade de danos legais, até mesmo com a prisão, as pessoas

continuaram a produzir e a consumir pornografia. Destaca-se, por oportuno, que a proibição da pornografia vem crescendo ao redor do mundo. A França, por exemplo, desde setembro de 2023 exige que os sites pornográficos verifiquem a veracidade da idade declarada pelos seus usuários, e não que isso seja feito por mera declaração, havendo até mesmo a criação de certificados digitais para acesso a páginas como conteúdo pornográfico, tudo isso de modo a dificultar o acesso a tais materiais. No entanto, o consumo de pornografia no país ainda continua em um patamar considerável⁴⁷.

A perspectiva de Strossen (2018) oferece contribuição importante para a análise do *chilling effect* no contexto da pornografia e do discurso de ódio. A autora demonstra que regimes jurídicos que buscam regular expressões ofensivas ou sexualmente explícitas produzem, como efeito colateral, um silenciamento difuso em que indivíduos deixam de participar do debate público por receio de ultrapassar limites ambíguos ou de serem punidos por interpretações expansivas da lei. Em sua avaliação, esse ambiente de insegurança normativa fragiliza a estrutura democrática porque inibe não apenas discursos extremos, mas também críticas legítimas, manifestações culturais, expressões artísticas e experiências sexuais dissidentes. Sua leitura reforça a tese de que o *chilling effect* não é mero risco teórico, mas fenômeno empiricamente observável em sociedades que adotaram legislações abrangentes contra o que chamam de “*hate speech*” ou “pornografia prejudicial”.

Strossen (2018) aproxima-se da crítica liberal: ela mostra que o Estado, ao assumir o papel de árbitro moral da linguagem sexualizada ou ofensiva, tende a impor padrões majoritários de decoro e respeitabilidade que não refletem a pluralidade de perspectivas existentes na sociedade. Essa imposição, ainda que velada, resulta na promoção institucional de sensibilidades específicas — geralmente conservadoras — e, portanto, desloca o debate da arena democrática para o campo disciplinar. A autora também alerta que, quando a repressão estatal atinge expressões simbólicas, o resultado não é a eliminação do ódio, mas sua migração para esferas subterrâneas, onde se torna menos visível e mais imune ao contradiscurso. Essa conclusão fortalece a ideia central deste trabalho: a resposta democrática ao ódio não pode se reduzir à censura, mas deve se apoiar na escuta, na responsabilidade discursiva e na reconstrução simbólica do espaço público.

A partir da filosofia da linguagem e da teoria do discurso, é possível propor uma leitura performativa e emancipatória da liberdade de expressão. Falar é agir — e agir é produzir efeitos. Se todo discurso cria realidades, então a liberdade de expressão é também responsabilidade

⁴⁷ Para mais informações, vide: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2023/02/06/franca-cria-certificado-digital-para-impedir-acesso-de-menores-a-conteudos-pornograficos-revela-jornal.htm>. Acesso em 1 jun. 2024.

sobre o mundo que se cria. O desafio do direito é proteger a potência criadora da linguagem sem permitir que ela se converta em instrumento de destruição simbólica.

A solução, portanto, não está na censura, mas na ampliação dos horizontes de fala. Quando o direito assegura o contradiscurso, ele reconhece que o dano simbólico só é superado pela reconfiguração do sentido. O insulto só perde sua força quando novos discursos emergem para desestabilizá-lo. O poder não se extingue — se desloca. E é nesse deslocamento que a resistência encontra espaço para existir.

Butler (2021) observa que responder ao ódio com silêncio é perpetuar a estrutura que o sustenta. O silêncio legitima o agressor. Já o contradiscurso rompe o circuito da repetição, fazendo do ferimento um ato de reivindicação. Essa é a dimensão ética e política da fala: transformar a vulnerabilidade em ação, a ofensa em criação, o estigma em linguagem de resistência.

O direito, nesse horizonte, deixa de ser instrumento de proibição para tornar-se campo de produção discursiva da igualdade. Ele não impõe o sentido — garante a disputa pelo sentido. Essa é a essência de uma democracia: não eliminar o conflito, mas possibilitar que ele se expresse de forma justa, plural e consciente.

Se a restrição da pornografia não leva ao seu menor consumo obrigatoriamente, se a restrição da pornografia acaba por cercear outros direitos inatos à liberdade de expressão, chega-se à constatação de que a censura não resfria o discurso de ódio, pois o discurso pornográfico continua a circular na sociedade, mas pode significar uma super restrição da liberdade de expressão, trazendo problemas maiores para o contexto de efetivação de direitos. Como, então, enfrentar o problema do discurso de ódio? Serão buscadas soluções para lidar com o problema, diferente da censura, mas com o uso da linguagem e dos movimentos sociais. É a proposta do próximo capítulo.

5 ENTRE PALAVRAS QUE FEREM E PALAVRAS QUE CURAM: PERFORMATIVIDADE, DISCURSO DE ÓDIO E A ESCUTA SIMBÓLICA

Ao longo deste trabalho, tornou-se evidente que o discurso de ódio ultrapassa a esfera meramente linguística: ele não apenas comunica, mas age — e, ao agir, institui realidades, consolida exclusões e materializa violências. O dizer, nesse contexto, não se reduz à expressão de um pensamento, mas converte-se em ato que performa a desigualdade. Dizer o ódio é fazer o ódio existir no mundo; é reiterar a posição subalterna de determinados corpos e consolidar hierarquias simbólicas que negam a dignidade humana. Sob essa ótica, o discurso de ódio é uma prática social dotada de eficácia ontológica: ele não descreve a marginalização, ele a produz. Assim, compreendê-lo como ação — e não apenas como opinião — é reconhecer que a linguagem, em sua dimensão pragmática, é um campo de poder que precisa ser interpretado à luz da ética e da responsabilidade coletiva.

Essa constatação conduz inevitavelmente à necessidade de uma reflexão filosófica mais profunda, ancorada na teoria dos atos de fala de J. L. Austin e nas releituras críticas que dela emergem. A teoria austiniana nos ensina que toda enunciação é, em alguma medida, performativa: dizer algo é fazer algo, é instaurar um acontecimento no mundo. Todavia, nem todo ato de fala possui a mesma força ou legitimidade; há condições de felicidade que determinam se a palavra é capaz de realizar o que propõe. Nesse sentido, o discurso de ódio não opera no vazio — ele encontra sua eficácia em contextos históricos e institucionais que o autorizam, o repetem e o naturalizam. Investigar essas condições é fundamental para delimitar o ponto em que o exercício da liberdade de expressão deixa de ser um ato emancipador e passa a ser instrumento de violência performativa.

Ao propor essa leitura, a tese não busca apenas estabelecer fronteiras jurídicas para o discurso de ódio, mas compreender a estrutura simbólica que o sustenta e reproduz. A linguagem, nesse campo, torna-se o espaço em que o poder se faz e se desfaz. Entender seus mecanismos é, portanto, o primeiro passo para propor uma teoria da restrição que não se baseie na censura, mas na responsabilidade ética da enunciação. Trata-se de refletir sobre como o dizer pode deixar de ser instrumento de dominação e se tornar espaço de reconstrução do comum — no qual o outro não é silenciado, mas reconhecido como interlocutor legítimo de um diálogo que funda a própria ideia de humanidade.

A construção da ideia central deste capítulo passará pela resposta a algumas perguntas: 1) o que é o performativo? 2) O discurso de ódio se encaixa no performativo? 3) Como relacionar o discurso de ódio com o ilocucionário? 4) Quais as condições que permitem o

discurso de ódio produzir o efeito proferido na fala? 5) Quais os possíveis limites para a restrição do discurso de ódio? 6) É possível reverberar o discurso de ódio?

Desenvolvidos esses seis pontos, será possível apresentar a resposta final à pergunta problema de pesquisa: O contradiscurso apresenta-se como medida mais adequada de combate ao discurso de ódio? Isso será feito através da análise da filosofia da linguagem e dos movimentos sociais.

Este capítulo, que encerra a construção desta tese, busca articular os caminhos percorridos até aqui e propor uma síntese crítica que responda às questões levantadas no início do trabalho. O objetivo é oferecer uma leitura que vá além da mera oposição entre censura e liberdade de expressão, explorando os limites e as potencialidades do discurso na constituição do espaço público democrático. Nesse sentido, pretende-se demonstrar que a proibição pura e simples do discurso de ódio não é suficiente para garantir o seu “resfriamento”, tampouco para reduzir seus efeitos sociais. A repressão do dizer não dissolve o ódio que o sustenta — ao contrário, tende a deslocá-lo, reforçando dinâmicas subterrâneas de ressentimento e violência simbólica. Por isso, a análise deve se deslocar da lógica punitiva para uma lógica interpretativa, na qual a linguagem é vista não apenas como veículo de ofensa, mas também como campo de disputa por reconhecimento e sentido.

A partir desse deslocamento, emerge o conceito de escuta simbólica como horizonte teórico e ético. Escutar simbolicamente significa compreender a fala — mesmo aquela que fere — dentro de sua tessitura social, afetiva e histórica, buscando os significados latentes que a sustentam. Trata-se de um exercício de compreensão crítica que não se confunde com a condescendência, mas com a disposição de enxergar no discurso um sintoma das estruturas que o produzem. A escuta simbólica propõe que o enfrentamento do discurso de ódio não se limite ao silenciamento do emissor, mas envolva a construção de práticas discursivas capazes de deslocar o sentido do ódio, transformando-o em possibilidade de elaboração coletiva. Assim, ao invés de interditar o dizer, a proposta é reformular o espaço da escuta — instaurar uma ética do ouvir que permita a reconstrução do simbólico, restituindo o lugar do outro como sujeito de palavra.

Desse modo, a tese defende que o verdadeiro contraponto ao discurso de ódio não é a censura, mas a reconfiguração do diálogo público. É preciso criar condições discursivas em que as falas possam ser ressignificadas, sem que isso implique a negação da dor ou a naturalização da violência. Essa é a função normativa da escuta simbólica: permitir que o discurso circule sob novos marcos éticos, de modo que a linguagem deixe de reproduzir desigualdades e passe a produzir reconhecimento. A liberdade de expressão, nesse contexto, não é concebida como um

direito absoluto, mas como um dever de responsabilidade simbólica — a liberdade de dizer deve vir acompanhada da capacidade de ouvir, interpretar e reconstruir. Assim, entre o silêncio imposto pela censura e o ruído destrutivo do ódio, propõe-se um terceiro caminho: o da escuta transformadora, capaz de reintroduzir o sentido ético no coração da linguagem.

5.1 A teoria dos atos de fala e a política do performativo

A linguagem é uma problemática que sempre norteou a filosofia. Desde a Grécia, com Platão e Aristóteles, sempre buscou-se estabelecer a relação entre o significado da palavra e as coisas. Porém, é como o pós-renascimento que se inicia um movimento de investigação filológica da linguagem, principalmente com um estudo comparativo das línguas conhecidas. Ocorre que, embora os filósofos conseguissem classificar os fenômenos linguísticos, existia uma falha quanto ao conhecimento dos mesmos, fato que se deu apenas com o surgimento da Linguística, notadamente depois de Ferdinand de Saussure, que se propôs a investigar os problemas gerais da linguagem, sendo sua principal obra publicada em 1916 – “Curso de Linguística Geral”, que trouxe consigo a ideia de que o signo linguístico possuía um lado mental e outro lado social, tendo a função de exteriorização de algo e interação entre os sujeitos (Castim, 2017, p. 85).

Com o passar do tempo, o estudo do conhecimento começa a se desenvolver a partir da vertente da linguagem. O conhecimento se dá de maneira linguística, portanto, é preciso desmistificar a colonização da linguagem. Um longo percurso histórico se efetivou, e o movimento da filosofia analítica, inaugurado por Russel e Wittgenstein, buscou trazer para o cenário de discussão uma concepção de linguagem orientada para uma estrutura lógica – a linguagem é vista como prática social, sendo examinada em um contexto do seu uso. Surge o movimento conhecido por Virada Linguística, que se apresenta como uma alternativa ao idealismo e ao empirismo que eram as duas principais vertentes da análise da linguagem.

Enquanto o idealismo absoluto sustentava além da identificação da realidade com a totalidade, mas também a necessidade de se conhecer em relação ao absoluto, o empirismo reduzia a realidade à experiência do sujeito (Oliveira, 2012). Assim, a linguagem era vista apenas em uma perspectiva descritiva, pelo viés da lógica formal. Os filósofos se dedicavam à análise da declaração, que tinha a função de descrever um estado de coisas, declarar um fato, de estabelecer o verdadeiro ou falso.

A filosofia analítica parte do pressuposto de que a função principal da filosofia é esclarecer os elementos centrais da experiência humana, por isso, é importante a análise das

sentenças nas quais o conhecimento, as crenças e opiniões são expressas. Desse modo, a perspectiva da linguagem como algo meramente descritivo, que entende um enunciado como verdadeiro e objetivo, começa a ser questionada, já que se torna necessário que a fala seja relacionada àquele que realizou o ato.

Segundo Souza Filho (1990, p. 8), “a questão central da investigação filosófica passa a ser então: como pode uma sentença ter significado? A problemática da consciência dá, assim, lugar à problemática da linguagem, e o conceito de representação, ponto central da tradição anterior, é substituído pelo conceito de significado”.

A filosofia da linguagem surge como uma teoria filosófica que se debruça sobre a natureza e a estrutura da linguagem, se dedicando a noções como termo e proposição, sentido e referência, verdade e predicativos. A linguagem é analisada levando-se em consideração o contexto social e cultural, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a racionalidade. Não há mais separação entre a linguagem e o mundo. A verdade é substituída pela ideia de eficácia do ato de fala, sua felicidade e condições de sucesso, além da dimensão moral do compromisso gerado através do enunciado (Souza Filho, 1990).

Surge, então, a teoria dos atos de fala de J. L. Austin, que apresenta a ideia de que a linguagem é performativa, isto é, o ato de fala constitui a própria realidade, e não apenas descreve uma realidade. A análise da linguagem passa a ter um caráter intersubjetivo, perpassando da teoria do significado para a teoria da ação, o uso da linguagem. De acordo com Oliveira (2012, p. 21), para Austin, “a linguagem não pode ser considerada em si mesma, de forma abstrata e autônoma. É fundamental que ela seja considerada a partir de uma situação determinada em que algumas expressões podem ser utilizadas”.

A linguagem é entendida como uma possibilidade de interferir no real, de produzi-lo, e não apenas descrevê-lo, o que, por consequência, coloca em questionamento a questão da verdade, que é substituída pela eficácia do ato de fala, ou melhor, da felicidade do ato de fala, nas palavras de Austin (1990).

O foco da teoria da Austin (1990) é a compreensão da linguagem como um mecanismo de realização de um ato, isto é, o ato de fala. Para chegar a tal ideia, o filósofo apresenta o enunciado performativo, que é contraposto ao constatativo, que era o cerne da discussão filosófica anterior a ele. Isso porque, Austin (1990, p. 24) considera que existem proferimentos que nada descrevem ou relatam, ou constata, ou que sejam verdadeiros ou falsos, sendo que eles se manifestam como realização de uma ação, que não seria descrita normalmente como no sentido de dizer algo.

Para a compreensão da teoria dos atos de fala, é preciso ter em mente o que é o performativo. Segundo Castim (2017, p. 87), “performativo é o ato produzido que realiza o ato que está sendo enunciado”. Para apresentar o conceito de performativo, Austin (1990) apresenta uma série de exemplos de sentenças:

- (a) “Aceito (scilicet), esta mulher como minha legítima esposa” – do modo que é proferido no decurso de uma cerimonia de casamento.
- (b) “Batizo este navio com o nome de Rainha Elizabeth” – quando proferido ao quebrar-se a garrafa contra o casco do navio.
- (c) “Lego a meu irmão este relógio” – tal como ocorre em um testamento.
- (d) “Aposto cem cruzados como vai chover amanhã” (Austin, 1990, p. 24).

Austin (1990) considera que esses exemplos não têm por objetivo descrever o ato que é praticado, mas sim fazer o próprio ato. Assim, tais frases apresentam a realização de uma ação, elas não descrevem, nem relatam, nem são verdadeiras ou falsas. Ao emitir o proferimento, estar-se-á realizando a ação, para além de simplesmente dizer algo. Nesses casos, “proferir uma dessas frases não é declarar o que se está praticando nem descrever o ato que estaria praticando ao dizer o que se disse. Nenhum deles é verdadeiro ou falso. Proferir essas sentenças é fazer o próprio ato” (Oliveira, 2017, p. 24). Constatou-se que as afirmações verdadeiras e falsas não são a única forma de apresentação da linguagem, que não mais se resume a um sistema simbólico de representação do mundo, contido nas afirmações, mas é possível a realização de atos que cumprem outras funções – o de expressar a própria ação (Flores, 2007, p. 3).

Em contraposição, temos os exemplos de atos constataivos: “(a) Está chovendo; (b) O gato está sobre o tapete; (c) A vidraça da janela está quebrada” (Freitas, 2009, p. 3). O constataivo é utilizado para designar os proferimentos que apenas enunciam uma declaração, ou seja, para afirmar ou negar algo sobre determinada coisa. Tais enunciados apenas dizem algo, seja para descrever, relatar ou informar, por isso, podem ser verdadeiros ou falsos.

Segundo Oliveira (2012), no performativo, a formulação do enunciado já se apresenta como uma realização de ação, que não pode ser realizada por uma mera declaração. De acordo com as ideias de Austin (1990):

Trata-se do seguinte: geralmente o proferimento de certas palavras é uma das ocorrências, senão a principal ocorrência, na realização de um ato (seja de apostar ou qualquer outro), cuja realização é também o alvo do proferimento, mas este está longe de ser, ainda que excepcionalmente o seja, a única coisa necessária para a realização do ato. Genericamente falando, é sempre necessário que as circunstâncias em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, apropriadas; frequentemente é necessário que o próprio falante, ou outras pessoas, também realize determinadas ações de certo tipo, quer sejam ações “físicas” ou “mentais”, ou mesmo o proferimento de algumas palavras adicionais (Austin, 1990, p. 26).

Assim, preliminarmente, para se adequar ao performativo, as sentenças deveriam obedecer a uma estrutura: se apresentam na primeira pessoa do singular do presente do indicativo da voz ativa. Ademais, nunca dizemos que o proferimento performativo é verdadeiro ou falso, ele pode realizar-se sob condições adversas, chegando ao que Austin (1990) denominou de felicidade e infelicidade do performativo.

Genericamente falando, é sempre necessário que as circunstâncias em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, apropriadas; frequentemente é necessário que o próprio falante, ou outras pessoas, também realize determinadas ações de certo tipo, quer sejam ações “físicas” ou “mentais”, ou mesmo o proferimento de algumas palavras adicionais. Assim, para eu batizar um navio é essencial que eu seja a pessoa escolhida para fazê-lo; no casamento (cristão) é essencial para me casar que eu não seja casado com alguém que ainda vive, que é são e de quem não me divorciei, e assim por diante; para que uma aposta se concretize, é geralmente necessário que a oferta tenha sido aceita pelo interlocutor (que deve fazer algo, como dizer “Feito”) e uma doação não se realiza caso diga “Dou-lhe isto”, mas não faça a entrega do objeto (Austin, 1990, p. 26).

O dizer precisa estar em um contexto que preencha determinadas condições para implicar o fazer. Em resumo, “o enunciado performativo não descreve, não relata nem constata absolutamente nada (nem são falsos nem verdadeiros). Mais precisamente, são enunciados produzidos da 3ª pessoa do singular, na forma afirmativa e na voz ativa, eles realizam uma ação” (Castim, 2017, p. 90). Ademais, o performativo também precisa preencher determinados requisitos para que obtenha sucesso.

De acordo com Flores (2007, p. 4), para que o dizer realize o ato pretendido, ele precisa satisfazer condições processuais que implicam quem diz o quê, como, em quais modalidades, a quem, quando, onde, com quais intenções e efeitos. Austin (1990) tentou apresentar as hipóteses em que o performativo pode falhar. Isso irá determinar a felicidade ou a infelicidade do ato performativo. Especificamente, há algumas condições para a felicidade de um ato, de modo que o performativo alcance sua eficácia. São elas:

- (A.1) Deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que
- (A.2) as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado.
- (B.1) O procedimento tem de ser executado, por todos os participantes, de modo correto e
- (B.2) completo.
- (r.1) Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa a instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes, então aquele que participa do procedimento, e o invoca deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os

participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso,
(r.2) devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente (Austin, 1990, p. 31).

As condições de felicidade podem ser resumidas da seguinte forma: a) é preciso a existência de um procedimento convencionalmente aceito; b) que o ato apresente determinado efeito; c) que sejam proferidas certas palavras; d) que as palavras sejam proferidas em certas circunstâncias; e) que as pessoas e as circunstâncias sejam adequadas ao procedimento invocado (Oliveira, 2012, p. 24).

O performativo apresenta uma execução correta e completa quando é resultado de um procedimento convencional, aceito e reconhecido por todos os participantes. Ademais, implica-se na enunciação de determinadas palavras, por certas pessoas, e circunstâncias apropriadas, com a sinceridade necessária para que possa implicar um comportamento futuro (Flores, 2007).

Caso não ocorra tais condições, ocorrerá a infelicidade do ato. Austin (1990) considera que tal infelicidade pode ocorrer de dois tipos – o primeiro, que considera o ato nulo, e o segundo que considera que o ato desaguou em abuso. Nesse primeiro momento, para que o ato tenha condições de agir, é preciso que o procedimento não seja inadequado, nem que o ato seja executado da maneira inadequada. No segundo momento, é preciso que haja sinceridade na prática do ato, uma promessa não pode ser vazia, por exemplo, deve haver a intenção em seu cumprimento. Não obstante, Austin (1990) ainda aponta que pode surgir a quebra de compromisso, que também levará à infelicidade do ato.

Classificando as infelicidades, Austin (1990) considera que a violação das regras do tipo A e B, ou seja, se a fórmula for proferida incorretamente, ou se as pessoas envolvidas não estejam em posição de realizar o ato, por lhes faltarem a legitimidade para isso, o ato não se concretizará – o ato será nulo ou sem efeito. Austin (1990) considera que, mesmo sendo nulo ou sem efeito, não significa que o ato não tenha sido praticado, por exemplo, no caso do casamento, se aquele que disser “eu aceito” já for casado, o ato terá sido praticado, inclusive incorrendo em bigamia, mas a realização do ato pretendido – se casar, não produzirá efeito. Por isso, ele chama as infelicidades do tipo 1 de “más invocações” ou “más aplicações”. Em tais casos, ocorrerá a infelicidade porque:

[...] não havia procedimento ou não havia procedimento aceito, ou em que o procedimento era invocado em circunstâncias não apropriadas, ou ainda em que o procedimento era defeituoso ou incompletamente executado. Assinalamos que, em certos casos, esses tipos de infelicidade podem se sobrepor, e em geral se sobrepõem; tratam-se de (a) os Mal-entendidos, um tipo de infelicidade a que estão expostos todos

os proferimentos; e (b) os Enganos, ou as ações realizadas sob coação (Austin, 1990, p. 47).

O segundo tipo de infelicidade, diz respeito à sinceridade do ato. Trata-se das condições (r.1) e (r.2). O ato pode ser infeliz no sentido de ser intencionado ou pretendido, deve haver sinceridade no seu proferimento. Por isso, é importante analisar o ato de fala em sua totalidade, pois caso o ato seja proferido sem a intenção de acordo com o conteúdo enunciado, configurada estará a falta de sinceridade, o que leva ao abuso do procedimento. De acordo com Oliveira (2012, p. 28), um exemplo de tal infelicidade é dizer “eu te ordeno”, mas não possuir autoridade para o ato pretendido, isto é, quem formula o performativo não tem posição de realizar o ato que pretende.

Se violamos uma das regras de tipo A ou B - isto é, se proferimos a fórmula incorretamente, ou se as pessoas não estão em posição de realizar o ato seja porque, por exemplo, já são casadas, seja porque foi o comissário e não o capitão do navio quem realizou o casamento, então o ato em questão (o casamento) não se realiza com êxito, não se efetua, não se concretiza. Nos dois casos, ao contrário, o ato é concretizado, embora realizá-lo em tais circunstâncias, digamos, quando, por exemplo, somos insinceros, seja um desrespeito ao procedimento (Austin, 1990, p. 31).

Tudo isso é feito por Austin (1990) com o objetivo de demonstrar que a linguagem é a própria realização da ação. Essa ação poderá ser feliz ou infeliz, porém, existirá no mundo, sempre que um performativo for proferido.

O fato de um ato ser nulo ou sem efeito não quer significar que nada tenha sido feito; pelo contrário, muitas coisas podem ter sido feitas. Através deles podemos ter cometido um ato de bigamia, sem termos realizado o ato pretendido, a saber, casar. Isto porque, a despeito do nome, o bigamo não se casa duas vezes. (Em resumo, a álgebra do casamento é booleana) Além disso, sem efeito, aqui, não significa o mesmo que "sem consequências, resultados ou efeitos" (Austin, 1990, p. 32).

Assim, não importa se o ato reuniu ou não as condições de felicidade, isto é, se ele é nulo ou sem efeito. O que importa é que ele produziu ação no mundo, e pode ter alterado a realidade, pois, mesmo sem ter produzido efeito, do ato performativo podem ter surgido consequências, e elas não podem ser ignoradas. Isso porque, ao proferir um performativo, estar-se praticando uma ação, e consequentemente sujeito às deficiências da ação, que no caso não levam à verdade ou falsidade do ato, mas simplesmente à sua infelicidade.

É preciso alertar que o autor tentou apresentar critérios gramaticais para caracterizar os performativos, no entanto, os mesmos se mostraram insuficientes, após isso, apresentou uma lista de verbos que indicaria os performativos, também sem sucesso.

Note-se também que Austin propõe algumas diretrizes para que um enunciado seja performativo.

1- Nem todo enunciado performativo tem verbo na 1ª pessoa. Exs: É proibido fumar; Vocês estão autorizados a sair.

2- em todo enunciado na primeira pessoa do singular do presente do indicativo, na forma afirmativa e na voz ativa é performativo. Exs: Eu jogo futebol; Eu corro; Eu estudo inglês.

3- Austin constatou que pode haver enunciado performativos sem nenhuma palavra relacionada ao ato que executam. Exs: Curva perigosa; Virei amanhã.

Entenda-se: Em “Curva perigosa” = Eu te advirto que a curva é perigosa; Feche a porta = Eu te ordeno que feche a porta.

Austin ainda chega à conclusão de que todo ato de fala é ao mesmo tempo locucionário, ilocucionário e perlocucionário (Castim, 2017, p. 91).

Chega o momento de desenvolver uma questão primordial para a teoria dos atos de fala – a doutrina dos atos locucionários, ilocucionários e perlocucionário, uma inovação trazida por Austin (1990) para solucionar os problemas iniciais da sua teoria e repensar o conceito de ação e sua relação com a enunciação. Isso porque, ao identificar que seria impossível apontar todos os exemplos do que seria o performativo, o filósofo decide apresentar uma teoria que permitisse compreender que dizer é fazer algo.

De acordo com Austin (1990), dizer é a realização simultânea de três atos: a) o ato locucionário, que se relaciona aos níveis fonéticos, sintáticos e referenciais; b) o ato ilocucionário, que se relaciona com a força performativa do ato, dizer é consubstanciado em um fazer; c) ato perlocucionário, que se relaciona com os efeitos causados no outro pelo que foi dito.

O autor começa explicando que dizer algo, em um sentido normal e completo, inclui proferir certos ruídos, certas palavras, em uma dada construção, com um significado e que tenha uma referência determinada – trata-se do ato locucionário. Como se não bastasse, o dizer algo também possui uma força (convencional) – trata-se do ato ilocucionário. Assim, dizer algo produzirá certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos e ações dos interlocutores – trata-se do ato perlocucionário. (Austin, 1990, p. 85-95).

Em outras palavras, o ato locucionário é o ato de pronunciar a frase de modo que o ouvinte a compreenda – é aquilo que eu digo. O ato ilocucionário é o ato realizado pela pronúncia do enunciado com uma intenção de que o interlocutor faça ou tenha um comportamento correspondente. O ato perlocucionário se refere aos efeitos que o enunciado produz no interlocutor, é aquilo que este faz após ser afetado pelo que foi dito. Sobre os atos locucionários, ilocucionários e perlocucionário, Oliveira (2012) destaca que:

O primeiro produz os sons que pertencem a um vocabulário e a articulação entre sintaxe e semântica. Esse é o espaço em que ocorre a significação em sua concepção tradicional. É a realização de um ato de dizer alguma coisa. O segundo é o ato de realização de uma ação através de um enunciado. Aqui o exemplo a ser citado é o ato de prometer. O ato ilocucionário surge a partir do que sobra após Austin arruinar a distinção entre performativo e constativo. É a realização de um ato ao dizer algo. O último, o perlocucionário, é o que produz o efeito no interlocutor (Oliveira, 2012, p. 33).

De acordo com Flores (2007), o ato locucionário é o ato de dizer, independente do que se diz, é a ocorrência no mundo, é a conjugação de três aspectos – fonético, fático e rético. O ato ilocucionário é o valor da força do que dizemos, é efetuar algo ao dizer. Já o ato perlocucionário é aquilo que fazemos pelo fato de dizer algo, isto é, os efeitos indiretos, não convencionais e nem sempre intencionais que se relacionam com a enunciação. Destaca, por oportuno, a autora que “o acto ilocutório implica a produção de certos efeitos para que seja bem-sucedido, mas a produção de consequências só é característica do perlocutório” (Flores, 2007, p. 16). Sendo assim, para que o ato ilocucionário seja bem-sucedido, haverá a produção de três efeitos: a) ele deve ser bem compreendido, b) e deve realizar aquilo para que se destina, c) ele deve convidar o interlocutor a responder o ato sempre que envolva uma réplica (Flores, 2007, p. 16). Por isso, os atos ilocucionários são sempre convencionais, e os perlocucionário não o são.

O performativo, então, se assenta em algumas premissas básicas: diz respeito à felicidade ou infelicidade do ato e possui uma força ilocucionária. Dada a força ilocucionária, os atos podem ser vereditivos (que consistem em dar um veredito, isto é, estabelecer algo a respeito do que se enuncia), exercitivos (que se manifestam como exercício de poder, direitos ou influência), comissivos (que se caracterizam por prometer ou assumir algo), comportamentais (que se relacionam com atitudes e comportamentos sociais) e expositivos (que esclarecem o modo como os proferimentos se encaixam em dada argumentação ou conversa) (Austin, 1990, p. 123-124).

São os atos ilocucionários que viabilizam os performativos, na medida em que o ato se realiza no que se fala, a realização da fala é ação. Não apenas dizem algo sobre o mundo, mas fazem algo no mundo. Porém, em qualquer situação de fala, não é possível que o sujeito controle a sua intenção, tampouco a reação do interlocutor. É inegável que a fala produza um ato que possui uma força de produzir efeito. Não é mais possível pensar a linguagem sem o corpo. O ser é linguagem.

A partir dos conceitos aqui expostos, a proposta a seguir é apresentar uma análise do discurso de ódio sob o viés do performativo. A discussão seguirá com o objetivo de esclarecer

como o discurso de ódio se configura um performativo, quando o discurso de ódio reunirá os requisitos para o efeito ilocucionário (dentro do viés das infelicidades), e se é possível verificar a força perlocucionária no discurso de ódio.

Isso será feito com o olhar voltado para o feminismo e para a pornografia, que é tema central desta tese. Por isso, a argumentação será desenvolvida com o suporte das ideias de Judith Butler e suas reflexões sobre gênero, performatividade e discurso de ódio.

5.2 Discurso de ódio e performatividade

Discurso de ódio, gênero e poder se relacionam de uma perspectiva muito peculiar. Através da compreensão do gênero, é possível compreender muitos aspectos acerca da pornografia, que irão se relacionar com o discurso de ódio e, por conseguinte, manifestarão uma forma especial de produção de poder – o paternalismo estatal. No presente tópico, algumas questões importantes para o desenvolvimento desta tese serão respondidas. A primeira delas será a investigação se o discurso de ódio se encaixa na ideia de ato performativo. Posteriormente, analisar-se-á o aspecto ilocucionário do discurso de ódio, para então descobrir como o discurso de ódio pode agir (ou não) em relação aos corpos, produzindo (ou não) os efeitos que tanto temos medo (ou que precisamos ressignificar).

Tudo isso será feito com o suporte das ideias de Judith Butler, filósofa norte-americana que interpreta o gênero com um aspecto das relações de poder e, também, discute sobre o discurso de ódio pela perspectiva dos atos de fala e da filosofia da linguagem. A filósofa apresenta uma postura pós-estruturalista para apresentar “o sujeito como produto normativo generificado” (Dornelles, 2011, p. 131), ou seja, o gênero é uma norma cultural, que materializa os corpos em sua existência.

Butler (2003) se propõe a investigar a identidade como um aspecto fundamental do feminismo, questionando a matriz heterossexual e a produção de identidades hierarquizadas em virtude dos efeitos das relações de poder que regem a sociedade. Poder se relaciona com sexo, que se relaciona com identidade, que se relaciona com gênero, que se relaciona com a produção de desigualdades. Por isso, Butler (2003) é percussora de uma visão inovadora do feminismo, com uma nova perspectiva para a identidade de gênero, questionando o determinismo biológico, que é causa da desigualdade entre homens e mulheres, e que valorizam uma cultura que produz as diferenças que são tidas como naturais, mas, na verdade, são discriminatórias e excludentes. Para Alves e Alkmin (2021, p. 637), a ideia de gênero de Butler parte da concepção da identidade como um pressuposto e objetivo da ação política feminista, o que leva à necessidade

da construção variável da identidade, uma vez que nem todas as mulheres se sentem representadas pelo termo gênero em uma perspectiva normativa.

Partindo das ideias de Simone de Beauvoir, Butler (2003) considera que o gênero é viável e volitivo, apresentando-se como uma construção, e não algo dado aprioristicamente. No entanto, esse fato é contrastado com as construções sociais que ditam as normas de conduta, orientadas pelas definições de como cada sexo deve se portar. O corpo é transformado pelo discurso, desde o início de sua existência, por isso, o gênero também deve ser produzido de forma discursiva.

O gênero vai surgir com um ato performativo, isto é, um conjunto de atos, gestos e atuações que expressam a identidade e a transformam. Eis as considerações da autora: “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler, 2003, p. 59). O gênero é efeito de um discurso, que se apresenta historicamente forjado nas relações de poder, e com o tempo manifesta características que se apresentam como originais e demarcam as fronteiras do sujeito. Por isso, questionar o gênero é questionar o próprio poder. A identidade é efeito do performativo, pois o gênero é construído por meio de atos executados de forma repetida ao longo do tempo, porém, trata-se de uma multiplicidade de atos, que demarcam a limitação da biologia para apresentar um conceito de gênero, sob pena de se excluir categorias identitárias que não se encaixam no padrão binário.

Para compreensão de tais ideias, é preciso remontar a uma distinção importante – a performance e o performativo. Isso porque, segundo Butler (2018), os atos possui significados semânticos que se relacionam com as teorias da performance e da atuação, ao mesmo tempo que dentro da filosofia da linguagem, os performativos buscam compreender o que significa fazer. Isso levará à ideia de que os sujeitos constituem a realidade social por meio da linguagem, dos gestos e dos signos sociais simbólicos (Butler, 2018, p. 2). Como visto no tópico anterior, o performativo é afeto à capacidade de as palavras representarem ações concretas e consequências reais. O performativo é aquilo que perfaz. Já a performance é uma ação que alguém propôs apresentar. Por isso, não se pode dizer que homens e mulheres são naturalmente de um jeito ou de outro, pois não se trata de mera descrição, é um movimento de constituir o próprio sujeito através da linguagem. Performativo é como o gênero se constitui, por meio de atos, ações; performance são essas ações pela qual o gênero se expressa. Performar o gênero é manifestá-lo, mas performativo é como o gênero se inscreve, por meio de atos discursivos.

O gênero não é estável, é instituído por meio da repetição estilizada de atos, é uma realização performativa, que possibilita questionar sua possibilidade reificada. “A teoria fenomenológica da constituição precisa ampliar a perspectiva convencional dos atos de modo que ela signifique, ao mesmo tempo, tanto aquilo que constitui o significado quanto o modo como o significado é performado e atua” (Butler, 2018, p. 4). Isso quer dizer que o gênero é uma construção, e sua performance ocorre de formas diversas:

[...] o gênero é um ato que já foi ensaiado, assim como um roteiro sobrevive aos atores específicos que fazem uso dele, mas depende de atores individuais para ser novamente atualizado e reproduzido como realidade. [...] assim, efetua-se a performance com o objetivo estratégico de manter o gênero em uma estrutura binária. Compreendida em termos pedagógicos, a performance torna explícitas as leis sociais (Butler, 2018, p. 11).

O gênero é real porque ele é performado, ou seja, é manifestado em atos que são representados como identidade de gênero, produzindo corpos e regras de conduta social. A realidade do gênero é criada pelas performances sociais que as ideias de um sexo ideal produzem acerca da masculinidade ou feminilidade. Por isso, o gênero é um performativo, é um ato que constrói seu significado social.

O gênero não é passivamente inscrito no corpo nem determinado pela natureza, a língua, o domínio simbólico ou a assonante história do patriarcado. O gênero é aquilo que se supõe, invariavelmente, sob coerção, diária e incessantemente, com angústia e prazer. Se esse ato contínuo, porém, é tomado como um fato natural ou linguístico, renuncia-se ao poder de ampliar o campo cultural corporal com performances subversivas de diversas classes (Butler, 2018, p. 16).

O pensamento de Butler busca resgatar as categorias de gênero apresentadas de uma perspectiva binária para demonstrar como elas são práticas discursivas de poder, que acabam por impor uma heterossexualidade compulsória, ocultando outras identidades tidas por subversivas. Do mesmo modo, perspectivas como essas, acabam por considerar que o feminino é culturalmente subordinado ao masculino, o que produz desigualdades e exclusão. Por isso, a enunciação do gênero deve se dar performativamente, criando condições de possibilidades para novas construções sociais e culturais. Para promover essa desconstrução, é preciso recorrer às performances tidas como dissonantes, capaz de construir o gênero de uma forma discursiva. Assim, “o próprio sujeito das mulheres não é compreendido em termos estáveis ou permanentes” (Butler, 2003, p. 15). É preciso romper com padrões estigmatizantes para o reconhecimento de novas possibilidades de identidades, pois o gênero é uma ação, é performativamente produzido e também imposto pelas práticas sociais, manifestando-se com

um conjunto de atos repetidos na estrutura normativa social de modo a produzir uma classe natural de sujeito, que deve ser libertada das superfícies prefixadas para abrir espaço para os significados subversivos de gênero.

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos (Butler, 2003, p. 181-182).

É a performance que irá distinguir e dramatizar o mecanismo cultural por meio do qual a unidade do gênero é fabricada. Ela permitirá a abertura discursiva para que novas identidades ganhem espaço na arena pública e reivindique reconhecimento enquanto sujeitos de direitos. A linguagem molda os corpos, e são os performativos que atuam na constituição das identidades de gênero. Do mesmo modo, como dito, não há uma única categoria de mulher, há uma multiplicidade cultural, política e social que apresentam novas vertentes para o feminino, que não podem ser ignoradas.

Nesse cenário, importante destacar as ideias de Beatriz Preciado (2014, p. 21), na obra *Manifesto Contrassexual*, que considera que é preciso realizar uma análise crítica do gênero e do sexo, como produto do contrato social heterocentrado, formados por performatividades normativas que se inscrevem nos corpos como verdades biológicas levando à sujeição de certos corpos em relação a outros. É preciso substituir esse contrato social para um contrato contrassexual, para que os corpos se reconheçam não como homens e mulheres, mas como corpos falantes, que se reconhecem mutuamente como tais, com todas as possibilidades de enunciação renunciando a uma sexualidade fechada e determinada naturalmente, para incluir aspectos que advém de efeitos sociais, econômicos e jurídicos. Se o gênero é uma questão de poder e a sexualidade também o é, torna-se necessário repensar as relações sociais para que novas vertentes da sexualidade deixem de ser estigmatizadas. Por isso, surge o questionamento acerca da pornografia como um discurso acerca da sexualidade que merece proteção.

A bandeira do feminismo radical é que a pornografia é um discurso de ódio que deve ser proibido pois se manifesta como uma ofensa às mulheres, que seriam violentadas e teriam seus corpos violados pela pornografia. Por violar os direitos femininos, causando a discriminação e a desigualdade, se configuraria como um discurso de ódio que merece ser repreendido. O que Butler (2021) faz é analisar o aspecto da ofensa contida no discurso de ódio, em uma combinação de vocabulários linguísticos e físicos. Isso porque, a linguagem pode ferir

o sujeito porque ele é um ser essencialmente linguístico, porém, do mesmo modo, o discurso pode ser ressignificado. O discurso de ódio é um ato performativo porque ele carrega consigo o potencial de ação, de um fazer. Ocorre que é preciso investigar como ele se materializa, qual a sua força ilocucionária e como ela opera.

Butler (2021) analisa a performatividade do discurso de ódio tendo como premissa a ideia de ofensa, buscando compreender como podemos ser feridos pela linguagem, mesmo sendo seres linguísticos já afetados pela própria linguagem. Tal ideia começa pela investigação de uma das primeiras formas de ofensa – o ser chamado de algo, de algum nome. Para Butler (2021), o fato de ser chamado de um nome é a forma pela qual o sujeito se constitui na linguagem, porém, o problema se situa quando esse chamar se desemboca em palavras que ferem, que ofendem, pois, o sujeito não está restrito ao nome pelo qual é chamado, ele é, ao mesmo tempo, menosprezado e humilhado pelo chamamento. No entanto, surge um paradoxo – ao ser insultada, a pessoa adquire a possibilidade de existência social, inicia sua vida no tempo da linguagem, ao mesmo tempo que pode se sentir ofendida, restringida e paralisada. De acordo com a autora, “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” (Butler, 2021, p. 13). Daí se localiza a configuração do discurso de ódio como performativo – ele se insere no contexto de uma ação, na medida que pode abranger atos locucionários, ilocucionários e perlocucionário. O discurso de ódio se inscreve no performativo na medida em que ele supostamente apresenta uma linguagem que fere. Mas como podemos compreender essa capacidade de ferir? A análise seguirá dentro da teoria dos atos de fala.

Em primeiro lugar, é preciso considerar que se utiliza constantemente a metáfora do ferir da forma física para se descrever as ofensas linguísticas, pois certas palavras podem ameaçar o bem do sujeito, porém, podem ao mesmo tempo possibilitar certa existência social do corpo que está sendo ofendido. Assim destaca Butler (2021, p. 18), “Ser chamado não é meramente ser reconhecido pelo que já 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”.

Dentro desse contexto, é atribuído à linguagem o caráter de agência – ela manifesta um ato que possui consequências, e tais consequências podem trazer consigo violência ou ameaça, o que torna tão sensível a questão do discurso de ódio. No entanto, do mesmo modo que a ameaça do discurso pode se efetivar, demonstrando seu caráter ilocucionário fazendo o que se diz, dela pode advir uma resposta, pode tanto haver o medo e a paralização do destinatário, quanto um tipo diferente de performativo, que se opõe à ameaça. Esses são os dois pontos

centrais desse capítulo: 1) compreender quando é possível o discurso de ódio efetivar o ato ilocucionário – o dizer será o fazer; 2) verificar se esse mesmo discurso de ódio pode ter efeito diferente, sendo devolvido ao falante de forma resignificada.

Alegar, por um lado, que o efeito de tais palavras é estritamente contextual e que uma mudança de contexto pode exacerbar ou minimizar seu caráter ofensivo ainda não permite explicar o poder que tais palavras parecem exercer. Por outro lado, afirmar que certos enunciados são sempre ofensivos, independentemente do contexto, e que eles carregam consigo seus contextos de tal forma que não conseguem se desfazer deles não nos permite compreender o modo pelo qual o contexto é evocado e reencenado no momento do enunciado (Butler, 2021, p. 31).

As ideias que foram desenvolvidas até o momento levam a refletir sobre esse pensamento de Butler por duas vias: a) em primeiro lugar, para que o discurso de ódio manifeste sua ilocução, ele precisa atender às condições de felicidade do ato performativo, só assim o falar será materializado em um fazer; b) em segundo lugar, quando o discurso de ódio produz o efeito que carrega em sua ofensa, materializando a ação, tal ação pode ser resignificada, pelo próprio efeito perlocucionário do ato de fala, devolvendo o discurso de forma diferente. É o que será demonstrado ao conciliar as ideias de Austin e Butler. Um exemplo de como isso acontece, é a utilização do termo *queer* ilustrado por Butler (2021), que comumente era utilizado pelos sujeitos para ofender à comunidade LGBTQIAPN+, ocorre que ele foi reapropriado e resignificado como um termo positivo para os sujeitos pertencentes ao movimento, o que demonstra que o discurso pode ser devolvido ao falante de forma diferente, contra seus próprios propósitos originais, e acabar por performatizar uma inversão de efeitos, já que a performatividade do discurso não é isolada, ela é uma cadeia de resignificações de atos que não são fixos, são uma rede de horizontes que se fundem e excede o momento em que a própria fala acontece. O discurso está sempre fora de nosso controle. Nem sempre o discurso de ódio produz o efeito e o poder que ele espera sobre os grupos minoritários. Nem todos os atos agem sobre os sujeitos com a mesma força.

Um ato de fala pode ser um ato sem necessariamente ser um ato ofensivo. Se eu enunciar um fracasso performativo, isto é, se eu der uma ordem e ninguém ouvi-la ou obedecer a ela, se eu fizer uma promessa e não houver ninguém a quem ou diante de quem essa promessa possa ser feita, eu ainda assim estarei performatizando um ato, mas esse ato terá pouco ou nenhum efeito (ou, pelo menos, não o efeito que o ato supõe). Um performativo de sucesso é aquele em que não apenas eu performatizo o ato, mas uma série de efeitos decorre do fato de que eu performatizo. Agir linguisticamente não implica necessariamente produzir efeitos e, nesse sentido, um ato de fala nem sempre é uma ação efetiva. Dizer que existe uma ambiguidade entre o discurso e a ação não quer dizer necessariamente que o discurso age de forma efetiva (Butler, 2021, p. 36).

Considerar o discurso de ódio como um performativo é considerar que o próprio dizer é uma ação. E isso traz consigo a necessidade de compreender que o ato de fala carrega consigo, de forma simultânea, o ato locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Enquanto o primeiro se refere aos aspectos gramaticais da fala, o ato ilocucionário vem dizer que a fala produz efeitos, já o ato perlocucionário diz que a fala produz consequências. Mas já foi visto que é preciso satisfazer uma série de condições para que esses efeitos e essas consequências sejam produzidas.

Butler (2021) busca pensar se a garantia da força ilocucionária do ato estará sempre presente. Tal questão pode ser respondida com base nas falhas (infelicidades) que o performativo se sujeita. A partir da teoria das infelicidades é possível demonstrar como um ato pode falhar no seu aspecto de produzir um efeito.

A primeira condição é a existência de um procedimento convencionalmente aceito para que o discurso seja proferido, o que pode ser representado pela democracia constitucional, que garante a liberdade para a expressão de ideias, pensamentos e convicções. A segunda condição é a existência de pessoas e circunstâncias adequadas para o procedimento invocado, que pode ser representado pelos cidadãos que participam da arena democrática e pelas condições de fala que são atribuídas aos mesmos. A terceira condição é que o procedimento deve ser executado por todos os participantes de modo correto e completo, o que pode ser representado pelo fato de que o discurso deve ser endossado pela comunidade que deve concordar com aquilo que está sendo veiculado. A quarta condição é que o discurso instaure nas pessoas uma conduta correspondente ao que foi dito, sendo que todos os participantes devem ter o compromisso de se conduzirem daquela forma.

Dentro deste cenário, será que todo discurso de ódio proferido é capaz de produzir os atos e as consequências inicialmente pensadas no momento de seu proferimento? O discurso de ódio não será sempre efetivo, mas até o seu fracasso abre a possibilidade de o mesmo ser respondido de forma crítica, de ser questionar o próprio discurso.

Chegou-se o momento de responder a algumas das perguntas levantadas neste tópico. A primeira delas consiste em saber se todo discurso de ódio será capaz de produzir os efeitos propostos na sua fala. Como Butler (2021) já adiantou, a resposta é não. Para que o discurso de ódio efetive a ação que ele se propõe (ou que a ofensa se materialize) é preciso que ele reúna as condições de felicidade do ato de fala.

Voltando o olhar para a pornografia, o feminismo radical atribuiu o efeito performativo à pornografia ao considerar que ela não apenas descreve uma realidade, mas constitui uma conduta de subordinação das mulheres, silenciando-as e causando a desigualdade. A

pornografia é um discurso de ódio e sua força performativa é ilocucionária (Butler, 2021, p. 38). Mas será que ela sempre reuni as condições de sucesso do performativo? A pornografia sempre produzirá o efeito de ameaçar, degradar ou rebaixar as mulheres?

Na análise de alguns casos da jurisprudência norte-americana acerca do discurso de ódio e da pornografia, é possível perceber que a sua restrição se dá apoiada no aspecto ilocucionário do discurso de ódio. Mas é preciso estabelecer a relação entre o discurso e a conduta para verificar a viabilidade do sucesso do discurso de ódio, isso porque é tal relação que possibilita o espaço para a ressignificação do discurso de ódio.

A tese que sustenta que o discurso de ódio é ilocucionário e que ele produz o sujeito em uma posição de subordinação se aproxima do ponto de vista segundo o qual o sujeito é interpelado por uma voz anterior, que exerce uma forma ritual. No discurso de ódio, o ritual em questão parece ser o da subordinação. De fato, um dos argumentos mais fortes a favor da regulamentação estatal do discurso de ódio é o de que certos tipos de enunciados, quando proferidos pelos que se encontram em posições de poder contra seus subordinados, produzem o efeito de ressubordinar aqueles a quem tais enunciados são dirigidos (Butler, 2021, p. 52).

Ocorre que tanto o sujeito que fala quanto o sujeito que recebe, são constituídos pela linguagem. A vulnerabilidade de um sujeito ser interpelado pelo outro é a própria vulnerabilidade da existência social. Somos seres linguísticos dependentes um do outro. Não é possível controlar as consequências de um discurso, e mesmo sendo inegável que os termos ofensivos marcam um lugar no discurso, a própria interpelação pode colocar o sujeito em um outro lugar, que pode tanto ser o silêncio quanto a luta. Os defensores da proibição do discurso de ódio sustentam suas ideias na existência de um trauma social causado pelo discurso de ódio, mas também não se pode negar que a repetição do discurso também pode ser ressignificada, o silêncio do ódio pode não combater o ódio, mas simplesmente invisibilizá-lo. Mas se o discurso de ódio é performativo, ele não é apenas ilocucionário, pode ser também perlocucionário, abrindo espaço para o contradiscurso, combatendo a ofensa em um exercício performativo.

Compreender a performatividade como uma ação renovável sem origem ou fim claros implica que o discurso não está, afinal, restringido nem por seu falante específico nem por seu contexto de origem. Definido não apenas pelo contexto social, esse discurso também é marcado por sua capacidade de romper com o contexto. Assim, a performatividade tem sua própria temporalidade social, na qual permanece habilitada precisamente pelos contextos com os quais ela rompe (Butler, 2021, p. 74).

Se o discurso de ódio é performativo ele pode ser ressignificado, é da sua própria essência linguística. Uma ofensa pode romper com um contexto de opressão e subordinação para criar um ambiente de emancipação social. Por isso, é preciso muito cuidado com o

cerceamento da fala, pois uma série de condições impactam no seu potencial ofensivo, na sua agência e na sua resignificação. Butler (2021) não contesta o fato de que as palavras podem machucar, mas questiona se sempre o performativo alcançará sucesso, pois, “um performativo funciona na medida em que utiliza e mascara as convenções constitutivas pelas quais é mobilizado” (Butler, 2021, p. 90). Ou seja, o discurso de ódio opera por meio de uma acumulação e dissimulação da força para que possa ferir, há uma comunhão linguística com o contexto histórico do falante. E esse contexto também é forjado pelo Estado, que apresenta uma construção daquilo que é dizível e o que não é.

Trazendo para o contexto da pornografia, é inegável que haja produções pornográficas que sejam ofensivas, mas isso não implica em dizer que tal caráter ofensivo pode construir uma realidade social do que é ser mulher, não aponta diretamente para a ideia de que a mulher deve ser sexualmente subordinada. Tais ideias (de subordinação e submissão) são construções sociais para além da pornografia, e muitas vezes mantidas por políticas adotadas pelo próprio Estado.

Por isso, cercear a liberdade de expressão com base em seu conteúdo é algo pernicioso. Mesmo discursos ofensivos e ameaçadores continuam sendo discursos, esse caráter não lhes é tirado pela ação que eles performatizam, até porque nem sempre o discurso de ódio coloca em ação a própria mensagem que ele comunica, é preciso que ele reúna condições de felicidade já descritas para produzir o efeito que carrega na sua ideia.

Não se pode esquecer ainda, que certos grupos já carregam consigo uma subordinação histórica, e o discurso de ódio face a eles acaba por acarretar uma subordinação estrutural. Para Butler (2021), isso pode configurar uma violação à cláusula de proteção igualitária, já que há prejuízo para que esses grupos participem da esfera de ação e expressão da Primeira Emenda. Por isso, é preciso buscar soluções, quiçá linguísticas, para romper com esse ciclo. Ocorre que o próprio Estado também utiliza do aspecto performativo do discurso para a manutenção de contextos discriminatórios:

O poder atribuído ao discurso de ódio é um poder de agência, performatividade e transitividade absolutas e efetivas (o discurso de ódio faz o que diz e faz o que diz que fará àquele a quem se dirige). É exatamente a esse poder da linguagem jurídica que nos referimos quando requeremos que o Estado efetue a regulamentação do discurso injurioso. O problema não é, então, que a força do performativo seja incorreta, mas sim que ela é incorreta quando os cidadãos a utilizam; no momento em que o Estado se serve dela para intervir, ela é, nesses contextos, correta (Butler, 2021, p. 133).

Mesmo o Estado não sendo responsável pelos múltiplos discursos de ódio que circulam na arena pública, ele também produz discursos de ódio, pois é ele que é o responsável de determinar os limites do dizível e do indizível, ele que priva os indivíduos de direitos e

liberdades. Muitas vezes, o problema de um discurso ofensivo não é de um único indivíduo, é um problema político, que surge das estruturas institucionais que marcam, por exemplo, o machismo existente na sociedade. O discurso de ódio, quase sempre, não é o discurso de um sujeito particular. É uma construção histórica que é repetida e que precisa ser rompida, já que, do mesmo modo que as palavras ferem, elas também curam. Não se pode esquecer que “quando um ato de fala é silenciado, não se pode usar o performativo de forma efetiva” (Butler, 2021, p. 147), a condição performativa é essencial para que se rompa com padrões históricos de discriminação, questionando-se pressuposições que são admitidas universalmente.

Embora o discurso de ódio possa ser um dizer que é um tipo de fazer ou de conduta, ele só pode ser estabelecido como tal por meio de uma linguagem que autoritariamente descreva esse fazer; assim, o ato de fala se dá sempre dois passos à frente, ou seja, através de uma teoria do ato de fala que possui seu próprio poder performativo (e que, por definição, visa produzir atos de fala, reduplicando a performatividade que busca analisar). A descrição desse ato de fala é um fazer ou uma espécie de conduta de tipo igualmente discursivo e igualmente consequente (Butler, 2021, p. 162).

O discurso de ódio só é considerado algo proibido até que o Estado diga que o é. Ele é que abrirá o espaço para que o discurso seja posto na arena pública, exibindo-o linguisticamente, de modo a reproduzi-lo e possibilitar sua ressignificação. Mesmo se considerando o discurso de ódio como ilocucionário, é preciso manter uma distância entre o dizer e o fazer, de modo a compreender que as palavras podem não causar danos de forma imediata e automática. O dano deve ser combatido, mas ele não é combatido efetivamente através da censura, é preciso ressignifica-lo, através da própria performatividade da linguagem. Como afirma Butler (2021, p. 189), qualquer locução é uma conduta, porém, nem todo enunciado atua sobre seu ouvinte de forma determinada e mecânica, não se pode esquecer do aspecto perlocucionário dos performativos, que possibilitará a abertura linguística necessária para que o discurso de ódio possa ser combatido por meio do contradiscurso, já que a linguagem não é um sistema estático e fechado. Do mesmo modo que o discurso de ódio pode significar um silenciamento daquele a quem é endereçado, pois ele pode trazer uma réplica inesperada ao próprio discurso de ódio, já que o nome pelo qual o sujeito é chamado pode tanto subordiná-lo quanto produzir uma cena de agência face ao ato, o discurso pode ser insurrecionário.

Importa destacar que Butler (2020), na obra “A força da não-violência”, também discute os limites do corpo para além da esfera pessoal, em uma concepção de interdependência social que discute a violência contra o outro, como sendo uma violência contra si mesmo (Butler, 2020, p. 31). O ato de violência e a identificação de quem é violento são construções sociopolíticas traçadas dentro de um quadro de relações de poder. Por isso, a violência deve ser

considerada como um ataque à interdependência social inerente à vida, incluindo desde as palavras que ferem à violência estrutural como o racismo. Todas as vidas têm igual valor, e merecem proteção, mas responder a violência com mais violência apenas leva ao reforço das estruturas opressivas e hierarquias sociais. Por isso, é preciso pensar em alternativas para lidar com o ódio, que não se manifeste como uma nova violência.

Ainda que o contradiscurso se apresente como resposta privilegiada ao discurso de ódio, é necessário reconhecer que ele não constitui uma panaceia. O poder de ressignificação da linguagem encontra limites concretos nas assimetrias estruturais que atravessam o espaço público contemporâneo. As vozes nem sempre ecoam em condições de igualdade: as arquiteturas das plataformas digitais amplificam determinados enunciadores e silenciam outros, os algoritmos reproduzem vieses sociais e econômicos, e as condições de vulnerabilidade situacional dificultam a produção de respostas por parte dos grupos mais afetados.

O tópico a seguir buscará demonstrar com o discurso de ódio pode ser ressignificado e como a linguagem pode se apresentar como uma importante ferramenta de emancipação social. Ademais, será apresentada uma tentativa de requisitos proporcionais para se pensar a restrição do discurso de ódio em casos em que o potencial ofensivo se manifeste como uma violação de direitos.

5.3 Quebrando o ciclo do ódio: o poder transformador dos movimentos sociais na luta contra o discurso de ódio

É possível reverberar o discurso de ódio? Um dos argumentos centrais desta tese é o de que a censura não resolve o problema do discurso de ódio, mas sim que ele deve ser exibido linguisticamente para que possa ser ressignificado. Como isso é possível? Dentro do âmbito da questão da pornografia e da sexualidade, buscar-se-á amparo no Movimento Marcha das Vadias para demonstrar como o discurso de ódio pode ter efeitos diversos das consequências intencionadas pelo ato e como isso é importante para a efetivação de direitos e emancipação social.

O feminismo se manifesta de diferentes formas, em diferentes contextos, como fora demonstrado no capítulo 3 desta tese. E a Marcha das Vadias é um movimento feminista contemporâneo que tem ganhado expressividade nos últimos anos, na defesa dos direitos das mulheres. Trata-se de uma manifestação que pugna pelo direito de as mulheres vestirem e se comportarem do modo que lhes aprouverem, sem sofrer preconceitos ou serem alvos de violências, seja física, moral, sexual ou psicológica.

A Marcha das Vadias surgiu no Canadá, no ano de 2011, se estendendo para todo o globo, em busca da defesa da pluralidade feminista. Entrelaçando perspectivas diferentes, há um elemento que conecta essas mulheres – a defesa de seus próprios corpos, contra a objetificação do corpo feminismo e da censura pelas formas de sua expressão. É um importante movimento para pensar os feminismos, no plural, respeitando o lugar de fala de todos os grupos feministas, sem discriminação das pautas, ressaltando o reconhecimento das singularidades dos movimentos feministas.

O primeiro movimento da Marcha das Vadias aconteceu na Escola de Direito Osgode Hall, na cidade de Toronto no Canadá. A ideia era se portar como uma reação a um policial que relacionou o aumento da incidência do abuso sexual de mulheres na Universidade de Toronto com o modo de se vestir das mulheres, comparando-as como *sluts* (termo que significa “vadias” em inglês).

A fala do policial foi reproduzida em massa nas redes sociais, e expressava mais ou menos a ideia a seguir: “Disseram-me que eu não deveria dizer isso, mas as mulheres deviam evitar se vestir como vagabundas, para não se tornarem vítimas” (Hashimoto, 2011, p. 3). Mais uma reprodução do machismo estrutural existente nas sociedades, a fala do policial indicava que as estudantes deveriam se vestir de forma mais tradicional para diminuir as chances de serem estupradas. Conforme expõe Hashimoto (2011), trata-se de uma fala sexista, de dupla vitimização, já que transmite a responsabilidade da violência sexual para a própria mulher, seu comportamento e até mesmo sua vestimenta.

É justamente em face a isso que a Marcha das Vadias se contrapõe. A partir do episódio em Toronto, milhares de mulheres levantaram a bandeira contra a culpabilização feminina pela violência sexual, defendendo a liberdade da mulher usar seu próprio corpo como desejar, incluindo a utilização da vestimenta que quiser, mesmo que isso apresente uma contrariedade aos padrões socioculturais de uma cultura machista e sexista, presente em todos os contextos, desde as ruas até as instituições sociais, que deveriam promover a igualdade e a liberdade feminina.

A primeira Marcha das Vadias no Canadá reuniu cerca de três mil pessoas, e foi difundida para outras cidades, inclusive no Brasil, foco do presente trabalho. Junqueira e Gonçalves (2011) ressaltam que há um discurso fundamental em todas essas manifestações: a contraposição à visão machista e sexista, bem como a defesa da liberdade da mulher de disposição do seu próprio corpo, como forma de apoderamento sobre ele.

Não estupre, respeite. "Meu corpo, minhas regras". Deixa-se, assim, explícito, que a liberdade de escolha feminina sobre seu corpo é fundamental dentro deste diálogo. E destaca que a mudança do enfoque para a educação masculina, ao invés da imposição ao feminino, seria o caminho mais correto (Junqueira; Gonçalves, 2011, p. 3).

O movimento feminista, em toda sua pluralidade, tem como uma das principais bandeiras a igualdade e a liberdade. A Marcha das Vadias levanta esses dois pressupostos na defesa dos corpos femininos, em busca da defesa de sua instrumentalização pelas relações de poder. O movimento acontece no Brasil principalmente nas capitais dos estados, incluindo, além da pauta geral, reivindicações diversas, ligadas aos direitos das mulheres. As imagens do protesto são exemplificativas dessas pautas e da importância do movimento para a descolonização dos corpos femininos.

A primeira imagem retrata a pauta geral do movimento: a liberdade para os corpos femininos, e aconteceu em uma manifestação no Brasil no ano de 2012, e retrata uma criança na defesa da liberdade do corpo como a garantia do futuro das mulheres:

IMAGEM 1 – PAUTA DA LIBERDADE



Fonte: Uol, 2012.

Defender a liberdade é essencial para que se garanta o acesso aos direitos pelas mulheres, e é pressuposto para a efetivação da própria igualdade. Deve ser garantido à mulher a liberdade de escolha e de seu próprio corpo, como expressão de suas vontades e potencialidades. Outra imagem apresenta a defesa do aborto, também pauta da manifestação da

Marcha das Vadias, dessa vez ocorrida no ano de 2015, criticando a influência do cristianismo nos direitos reprodutivos e sexuais femininos:

IMAGEM 2 – PAUTA DO DIREITO AO ABORTO



Fonte: Agência Brasil, 2015.

O direito ao aborto também é pauta essencial para a defesa dos direitos das mulheres, e no Brasil encontra sérios entraves em um Legislativo e um Judiciário machistas e pautados em valores tradicionais e cristãos, violando os direitos reprodutivos e sexuais. Há também imagens que questionam a instrumentalização dos corpos femininos e a censura da exposição das mulheres, como forma de dominação e exploração, padrões de uma cultura machista e sexista.

IMAGEM 3 – PAUTA DO DIREITO AO PRÓPRIO CORPO



Fonte: Mídia Ninja, 2013.

É preciso destacar que ativistas que fazem performance com o próprio corpo durante a Marcha das Vadias estão sujeitas a sanções do Estado, como é o caso da ativista Roberta da Silva Pereira, que foi condenada a três meses de prisão, convertida em uma multa de mil reais, por ter praticado ato obsceno em lugar público, consistente na exposição de seus seios durante a Marcha das Vadias em Guarulhos, no ano de 2013, como retrata a imagem anterior (Esquerda Diário, 2017).

Assim, é possível constar que o movimento da Marcha das Vadias se expressa como importante reivindicação dos direitos das mulheres, na defesa da liberdade, da autonomia, da igualdade, contra os padrões machistas e sexistas vigentes na sociedade brasileira. Trata-se, dentre outras coisas, de legítima manifestação da liberdade de expressão.

O movimento da Marcha das Vadias é uma manifestação da liberdade que as mulheres utilizam para expressar toda sua potencialidade, seja por meio do discurso, seja por meio de seus corpos. É possível que as mulheres se apoderem de seus próprios corpos e se manifestem contrários as políticas machistas e sexistas da sociedade, em busca da defesa de sua autonomia, liberdade e igualdade, sem que isso seja uma forma de fomentar o discurso de ódio contra as mulheres. Ao contrário, é a oportunidade de se combater na arena pública o argumento de que a mulher merece ser estuprada em virtude de seu comportamento ou de sua vestimenta.

O movimento feminista contribui para a compreensão de tais ideias. Primeiro, porque através da análise da proibição do discurso de ódio pela faceta da Marcha das Vadias é possível compreender a influência da performatividade do discurso para se traçar mecanismos tanto de proteção dos grupos minoritários, quanto de defesa da liberdade de expressão. Segundo, porque o movimento feminista demonstra, nos últimos anos, que o discurso de ódio se combate com mais discurso, através de sua luta por direitos, que alcançou grandes conquistas para as mulheres, usando-se da linguagem para mudar a realidade do grupo, no caminho pela busca da igualdade.

É preciso destacar que tanto a história, como a política, e até mesmo o direito, são espaços com pouca representatividade feminina, o que leva cada vez mais à subjugação dos corpos femininos em uma estrutura de submissão e violação de direitos. A Marcha das Vadias é um movimento do feminismo que busca resgatar as vozes emudecidas ao longo dos anos, e que são duplamente vitimizadas em um contexto de violência contra a mulher, que é vítima duas vezes, ao sofrer o abuso e ao ser culpada do próprio abuso, em virtude de seu comportamento e de sua vestimenta. É preciso romper com esse preconceito, pois trata-se de uma forma de opressão que objetifica os corpos femininos.

A Marcha das Vadias luta contra estereótipos. O corpo feminino pertence à mulher, é ela que define como expressá-lo, como apresentá-lo para a sociedade e usá-lo nas suas reivindicações e pautas. Assim, há o fortalecimento do feminismo, retirando a culpa das mulheres pela apropriação de seu próprio corpo, e empoderando-as para lutar contra a cultura machista, sexista e patriarcal que impera na sociedade.

O movimento da Marcha das Vadias é importante ferramenta de denúncia das políticas sexistas, racistas e machistas adotadas pelo Brasil nos últimos anos, que impedem as mulheres de alcançarem a igualdade e a liberdade que lhes são fundamentais. Ademais, se apresenta como um mecanismo que possibilita às mulheres o empoderamento de seus próprios corpos para resistir contra o colonialismo e o patriarcado que comanda as relações de gênero na sociedade brasileira. É preciso romper com o silêncio para libertar os corpos femininos das amarras do machismo, possibilitando-as expressar livremente seus corpos como manifestação de suas subjetividades. E é tarefa do feminismo possibilitar esse empoderamento para que as mulheres reivindiquem seus espaços na sociedade e assumam o protagonismo na defesa de seus direitos, ferramentas para se alcançar a igualdade de gênero, e defender a objetificação do corpo feminino como manifestação de poder do patriarcado. A mulher é livre para se manifestar, para utilizar seu corpo, para levantar suas próprias pautas. Nenhuma política pode limitar sua autonomia, sob pena de violação do Estado Democrático de Direito.

Discursos sobre a sexualidade são discursos de poder. E esse poder não pode tolher os corpos femininos em busca de sua autonomia. A sexualidade é alvo de estigmas e tabus sociais, porém, é preciso o respeito à diversidade que é inata à mesma, para que a sociedade seja mais inclusiva e igualitária.

A sexualidade é um aspecto essencial da experiência humana, que perpassa por discussões na medicina, na psicanálise, na sociologia e na filosofia. Notadamente com a psicanálise, a sexualidade ganha contornos interessantes para sua proteção enquanto um discurso abrangido pela liberdade de expressão. A psicanálise considera que a sexualidade é para além da expressão dos instintos sexuais. Com Freud (2022 [1905]), o fundador da psicanálise, a sexualidade é vista como capaz de influenciar o desenvolvimento psicológico e emocional dos sujeitos, ela se apresenta desde o nascimento e se manifesta de diferentes modos ao longo do desenvolvimento humano. O pai da psicanálise reflete sobre a sexualidade de modo revolucionário, notadamente ao considerar que as crianças possuem sexualidade ativa desde o princípio de suas vidas, sendo que ela auxilia na construção da psique desde os primeiros anos da criança, porém, como suas manifestações são reprimidas pela sociedade, o desenvolvimento psicosssexual dos sujeitos acaba sendo moldado pela própria sociedade.

Na concepção popular do instinto sexual, ele está ausente na infância e desperta somente no período da vida que designamos como puberdade. Isso não é um erro qualquer, mas de grandes consequências, pois principalmente a ele devemos nosso atual desconhecimento das condições fundamentais da vida sexual. Um estudo aprofundado das manifestações sexuais infantis provavelmente revelaria os traços essenciais do instinto sexual, mostraria seu desenvolvimento e nos faria ver sua composição a partir de várias fontes (Freud, 2022 [1905]).

Pode-se afirmar que, para Freud (2022 [1905]), a sexualidade não é restrita às práticas sexuais ou ao desejo por outra pessoa. É a energia vital que impulsiona a vida humana para a satisfação do prazer, constituindo o mundo psíquico do sujeito, e influenciando as relações dele consigo mesmo e com os outros.

A sexualidade adulta resultaria de uma espécie de desenvolvimento da pulsão: dispersa em várias zonas erógenas, isolada em suas pulsões parciais e predominantemente auto-erótica (sem objeto) na infância, a sexualidade ganha um outro tipo de organização na puberdade. Essa nova organização se caracterizaria pela hierarquização e subordinação das diversas zonas erógenas à genital, visando a obtenção do máximo de prazer, mas sobretudo colocando-se a serviço da função de reprodução, o que se torna possível a partir da combinação das diversas pulsões parciais em uma só. O fim reprodutivo é apresentado, desse modo, como essencial, para que a vida sexual infantil possa atingir sua definitiva constituição normal. Nesse sentido, a sexualidade plenamente desenvolvida aparece associada a uma meta exterior a ela mesma - a procriação (Amaral, 1995, p. 72).

Não se pode ignorar que o contexto social e histórico no qual Freud estava inserido também refletiu sobre seu pensamento, principalmente em relação à sexualidade das mulheres, que sempre foi moldada pelo poder patriarcal reinante na sociedade. No tempo de Freud, a atividade sexual tida como saudável e convencional era apenas a penetração entre o pênis e a vagina, outras formas de obtenção de prazer eram tidas como perversão, ou histeria – em relação às mulheres. Ao considerar, por exemplo, que a sexualidade madura da mulher apenas seria alcançada através da troca do prazer clitoridiano para o prazer vaginal, Freud (2022 [1905]) acaba por naturalizar a repressão do prazer feminino. Como destacam Tesche e Nunes (2018), “naturalizar o desejo das mulheres pela maternidade e colocar a presença deste desejo como condição para que se atinja a feminilidade, é uma forma de garantir que o corpo e a sexualidade destas sejam controlados”. Sendo assim, são inegáveis as contribuições de Freud para a teoria da sexualidade. No entanto, até mesmo sua teoria psicanalítica apresenta traços de uma dominação dos corpos femininos e de sexualidade.

Na era pós-freudiana, Jacques Lacan (1992), ressignifica o discurso sobre a sexualidade, considerando que ela está intrinsecamente ligada à constituição do sujeito como ser desejante e ao processo de construção da identidade. O desejo passa a ser o centro de investigação do

sujeito, e interfere diretamente na sexualidade. A sexualidade não se restringe apenas ao aspecto físico ou biológico, mas abrange uma dimensão psíquica e simbólica essencial na vida dos indivíduos. Ela se apresenta em todas as manifestações do ser humano, desde os impulsos mais básicos até as formas mais sublimadas de expressão.

A sexualidade humana opera com semblantes e estes concernem à aparência em sua articulação com: o Imaginário, conferindo uma unidade ilusória ao corpo despedaçado do autoerotismo; o Simbólico, ao representar um sujeito para outro significante; e o Real, uma vez que esta imagem engendra efeitos de real, gozo (Falbo, 2016, p. 7).

Importa destacar que Lacan (1992) retoma e reformula alguns dos principais conceitos freudianos, como o complexo de Édipo, a castração e a libido, para construir sua teoria do sujeito dividido pelo desejo e pela linguagem. Por isso, para Lacan (1992), a sexualidade não se restringe ao aspecto biológico da genitalidade, ela se articulada à linguagem e ao simbólico.

Sexualidade é uma prática discursiva. Tal discurso, entretanto, é controlado pelas instâncias de poder, que definem o que pode ser ou não dito, pensado e expressado. Há mecanismos específicos de poder que atuam sobre a sexualidade, como a própria censura que acaba por relegar ao subsolo representações legítimas da sexualidade. O mecanismo da censura liga o inexistente ao ilícito, já que o que não se deve falar acaba por ser anulado no real. O saber sobre o sexo é uma forma de poder, que é controlada pelo Estado que define o que pode ou não ser dito, o que deve ou não ser reprimido. Isso acaba por excluir e obstruir corpos, negando-lhes direitos e a concepção de sujeito.

Tudo isso leva à reflexão de que discurso é poder, que esse poder interfere na construção de saberes sobre a sexualidade, moldando corpos e as relações sociais. Por isso, a proibição dos discursos devem ser cuidadosamente pensadas, para que o próprio exercício do poder não se torne arbitrário e tolha a liberdade dos indivíduos.

Pensar a restrição do discurso é tarefa desta tese. Como destaca Galuppo (2020), o discurso produz efeito e não podemos considerar que existe apenas um efeito perlocucionário (um efeito que *decorre* do discurso). Ele possui um efeito ilocucionário e isso leva à necessidade de se reduzir a restrição do discurso de ódio apenas àqueles com capacidade real de induzir, de forma direta e imediata, à violência física. Por isso, primeiro ponto a ser destacado é que é preciso exhibir o discurso de ódio linguisticamente para que ele possa ser ressignificado, como o exemplo demonstrado pela Marcha das Vadias.

O segundo ponto é verificar se ele realmente produz o efeito para o qual foi direcionado. Para isso, pode-se lançar mão do teste do perigo real e iminente construído na jurisprudência

norte americana para se pensar a restrição do discurso de ódio. Um dos casos que discute esse teste é *Brandenburg vs. Ohio*. A ideia de tal teste é de que o discurso para ser restringido precisa ser direcionado para incitar ou produzir ação iminente e ilegal, ou que provavelmente incite ou produza tal ação (*Brandenburg vs. Ohio*, 1969, p. 447).

[...] Indo além do claro e presente teste de perigo articulado por *Justice Holmes* no caso *Schenck v. EUA* (1919), o parecer propôs um iminente teste de ação sem lei para o discurso político que parece defender a derrubada do governo. Ele determinou que o governo não pode proibir esse tipo de discurso a menos que seja direcionado tanto para incitar tal ação quanto para provocá-la. Por outro lado, simplesmente defender um ponto de vista sem encorajar as pessoas a agir sobre ele, ou incentivar as pessoas a agir de uma forma que não se poderia esperar que agissem, seria protegido pela Primeira Emenda. Essa decisão também marcou o fim do teste de tendência ruim criado em decisões como *Abrams vs. EUA* e *Whitney vs. Califórnia*. A Corte constatou que as restrições à capacidade do governo de controlar a fala precisavam ser reforçadas além desse padrão diferencial (*Brandenburg vs. Ohio*, 1969, p. 444)⁴⁸.

Por essa premissa, um discurso de ódio apenas pode ser restringido se o mesmo for utilizado para incitar a violência, ou tenha potencial real de incitá-la. Caso contrário, o discurso de ódio não pode ser proibido, ele será exibido linguisticamente para que se possa pensar sua ressignificação. Tal premissa, destaca-se, volta para os discursos de ódio entendidos como “palavras que ferem”, conforme Butler (2021), pois, como destaca Galuppo (2024), esta tese não busca discutir o discurso de ódio que possui risco de atingir a integridade física e patrimonial de outrem, como é o exemplo da homofobia e o racismo. De acordo com o autor, o discurso de ódio composto de palavras que ofendem, de um ponto de vista psicanalítico, devem ser expressas amplamente. Destaca-se: “[...] somente discursos que induzam imediatamente à violência física devem ser proibidos numa sociedade democrática; e pode ser nocivo, tanto para quem é odiado quanto para quem odeia, proibir discursos que, conquanto ofensivos, não tenham esse potencial” (Galuppo, 2024, p. 145).

Chega-se, então, há algumas constatações importantes para a construção desta tese: o discurso de ódio é um discurso performativo, que apresenta caráter ilocucionário, porém, a sua produção de efeitos reais está condicionada a uma séria de infelicidades, como a necessidade de existir um perigo real e iminente de produzir um dano a outrem. Caso não satisfaça tal

⁴⁸ Tradução nossa. No original: “Moving beyond the clear and present danger test articulated by Justice Holmes in *Schenck v. U.S.* (1919), the opinion proposed an imminent lawless action test for political speech that seems to advocate overthrowing the government. It ruled that the government cannot forbid this type of speech unless it is both directed to inciting such action and is likely to actually incite it. By contrast, simply advocating a viewpoint without encouraging people to act on it, or encouraging people to act in a way that they could not be expected to act, would be protected by the First Amendment. This decision also marked the end of the bad tendency test created in decisions like *Abrams v. U.S.* and *Whitney v. California*. The Court found that the restrictions on the government's ability to control speech needed to be tightened beyond that deferential standard”.

condição, o discurso de ódio não deve ser proibido, é preciso que ele seja dito para que possa ser ressignificado linguisticamente.

Considerando as categorias e os distintos regimes de proteção e restrição discutidos, é possível sugerir uma síntese normativa que associe o tipo de discurso ao seu potencial de causar dano e à correspondente resposta legal. As várias taxonomias apresentadas — desde as formulações de Yong, Guiora e Brugger até a ideia de dignidade pública em Waldron — deixam claro que o discurso de ódio não é um fenômeno homogêneo, mas sim um conjunto diversificado de enunciados que variam em função do nível de periculosidade e do contexto comunicativo. Em vista disso, é necessário garantir a coerência entre o critério jurídico de limitação e as tipificações teóricas por meio de uma matriz de classificação conceitual que integre os planos descritivo e normativo.

A referida matriz parte do pressuposto de que a restrição legítima só é válida quando se observa: (1) um risco real e imediato de dano físico ou uma incitação direta à violência; (2) a adequação e a necessidade da intervenção estatal ou judicial para prevenir esse dano; e (3) a criação de condições para uma audibilidade democrática que possibilite um discurso contrário e a reconstrução simbólica do significado. Nessa linha, discursos como as *fighting words* ou as *true threats* situam-se no primeiro nível de risco, permitindo uma intervenção excepcional. As manifestações que se caracterizam como difamação difusa ou ofensas simbólicas, apesar de poderem causar desconforto ou humilhação, não se enquadram na categoria de perigo iminente e, portanto, devem ser abordadas por meio do diálogo, da crítica pública e da escuta simbólica.

Esse modelo integrador facilita a visualização da conexão entre as diferentes correntes teóricas e o teste de restrição que foi aplicado nesta tese. A avaliação do risco real estabelece o limite legal, a avaliação da proporcionalidade assegura a racionalidade da ação do Estado, e a escuta simbólica proporciona o elemento ético necessário para converter o conflito discursivo em uma oportunidade de reestruturação coletiva. Liberdade de expressão e dignidade pública não se opõem mais, mas se colocam como faces de um mesmo projeto democrático: garantir que toda palavra, inclusive a incômoda, tenha um lugar de resposta ao invés de um espaço de silêncio.

Com isso, o próximo ponto dará um passo da análise tipológica e normativa para a perspectiva ética e hermenêutica da comunicação, na qual a escuta simbólica se firmará como ferramenta de reparação discursiva e alicerce do diálogo democrático.

5.4 A Escuta Simbólica e a Ética da Enunciação⁴⁹

Defender a liberdade de expressão, quando entendida de forma performativa e relacional, implica que falar deva vir junto com escutar. A linguagem só consegue atingir todo seu potencial político quando existe uma troca entre quem fala e quem escuta. Essa troca não se limita ao aspecto técnico ou à comunicação — ela é ética e carregada de simbolismo. Daí a urgência em definir o que se entende por escuta simbólica, no sentido em que essa noção se configura aqui como uma síntese entre a filosofia da linguagem e a ética da alteridade.

Assim, a escuta simbólica é apresentada nesta parte da tese não apenas como uma forma de interpretação, mas como um princípio normativo da liberdade de expressão em um Estado Democrático de Direito. Inicia-se com esta definição: escuta simbólica é o dever público e a prática coletiva de reconhecer a voz do outro como importante e válida, assegurando condições equitativas de escuta e de resposta no espaço público. O princípio transforma a liberdade de expressão em uma interação de direitos, onde o direito de se expressar está diretamente atrelado ao direito de ser ouvido, e o confronto de discursos é visto como uma oportunidade de fortalecimento da democracia.

No aspecto legal, a escuta simbólica gera efeitos normativos reais. Primeiro, exige uma análise rigorosa de padrões antes de qualquer limitação de conteúdo, demandando prova de perigo real e iminente de dano. Em segundo lugar, significa a implementação de ações afirmativas em prol do pluralismo comunicativo, ou seja, para assegurar que diversas vozes, em especial as minoritárias, possam acessar e utilizar efetivamente os meios de comunicação e a circulação de suas ideias. Em terceiro lugar, institui o dever de resposta dos órgãos públicos e das plataformas digitais, que os obriga a explicar, de maneira clara, os critérios usados para moderar ou eliminar discursos. Finalmente, propõe a educação midiática e do discurso como uma ferramenta de fortalecimento cívico, capacitando cidadãos a identificar, questionar e reinterpretar as palavras que ferem.

Esse princípio se materializa por meio do que chamamos de teste de proporcionalidade dialogal: antes de limitar um discurso, o Estado precisa se assegurar de que proporcionou uma real oportunidade para que um contradiscurso pudesse surgir, ou seja, se ouviu e deu a chance de se ouvir as vozes envolvidas em condições equitativas. Essa exigência torna a escuta um

⁴⁹ O conceito de “escuta simbólica”, tal como desenvolvido nesta tese, constitui uma formulação própria da autora, inspirada nas obras de Emmanuel Lévinas, Judith Butler, Paul Ricoeur, Byung-Chul Han, Márcia Tiburi e Vladimir Safatle. Trata-se de uma proposta teórica que busca integrar a dimensão ética do reconhecimento à teoria performativa da linguagem e à dogmática constitucional da liberdade de expressão.

critério de legitimidade democrática, mudando o eixo da punição para o diálogo formalizado. Dentro desse contexto, a escuta simbólica também influencia a parte performativa da linguagem, neutralizando o efeito prejudicial de enunciados ofensivos que não constituem um dano imediato. A escuta simbólica transforma o potencial destrutivo da fala em uma abertura para interpretações ao redirecionar significados e permitir que eles sejam questionados, o que fortalece a consistência entre os fundamentos teóricos discutidos nos capítulos anteriores e a proposta normativa que estamos apresentando agora.

A escuta simbólica refere-se ao ato de reconhecer o outro como um sujeito que se expressa, aceitando suas palavras como significativas e relevantes para sua existência. Ouvir de forma simbólica é expandir o domínio da linguagem para incluir aquilo que não é igual a nós, dando ao outro a oportunidade de inserir seu discurso no espaço compartilhado. Não é apenas o ato de ouvir ruídos, mas sim o ato de acolher o outro na marca simbólica, isto é, naquele nível em que se forma o sentido e o sujeito se torna aparente.

Na psicanálise, essa ideia se liga à noção de que o sujeito se constitui a partir da escuta. No conceito de Jacques Lacan (1992), o simbólico é a parte da linguagem que estrutura o inconsciente e constitui o sujeito: é no ato de escutar o Outro que o Eu se reconhece como falante. Jessica Benjamin (1988) aprofunda a discussão ao desenvolver a teoria da intersubjetividade, na qual ela explora essa dimensão ética da escuta e do reconhecimento mútuo como essencial para escapar da lógica da dominação.

A escuta, nesse aspecto relacional, encontra sua fundamentação filosófica na ética da alteridade proposta por Emmanuel Lévinas (1980), que nos ensina que o rosto e a palavra do outro nos convocam a uma responsabilidade que precede qualquer escolha. Escutar, desse modo, é um ato de acolhimento ontológico, uma recepção do que foge à lógica e instiga a consciência. Paul Ricoeur (1991), ao propor a hermenêutica do “si-mesmo como outro”, enfatiza que a identidade é sempre mediada pela linguagem e pela presença do outro que fala. E Byung-Chul Han (2017) alerta, em *A Expulsão do Outro*, que a crise da escuta, provocada pela autocomunicação digital e pelo excesso de ruídos, compromete a própria possibilidade de uma experiência ética e política.

No que se refere à escuta simbólica no campo político e do discurso, ela se articula com o que Judith Butler (2021) diz sobre as “condições de audibilidade” da fala. De acordo com Butler (2021), certos discursos são socialmente legitimados a serem ouvidos, enquanto outros são deslegitimados desde o início, evidenciando a desigualdade no espaço público. Escutar, neste contexto, é dividir o reconhecimento, permitir que vozes marginalizadas se tornem inteligíveis. Essa perspectiva também se relaciona com a obra de Nancy Fraser (1992), que

identifica na “escuta democrática” o elemento essencial da justiça comunicativa, e de Iris Marion Young (2000), que defende que a inclusão de vozes marginalizadas nos processos deliberativos é uma condição necessária para a igualdade política.

No Brasil, autores como Márcia Tiburi (2017) e Vladimir Safatle (2016) estabelecem uma relação entre a escuta e a experiência ética e estética. Tiburi (2017) fala da escuta como um “ato de abertura para o outro”, uma forma de contrapor ao discurso de ódio e à polarização, e Safatle (2016) a caracteriza como uma experiência de desamparo compartilhado, em que o sujeito é capaz de acolher o sofrimento social e transformá-lo em laço político. A escuta simbólica não é apenas a racionalidade do discurso, mas a fragilidade da linguagem. Nesse ponto, aproxima-se do raciocínio de Judith Butler. Conforme Butler (2021), cada ato de fala torna o sujeito vulnerável à influência do outro — a linguagem não é apenas um meio de exercício de poder, mas também um espaço de exposição e de ferimento. A autora argumenta que o reconhecimento envolve, necessariamente, aceitar a fragilidade da comunicação, uma vez que é na possibilidade de ser questionado e modificado pela palavra do outro que se estabelece o laço ético. Dessa maneira, ouvir de forma simbólica é aceitar a sua fragilidade perante o que é diferente; é reconhecer que entender o outro demanda disposição, e que um diálogo autêntico carrega o risco de nos tirarmos do nosso próprio lugar.

A proposta, então, é de que a escuta simbólica se apresente como uma categoria integradora que articula poder, linguagem e ética, a partir dos diversos diálogos estabelecidos. Ela é a antítese do contradiscurso: enquanto o contradiscurso se define como a fala que opõe e resiste, a escuta simbólica é aquela que valida essa oposição, conferindo-lhe eficácia e reconhecimento. Falar sem ser ouvido é continuar invisível; ser ouvido sem poder se expressar é ser levado à inação. A democracia do discurso exige, assim, que se dê encontro entre o direito de palavra e o dever de escuta.

No campo jurídico, a escuta simbólica exige uma nova reflexão sobre a função do Estado como ouvido oficial da sociedade. Defender a liberdade de expressão não é apenas impedir a censura, mas também criar um ambiente onde a voz de todos possa ser ouvida com a mesma dignidade. Inclui políticas de pluralismo na comunicação, assegurando que as minorias sejam representadas, reforçando mídias públicas e ferramentas de educação crítica que favoreçam o reconhecimento mútuo. Nesse sentido, o direito é chamado a cumprir uma função ética: garantir que nenhuma voz seja tida como irrelevante antes mesmo de ser emitida.

Ouvir de maneira simbólica é, afinal de contas, devolver a humanidade ao espaço público. É admitir que a linguagem não é isenta de valores e que a justiça vai além da lei, pois também se forma na maneira como recebemos o discurso alheio. A escuta simbólica representa

a prática de uma democracia atenta — uma democracia que se expressa, mas também escuta de maneira responsável. Ela representa o ato ético que finaliza o contradiscurso e dá início a um panorama de liberdade de expressão que é genuinamente compartilhada.

A discussão sobre a liberdade de expressão nos leva, sem dúvida, à urgência de reavaliar não apenas o direito de falar, mas também o dever democrático de ouvir. As democracias constitucionais atuais têm a tarefa de gerenciar discursos que, mesmo não sendo uma incitação direta à violência, geram incômodo, impactam identidades e despertam emoções coletivas. Entre o silenciamento punitivo e a permissividade total, é viável imaginar uma alternativa legal no meio-termo: a escuta simbólica.

A escuta simbólica não implica aceitação incondicional nem relativismo ético. É uma regra que nasce do âmago da liberdade de expressão, da isegoria e do pluralismo político. Enquanto o liberalismo clássico deu primazia ao direito de falar, a escuta simbólica amplia o espectro democrático ao sustentar que o espaço público também se alicerça na capacidade institucional de receber, processar e responder a vozes que provocam incômodo. Escutar é também uma forma de proteger o direito de falar — porque impede que o embate de vozes se transforme em silêncio imposto.

O princípio da escuta simbólica, no âmbito jurídico, pode ser compreendido como uma imposição interpretativa que estabelece a resolução hermenêutica de uma colisão entre a liberdade de expressão e a proteção da dignidade humana. Diferente da censura moral, que silencia o discurso perturbador, a escuta simbólica busca transformar o choque de discursos em uma oportunidade de aprendizado democrático, garantindo que até as palavras ofensivas possam ser confrontadas de maneira crítica, através do contraditório, e não pela proibição. Em outras palavras, ela se alinha ao modelo ideal de deliberação da democracia constitucional, que valoriza e não condena o dissenso.

Tem como base normativa três pilares:

a) O princípio da isegoria, que garante que todos tenham uma voz igual no espaço público e que nenhuma opinião seja excluída por conveniência moral ou política (Galuppo, 2021).

b) O princípio da proporcionalidade, como foi elaborado pela jurisprudência do Tribunal Constitucional Federal Alemão e incorporado por tribunais como o STF, exige que toda limitação à expressão seja necessária, adequada e proporcional.

c) O princípio da dignidade como capacidade comunicativa autônoma, que defende que não é negando o discurso que se protege a dignidade, mas permitindo que se participe e responda.

A escuta simbólica, por conseguinte, troca a lógica da proibição pela da resposta. Ela exige que o Estado e as instituições públicas estabeleçam oportunidades para que as pessoas se expressem e respondam, que promovam a educação sobre os meios de comunicação e garantam condições iguais para que todos possam se expressar, incluindo aqueles cujas opiniões são diferentes, minoritárias ou marginalizadas. O Estado não deve determinar o que pode ou não ser expresso, mas garantir que todos tenham a oportunidade de se pronunciar e contestar em condições iguais.

No campo prático, esse princípio pode, por exemplo, orientar a jurisprudência constitucional em casos envolvendo linguagem ofensiva, arte polêmica ou pornografia, estabelecendo critérios para distinguir uma censura de caráter moral de uma regulação válida. No contexto nacional, a escuta simbólica poderia, por exemplo, ser um parâmetro para a decisão na ADPF 187 (Marcha da Maconha), quando o STF reafirmou a salvaguarda ao debate público sobre temas que geram controvérsia, ou em situações de censura artística, como na ADI 4815 (Queermuseu). Em ambos os casos, a postura defendida é que o Estado deve se manifestar de forma discursiva — promovendo o debate, esclarecendo e criticando — em vez de se silenciar institucionalmente.

Dogmaticamente, a escuta simbólica pode ser entendida como um subprincípio da liberdade de expressão, composto por três dimensões que se complementam:

- a) Dimensão negativa: veda limitações estatais baseadas em preceitos morais ou religiosos;
- b) Dimensão positiva: exige do Estado a promoção de meios para o exercício igualitário da palavra;
- c) Dimensão reflexiva: impõe às instituições públicas e aos intérpretes constitucionais o dever de considerar os efeitos simbólicos da censura, evitando transformar proteção em tutela.

A função desse princípio é restaurar o equilíbrio entre liberdade e dignidade, reconhecendo que a democracia não se opõe ao conflito, mas sim à sua representação simbólica. Ouvir, nesse sentido, é permitir que o outro se manifeste no discurso, mesmo que suas palavras sejam desconfortáveis. O verdadeiro antídoto para o discurso de ódio e a violência simbólica não é o silêncio, mas uma palavra que ecoa.

Por conseguinte, a escuta simbólica deve ser vista como uma ferramenta para a constitucionalização do dissenso: um critério legal que protege o espaço público da prisão moralista e garante que a liberdade de expressão permaneça como a base do autogoverno democrático. Reconhecendo a força criativa e curativa da linguagem, o direito reitera sua vocação emancipatória — passando da política do veto para a política da palavra.

Para que a escuta simbólica se torne efetiva no âmbito jurídico, é fundamental entender o direito não só como um conjunto de normas que impõem obrigações, mas também como um meio de reconhecimento e mediação. A liberdade de expressão, como prática intersubjetiva, só é plenamente alcançada na medida em que há reconhecimento mútuo, ou seja, quando o outro é reconhecido como um sujeito que fala e ouve. A escuta simbólica, por conseguinte, é uma extensão da ética do reconhecimento: o direito não apenas assegura a expressão do eu, mas também assegura a escuta do outro como essencial para sua dignidade comunicativa.

Em termos de metodologia, a escuta simbólica pode ser aplicada juridicamente em três níveis que se complementam: (i) na prática do Judiciário, para guiar decisões em casos de conflito entre a liberdade de expressão e a dignidade humana; (ii) nas políticas públicas, servindo de inspiração para programas de mediação na comunidade, ouvidorias e espaços de fala que aumentem a participação de grupos vulneráveis; e (iii) na cultura institucional, por meio de treinamentos e protocolos éticos que incentivem a escuta ativa nas próprias instituições do Estado. Em todas essas áreas, o direito exerce uma função educativa, promovendo uma cidadania comunicativa que converte o conflito em uma chance de aprendizado democrático.

A mediação e a justiça restaurativa são áreas que favorecem a realização desse novo paradigma. Isso porque, o princípio da escuta simbólica aconselha o mediador a ir além de uma neutralidade superficial, adotando uma postura que reconhece tanto o sofrimento quanto as diversas narrativas que permeiam a disputa. Essa prática transforma o ato jurídico em si: ouvir é o primeiro passo para reparar, e dialogar é a mais alta forma de justiça. Nessa dinâmica, o Estado é convocado a atuar menos como juiz e mais como ouvinte — não como aquele que dá a última palavra, mas como o lugar onde as palavras se encontram e se metamorfoseiam.

Os efeitos práticos do ouvir simbólico ultrapassam os limites da comunicação e da cultura democrática. Sua aplicação pode orientar a criação de leis que regulamentam as plataformas digitais, que combatem a desinformação e que protegem minorias no discurso, sempre ressaltando o reconhecimento e a reciprocidade. A escuta simbólica, portanto, sugere uma transformação da esfera pública: de um ambiente de simples tolerância, evolui para um espaço de acolhimento simbólico, onde se harmonizam o direito de se expressar e a obrigação de ouvir, ambas como manifestações complementares da liberdade. Assim, o conceito deixa de ser uma abstração puramente filosófica para se tornar um instrumento normativo e político para a reconstituição democrática do direito e da linguagem.

A escuta simbólica vai além da eficácia no âmbito das instituições e das normas legais. Ela também alcança o domínio sensível, onde a linguagem se torna um terreno de disputa, criação e resistência. Em matéria de políticas públicas, a escuta simbólica se transforma em um

instrumento inclusivo nos discursos; já no campo cultural, ela se configura como uma postura ética frente à diferença e ao incômodo. Ouvir, neste sentido simbólico, significa reconhecer que a palavra — principalmente aquela que provoca desconforto — desempenha um papel libertador. O autêntico diálogo democrático se estabelece na medida em que consegue suportar o incômodo que o outro provoca, reconhecendo a divergência como essencial à experiência da liberdade.

A linguagem que provoca — mesmo a erótica ou a transgressora — é força de deslocamento simbólico. Ela incomoda não só pelo que diz, mas também por bagunçar modos já estabelecidos de sentir, querer e viver. Quando um discurso gera desconforto, isso indica que o domínio do que é perceptível está sendo contestado: é uma batalha entre valores, sentimentos e estruturas invisíveis. Esse atrito não é um defeito da democracia; pelo contrário, é o que a torna vibrante e dinâmica.

A verdadeira democracia não consiste na ausência de conflitos, mas na capacidade de tolerar a discordância. Ao tentar remover do espaço público tudo o que causa incômodo, acaba-se confundindo proteção com silenciamento. A intenção não é aceitar todas as opiniões sem questionamento, mas reconhecer que, até mesmo as vozes discordantes e ásperas, têm o seu valor e devem ser ouvidas para que o debate público não se torne raso. A escuta simbólica aparece, aqui, como prática de mudança: escutar o que machuca é permitir a ressignificação do que foi atingido.

O discurso ofensivo também pode expor questões, e ao fazê-lo, possibilitar a cura. Palavras que incomodam revelam tensões subterrâneas — desigualdades, receios, fantasmas comuns. Silenciar tais discursos não resolve a questão, apenas a oculta. Nesse caso, o silêncio não é uma forma de proteção, mas sim uma maneira de evitar o enfrentamento. Ouvir de maneira simbólica é aceitar que o mal-estar faz parte da construção social, é através dele que a linguagem se limpa da violência que produz.

Entre os discursos que geram mais controvérsia, a pornografia pode ser considerada o exemplo mais claro. Ela ultrapassa os limites morais, desafia a estrutura simbólica e interroga os limites do corpo e do desejo. Pode reproduzir estigmas, mas também pode funcionar como um ambiente de reapropriação, crítica e resistência. O equívoco do Estado, ao impor censura, reside na crença de que a proibição moral resolve a questão — quando, na realidade, apenas a encobre sob a aparência da decência. O que se recusa a ser visto continua a operar nas sombras.

Propor a escuta simbólica é, por conseguinte, defender uma alternativa ao autoritarismo da censura. Ouvir não é validar, mas tornar o conflito presente para que possa ser refletido. A democracia se fortalece não ao silenciar os extremos, mas ao incorporá-los ao diálogo. A escuta

simbólica, portanto, representa uma ética da atenção e uma política da palavra: uma maneira de reconfigurar o espaço público sem ignorar o desconforto, transformando o confronto de vozes em uma oportunidade para a criação coletiva.

6 CONCLUSÃO

A pornografia não é, em si mesma, uma modalidade de discurso de ódio. Não há na pornografia uma essência que a vincule necessariamente à violência simbólica, assim como não há, na obscenidade, uma natureza intrínseca que a converta automaticamente em injúria. Qualquer linguagem pode ferir — não por aquilo que ela “é”, mas pelos modos como é performada, recebida e inscrita em estruturas sociais desiguais. Do mesmo modo, qualquer linguagem pode não ferir, quando situada em contextos de autonomia, desejo e agência.

A pornografia, então, não é ontologicamente violenta; ela é violenta ou não conforme as condições de enunciação, os arranjos de poder, a capacidade de resposta dos sujeitos e como ela regula ou desregula a alteridade. Essa perspectiva, que foi construída ao longo de toda a tese, evita interpretações essencialistas — tanto aquelas que condenam a pornografia quanto aquelas que a exaltam sem qualquer crítica — e a coloca no âmbito da performatividade, onde o significado de um discurso não existe antes da ação, mas se manifesta na interação entre corpos, normas e vulnerabilidades.

O problema democrático não consiste em proibir a pornografia, mas em reconhecer quando, como e por que determinadas práticas pornográficas podem se converter em mecanismos de subjugação, e quando, ao contrário, expressam agência, desejo ou resistência. Ao mover a discussão de uma perspectiva moralizante para uma perspectiva relacional, a tese reitera que não é o tipo de gênero discursivo que determina o dano causado pelo discurso de ódio, mas sim a forma como ele atua no mundo. É precisamente a partir desse aspecto que surge a proposta da escuta simbólica, entendida como um horizonte ético que permite diferenciar o que realmente fere do que apenas causa incômodo — e que também possibilita a reconstrução da liberdade de expressão como um compromisso democrático e responsivo.

A liberdade de expressão constitui o eixo que sustenta a vida democrática, não apenas como um direito individual, mas como uma prática civilizatória de convivência com o diverso. Ao longo da história, a humanidade aprendeu, por meio de rupturas e regressos, que o poder de dizer e de ouvir é também o poder de existir. Cada tentativa de limitar a palavra revela o medo do conflito e, ao mesmo tempo, a tentação de suprimir a diferença. A presente tese percorreu esse itinerário, examinando os fundamentos jurídicos e filosóficos da liberdade de expressão diante de seus paradoxos mais intensos: o discurso de ódio e a pornografia.

Proteger a liberdade de expressão é aceitar os perigos que ela traz. Nenhuma sociedade plural pode exigir um espaço público livre de conflitos, uma vez que o desacordo é essencial para a existência da democracia. O risco de calar palavras incômodas, por mais que ofendam,

é tornar invisíveis as estruturas que as geram. A proibição, quando ampla, não oferece proteção — ela apenas retarda o embate essencial para a mudança social. Portanto, a liberdade de expressão não serve como um refúgio da neutralidade, mas sim como um campo de batalha onde se manifesta a totalidade da complexidade humana.

O discurso de ódio aparece nesse contexto como uma chaga exposta na linguagem. Ele fere porque desumaniza, pois retira do outro o reconhecimento como sujeito merecedor de igual respeito. Ainda assim, combater esse fenômeno não precisa ser feito através do silêncio punitivo. A censura, disfarçada de proteção, diminui a capacidade dos indivíduos de agir por conta própria e os trata como incapazes moralmente. É necessário adotar uma perspectiva mais sutil: entender o discurso de ódio como um indicador de relações sociais e confrontá-lo com ferramentas de construção simbólica, em vez de eliminá-lo.

Esse problema é um dos grandes desafios para se pensar a defesa da liberdade de expressão na contemporaneidade. Isso porque o discurso de ódio veicula palavras que ferem, muitas vezes não no sentido físico, mas moral e psicológico. Dirigindo aos grupos minoritários por suas características específicas como cor, raça, gênero, procedência nacional, entre outros, o discurso de ódio se apresenta um entrave para a igualdade política, por desconsiderar o *status* de igual dos cidadãos.

A pornografia, por outro lado, desafia os limites da linguagem e da moralidade pública. Mais do que um estilo estético, ela representa uma disputa simbólica em torno do corpo, do desejo e da independência. Criticá-la de maneira total é desconsiderar que o incômodo que ela causa surge do embate com aquilo que a sociedade busca controlar. Proibir certas imagens não extingue o desejo, mas apenas o empurra para a escuridão. A democracia, ao contrário, precisa saber conviver com o incômodo, convertendo-o em pensamento e crítica, e não em proibição.

A presente tese teve como objetivo analisar como o discurso de ódio pode ou não ser dissuadido pela censura, e qual é o melhor remédio para o discurso de ódio. Para tanto, utilizou-se como recorte o discurso de ódio face às mulheres, de modo a apresentar a relação entre discurso de ódio, pornografia e *chilling effect*. Para atender a tal objetivo, algumas investigações teóricas e filosóficas foram necessárias, a começar, no segundo capítulo por apresentar os fundamentos da liberdade de expressão, uma tentativa de conceituação do discurso de ódio e as principais ideias para a restrição do mesmo.

Pode-se perceber que, antes de se pensar em defender a proibição ou proteção da circulação do discurso de ódio, é preciso buscar parâmetros para defini-lo. Esta tese, utilizou como conceito de discurso de ódio a ideia de um discurso que ataca os indivíduos em virtude de características peculiares, que se manifeste por meio de palavras de combate ou ameaças

verdadeiras, com potencial de causar um dano real e imediato. São palavras que ofendem, que ferem, mas não no sentido de uma violência física. Três requisitos são essenciais para se pensar a restrição do discurso de ódio: a) a existência de um dano iminente; b) a probabilidade de resultar em uma ação ilegal; c) a intenção real de causar um dano real e/ou uma ação ilegal. É o caso, por exemplo, de gritar falsamente “fogo!” em um teatro lotado, que pode resultar em lesões ou até mesmo na morte de alguém.

Tomando por base tal conceito, buscou-se apresentar uma resposta ao problema de pesquisa que questionou se a censura do discurso de ódio é adequada para produzir o resfriamento da fala odiosa, ou se o contradiscurso se apresenta como medida mais adequada para se combater o discurso de ódio. Isso foi feito com o recorte do discurso de ódio, a pornografia e o feminismo.

O terceiro capítulo da tese forneceu o substrato necessário para se compreender que não se pode falar apenas em feminismo, mas na existência de feminismos, que buscam atender às perspectivas ideológicas, de classe, de raça. Percebeu-se que é o feminismo radical que se contrapõe com mais ênfase na defesa da proibição do discurso de ódio, com base na ideia da pornografia. Isso porque, a pornografia seria um discurso de ódio que viola corpos feministas por meio da violência, da desigualdade e da relação subordinada de poder existente entre homens e mulheres. Por isso, a principal bandeira do feminismo radical é que o discurso de ódio deve ser censurado.

O feminismo cético foi utilizado como uma referência secundária, enriqueceu a análise presente nesta tese ao chamar a atenção para o perigo da censura moral e para a diminuição da qualidade do debate público. No entanto, a escuta simbólica se destaca como a principal proposta — uma prática ética e política que pode ressignificar as palavras que machucam e converter o conflito em uma oportunidade para aprendizado conjunto. Portanto, a liberdade de expressão não é apenas um direito fundamental, mas o próprio espaço onde a linguagem pode curar as feridas que ela mesma causa.

O quarto capítulo apresentou uma investigação que demonstrou os perigos de se adotar uma censura do discurso de ódio com base na ideia de que ele leva à dissuasão do ódio. Verificou-se que o *chilling effect* trata-se de um efeito inibidor que busca desencorajar as pessoas de falar ou agir por medo de uma punição legal. Ocorre que os problemas de sua adoção são diversos, podendo incidir até mesmo em discursos protegidos pela liberdade de expressão, impondo sanções de forma abusiva, super regulando o discurso. Ademais, há questionamentos acerca da eficácia do *chilling effect*, uma vez que não existe comprovação de que há mudança nos comportamentos em virtude da temeridade de uma sanção, além de resfriar os

comportamentos não apenas em face àquilo previamente proibido, incidindo em contextos em que não há dano legal. Constatou-se que a censura do discurso de ódio não é suficiente para resfriar tal discurso, já que a ideia continua a circular, de outros modos. Isso foi demonstrado notadamente ao se analisar os dados dos países que mais consomem pornografia. Eles possuem leis duras de proibição de acesso a material pornográfico, mas que não são suficientes para impedir ou dissuadir os indivíduos a consumirem pornografia, além de que a censura acaba por incluir materiais que não deviam ter a circulação proibida, como publicações científicas e de educação sexual.

O quinto capítulo buscou compreender o potencial do discurso de ódio de produzir um efeito, diga-se, danoso. Isso foi feito por meio da teoria dos atos de fala, com foco na ideia de performatividade do discurso, atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Foi possível perceber que o discurso de ódio se configura com um performativo, que apresenta um viés ilocucionário. Porém, é preciso compreender que mesmo que o discurso de ódio tenha como base central a ideia de ofensa, o modo como somos feridos pela linguagem é diferente do dano físico. Este dano físico não comporta proteção pela liberdade de expressão. Mas as palavras nos ferem de outras formas, ao ser atribuído o caráter de agência ao discurso, inevitavelmente ele traz consigo a violência ou a ameaça, o que é preciso investigar é se tais aspectos podem ou não se efetivar, para que seu caráter ilocucionário seja “feliz”. Por isso, o que o capítulo 5 nos mostrou quando o discurso de ódio reúne as condições para efetivar o aspecto ilocucionário, isto é, quando o dizer é um fazer; e como esse mesmo discurso pode ser devolvido ao falante de forma ressignificada.

Feito todas essas investigações, foi possível confirmar a hipótese de pesquisa inicialmente levantada. A primeira conclusão foi a de que a mera censura/restrição do discurso de ódio não é suficiente para impedir a circulação do discurso de ódio. Ao contrário, essa restrição acaba por cercear discursos constitucionalmente protegidos, colocando em risco o direito fundamental da liberdade de expressão e a estabilidade democrática. A segunda conclusão foi a de que, embora as palavras tenham o potencial de ferir, trata-se de uma ofensa que pode ser resolvida no campo linguístico, com o uso do contradiscurso, já que a performatividade da fala permite que o discurso de ódio seja devolvido ao falante de modo diverso, contra o seu efeito original, ressignificando a fala, fortalecendo o debate público.

O discurso é uma forma de poder. Sua restrição implica em exercício de poder, que pode ser arbitrário ou necessário. Por isso, se a restrição do discurso de ódio não é garantia de proteção aos grupos minoritários, se ele pode ser exibido linguisticamente e devolvido de forma

diferente, menos danosa para a arena pública, a censura do discurso de ódio deve ser cuidadosamente pensada.

Não se pode, no entanto, fechar os olhos para a necessidade de se ter parâmetros para restringir o discurso de ódio quando necessário. O primeiro ponto é que o discurso de ódio que causa a violência física, ou a induz, mesmo que indiretamente, não é protegido pela liberdade de expressão. É o mesmo que acontece com o discurso de ódio que incita ou produz uma ação ilegal, ele também não é protegido pela liberdade de expressão. Pode-se dizer que esses são os danos capaz de possibilitar a restrição ao discurso de ódio – o perigo real e iminente de causar um dano físico ou uma ação ilegal. A ofensa, por mais que seja dolorosa, faz parte do jogo democrático. As palavras ferem, mas as palavras também curam. O mesmo discurso que ofendeu outrem, pode ser devolvido de forma ressignificada. O compromisso com a democracia exige sacrifícios em prol do bem maior – a liberdade de expressão não pode ser cerceada, e é em pequenos gestos e ações que ela acaba sendo minada, dia após dia, noite após noite. O nosso compromisso maior é com a democracia, com a defesa dos direitos fundamentais, o que, consequentemente, levará à proteção dos direitos das minorias.

Em suma, a trajetória delineada nesta tese possibilitou a afirmação de um critério normativo de dupla via, tanto para a proteção quanto para a limitação da liberdade de expressão. Se houver uma ameaça real e imediata de violência ou ilegalidade, é possível impor restrições rigorosas e proporcionais, com base na preservação da integridade física e na proteção de bens jurídicos específicos. Se, ao contrário, não existir tal risco, é imprescindível cumprir com o dever democrático de ouvir simbolicamente e assegurar que haja condições para que se escute e se responda, trocando a censura pela responsabilidade na comunicação. Essa estrutura bicondicional representa a harmonia entre o princípio da dignidade e a autonomia moral dos cidadãos, reforçando que a liberdade não se baseia no silêncio forçado, mas na escuta atenta e na expressão verbal, que, quando pronunciada e confrontada, se transforma em uma oportunidade de mudança ética e política.

É desse pano de fundo que se apresenta a escuta simbólica como uma resposta ética e política às tensões entre liberdade e proteção. Ouvir de maneira simbólica significa reconhecer a palavra, mesmo quando ela machuca, como uma oportunidade de reconstituir o que é compartilhado. Trata-se de uma ousadia hermenêutica: escutar aquilo que perturba para entender o que deve ser reconfigurado. O silêncio, que pode parecer uma escolha sensata, é sempre uma forma de convivência com o que não é expressado. A escuta, por outro lado, requer presença, responsabilidade e disposição para enfrentar conflitos.

Essa escuta não é uma aceitação do ódio, mas uma crença no poder transformador do diálogo. O que se sugere não é um relativismo que permita tudo, mas uma ética de confronto argumentativo. É necessário estabelecer ambientes onde o desconforto possa ser educativo, onde as palavras possam ser questionadas sem serem proibidas. Nessa perspectiva, o direito não atua como o defensor da moralidade, mas sim como o intermediário entre significados que se opõem. Ouvir simbolicamente é dar à palavra, em lugar de campo de exclusão, instrumento de reconhecimento.

Portanto, a liberdade de expressão não deve ser vista como um direito imutável, mas sim como um processo dinâmico de renovação democrática. Seu papel requer tanto uma maturidade institucional quanto uma sensibilidade cultural. A censura não remove o mal que busca combater; ela apenas o transfere para outras formas de opressão. A escuta simbólica, por sua vez, expande os limites do discurso, possibilitando que o diverso tenha um espaço para se expressar e ser ouvido. Entre o receio e a fala, a construção democrática acontece sempre que o embate é convertido em diálogo.

No final desse caminho, entende-se que apoiar a liberdade de expressão é, de fato, apoiar o direito de aprender com aquilo que nos provoca. A democracia não se fortalece pelo consenso, mas pela habilidade de tolerar o dissenso e dele gerar novas maneiras de coexistir. Ouvir de forma simbólica é, afinal, admitir que cada palavra, por mais desafiadora que seja, contém em seu interior a promessa de uma reestruturação. A verdadeira lição deste trabalho se apresenta da seguinte forma: a liberdade não prospera no silêncio, mas sim na ousadia de ouvir — pois somente aquilo que é verbalizado pode ser mudado, e apenas o que é ouvido tem o poder de curar.

REFERÊNCIAS

ABRAMS V. UNITED STATES. 250 U.S. 616 (1919). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/250/616/>. Acesso em: 2 nov. 2025.

ADICHIE, Chiamamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Fragmentos Filosóficos, 1947. Disponível em: <http://antivalor.vilabol.uol.com.br>. Acesso em: 21 jan. 2024.

AGÊNCIA BRASIL. **Marcha das Vadias em São Paulo pede legalização do aborto**. Disponível em: <https://jovempan.com.br/noticias/marcha-das-vadias-em-sao-paulo-pede-legalizacao-do-aborto.html>. Acesso em: 27 set. 2025.

AGUIAR, Ricardo Schinaider de. **Uma trajetória legal da liberdade**. Com Ciência, 2013. Disponível em: <https://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=resenha&edicao=86>. Acesso em: 24 ago. 2025.

ALVES, Marco Antônio Sousa; ALKMIN, Gabriela Campos. A política identitária em questão: reflexões a partir de Judith Butler e Achille Mbembe. **Revista de Direito Público**, v. 18, n. 97, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11117/rdp.v18i97.5049>. Acesso em: 25 mar. 2025.

AMERICAN BOOKSELLERS ASS'N, INC. V. HUDNUT, 598 F. Supp. 1316 (S.D. Ind. 1984). Disponível em: <https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/598/1316/1476351/>. Acesso em: 17 fev. 2025.

ASSAF, Matheus. **Liberdade de expressão e discurso de ódio: por que devemos tolerar ideias odiosas?**. Belo Horizonte: Dialética, 2019.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKER, C. Edwin. **Human liberty and freedom of speech**. New York: Oxford University Press, 1992.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução de Antônio Carlos Viana. Porto Alegre : L&PM, 1987.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos**. 4. ed. São Paulo: Divisão Europeia do Livro, 1970.

BEDI, Suneal. The myth of the chilling effect. **Harvard Journal of Law & Technology**, february 27, 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3794037>. Acesso em: 22 fev. 2025.

BENJAMIN, Jessica. **The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination**. New York: Pantheon Books, 1988.

BERCHT, Gabriela. “Pornografia e atos de fala: a perspectiva de Catharine MacKinnon”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n. 2, e77282, 2022.

BRANDENBURG V. OHIO, 395 U.S. 444 (1969). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/395/444/>. Acesso em: 22 fev. 2025.

BRANDEIS, Louis. **Concurring Opinion in Whitney v. California**, 274 U.S. 357 (1927). Disponível em: <https://supreme.justia.com>. Acesso em: 17 nov. 2025.

BRANDOM, Russel. **Iran’s porn censorship broke browsers as far away as Hong Kong**. The Verge, 7 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://www.theverge.com/2017/1/7/14195118/iran-porn-block-censorship-overflow-bgp-hijack>. Acesso em: 26 fev. 2025.

BRASIL. **Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-05-68.htm. Acesso em: 2 nov. 2025.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 24 out. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.965, de 23 de abril de 2014**. Estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da Internet no Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112965.htm. Acesso em: 13 dez. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta por Omissão 26**. Rel. Min. Celso de Mello, j. 13 jun. 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 187**. Rel. Min. Celso de Mello, j. 15 jun. 2011.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus 82.424/RS**. Rel. Min. Maurício Corrêa, j. 17 set. 2003.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

BRUGGER, Winfried. Proibição ou proteção do discurso do ódio? Algumas observações sobre o direito alemão e o americano. **Direito Público**. Porto Alegre, ano 4 n.15, p.117-136, 2007.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de leituras**, n. 78, junho 2018.

BUTLER, Judith. **The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind**. Londres/Nova York: Verso, 2020.

BUTLER, Judith. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Lei n. 2630, de 2020**. Institui a Lei Brasileira de Liberdade, Responsabilidade e Transparência na Internet. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2256735>. Acesso em: 13 dez. 2024.

CAMPOS, Luna Ribeiro; DAFLON, Verônica Toste. Harriet Martineau: circulação e influência no debate público na primeira metade do século XIX. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 24, n. 61, p. 86–115, set./dez. 2022. DOI: 10.1590/18070337-125394.

CARDOSO, Fabiana Barcelos da Silva. Feminismo Interseccional. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 173-176.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 313-321.

CASTIM, Fernando. John Austin e os Atos de Fala. **Ágora Filosófica**, Ano 17, n. 1, jan/jun. 2017.

CATALANO, Danilo. **Erotismo e pornografia: a explicação do proibido**. Curitiba: Kotter Editorial, 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEL VECCHIO, Giorgio. Lições de Filosofia do Direito. Coimbra : Armênio Armado, 1979.

DELAP, Lucy. **Feminismos: uma história global**. Tradução de Isa Mara Lando e Laura Teixeira Motta. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DENNIS V. UNITED STATES. 341 U.S. 494 (1951). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/341/494/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

DORNELLES, Priscila Gomes. Resenha Undoing gender. **R. FACED**, Salvador, n.19, p.131-132, jan./jun. 2011.

DOURADOR, Paloma Silva Pique. Sexualidade. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 357-361.

DWORKIN, Andrea. **Pornography: Men possessing women**. Londres: The Women's Press, 1981.

DWORKIN, Andrea; MACKINNON, Catharine. Pornography and civil rights: A new day for women's equality. **Retrieved**, march, n. 2, 2008. Disponível em: <http://www.nostatusquo.com/ACLU/dworkin/other/ordinance/newday/TOC.htm>. Acesso em: 13 ago. 2025.

DWORKIN, Ronald. **O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte americana**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

DWORKIN, Ronald. **O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte americana**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DYER, Richard. Coming to terms: Gay pornography. In R. Dyer (Ed.), **Only entertainment**. Londres: Routledge, 1992, p. 121-134.

ESQUERDA DIÁRIO. **Ativista é condenada por participar de performance na Marcha das Vadias**. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Ativista-e-condenada-por-participar-de-performance-na-Marcha-das-Vadias>. Acesso em: 27 set. 2025.

ESTADOS UNIDOS. **Declaração de direitos do bom povo de Virgínia – 1776**. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-virginia-1776.html>. Acesso em: 05 dez. 2024.

ESTADOS UNIDOS. Alien and Sedition Acts 1798. Disponível em: <https://www.archives.gov/milestone-documents/alien-and-sedition-acts#:~:text=The%20Sedition%20Act%20made%20it,typically%20favored%20by%20new%20citizens>. Acesso em: 9 dez. 2024.

ESTADOS UNIDOS. **A Constituição dos Estados Unidos da América, de 1791**. Disponível em: <http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/ConstituicaoEUARecDidaPESSOALJNETO.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2025.

FALBO, Giselle. Sexualidade, gênero e corpo. **Opção Lacaniana**, Ano 7, n. 20, julho 2016.

FARIAS, Edilsom. **Liberdade de expressão e comunicação: Teoria e proteção constitucional**, São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. Notas sobre o gênero em “O capital de Marx. **Cadernos de Marx**, Campinas, n. 10, 2018. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cemarx/article/view/10922>. Acesso em: 13 jan. 2025.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. **Curso de Direito Constitucional**. 9. ed. Salvador. JusPodivm, 2017.

FIRESTONE, Shulamith. **The Dialectic of Sex**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

FISKE V. KANSAS. 274 U.S. 380 (1927). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/274/380/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

FISS, Owen. **A ironia da liberdade de expressão**: estado, regulação e diversidade na esfera pública. Trad. Gustavo Binenbojm e Caio Mário da Silva Pereira Neto. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

FLORES, Teresa Mendes. **Agir com Palavras**: a Teoria dos Actos de Linguagem de John Austin. BOCC- Biblioteca online de Ciências da Comunicação 1 (2007): 1-19. <http://www.bocc.ubi.pt/pag/flores-teresa-agir-com-palavras.pdf>. Acesso em 24 maio 2025.

FOUCAULT, Michel [1926-1984]. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. 15. ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2023.

FRANÇA. **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789**. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracaode-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 13 jul. 2025.

FRASER, Nancy. Feminismo, capitalismo e astúcia da história. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 25-46.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig (org.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. p. 109–142.

FREITAS, Adriano Nunes de. Há um problema com a teoria dos atos de fala de Austin? **Revista Estudos Filosóficos**, n. 2, São João Del Rei, p. 28-37, 2009.

FREUD, Sigmund [1901-1905]. **Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria e outros textos**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GALETTI, Camila. Feminismo Liberal. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro**: conceitos para a compreensão dos feminismos. São Paulo: Dialética, 2022, p. 177-182.

GALUPPO, Marcelo Campos. A democracia no Brasil corre risco. **Revista Eletrônica Consultor Jurídico (ConJur)**, São Paulo, 24 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jun-24/marcelo-galuppo-democracia-brasil-corre-risco/> Acesso em: 31 maio 2025.

GALUPPO, Marcelo Campos. Liberdade de expressão, isegoria e verdade: a tensão entre democracia e república na política moderna. **Revista de Informação Legislativa: RIL**, Brasília, DF, v. 58, n. 232, p. 195-212, out./dez. 2021. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/232/ril_v58_n232_p195. Acesso em: 31 maio 2025.

GALUPPO, Marcelo Campos. O silêncio não cura: discurso de ódio, liberdade de expressão e Psicanálise. **Revista de Informação Legislativa: RIL**, Brasília, DF, v. 61, n. 241, p. 139-155, jan./mar. 2024. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/61/241/ril_v61_n241_p139. Acesso em: 31 maio 2025.

GALUPPO, Marcelo Campos; ROCHA JÚNIOR, Fernando Caetano. A censura e o princípio da neutralidade de conteúdo: liberdade de expressão e democracia. **NOMOS – Revista do Programa de Pós-graduação em Direito da UFC**, Fortaleza, v. 40.1, p. 179-201, 2020. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/nomos/article/view/41024/162324> Acesso em: 25 maio 2025.

GONZALES, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIORA, Amos N.; PARK, Elizabeth A., **Hate Speech on Social Media**. *Philosophia*, September 2017, Volume 45, Issue 3, pp 957–971. DOI 10.1007/s11406-017-9858-4

HAN, Byung-Chul. **A expulsão do outro**: Sociedade, percepção e comunicação hoje. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.) **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33–118.

HASHIMOTO, É. A. **Marcha das vagabundas**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2011.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOLMES, Oliver Wendell. **Abrams v. United States**. Suprema Corte dos Estados Unidos, decidido em 1919.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

INDIANÁPOLIS (Município). **Anti-Pornography Civil Rights Ordinance**. Indianapolis: City Council, 1984.

INGLATERRA. Bill of Rights. Declaração de Direitos 1689. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/74887/mod_resource/content/1/Declara%C3%A7%C3%A3o%20de%20Direitos%201689%20-%20Bill%20of%20Rights.pdf. Acesso em: 9 dez. 2024.

JACOBELLIS V. OHIO, 378 U.S. 184 (1964). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/378/184/>. Acesso em: 21 jan. 2024.

JUNQUEIRA, M. O.; GONÇALVES, V. K. **A Marcha das Vadias: por que as mulheres gritam?** II Congresso Internacional de História e Mídia da UFG, Anais II Congresso Internacional de História e Mídia da UFG. Jataí: UFG, 2011.

LACAN, Jacques. [1901-1981]. **O Seminário: livro 1 - os escritos técnicos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LAGO, Pablo Antônio. **Estado e moralidade sexual: respondendo aos pleitos jurídicos de pessoas transgêneras**. 2017. 242 p. Tese de Doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LEBA, Thalles Furtado. **Liberdade de expressão, liberdade de imprensa e o problema do chilling effect**. 264 f. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a exterioridade**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEWIS, Anthony. **Liberdade para as ideias que odiamos: uma biografia da Primeira Emenda à Constituição Americana**. São Paulo: Aracati, 2011.

LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia antiga**. 2. ed. São Paulo: Papirus, 1988.

LORAUX, Nicole. **The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

LUGONES, María. **Colonialidad y gênero**. Tabula Rosa, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008.

LUTERANOS. **Paz de Ausburg**. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/uma-confissao-de-fe-formulada-por-martim-lutero>. Acesso em: 2 nov. 2025.

MAGATTI, Maria Luísa Prestes. Feminismo Radical. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 199-204.

MC GOWAN, Marcela. **Senta que nem moça**: um guia descomplicado sobre sexualidade e prazer. São Paulo: Editora Nacional, 2021.

MACKINNON, Catharine Alice. **Only words**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MACKINNON, Catharine Alice. **Pornography**: an exchange. The New York Review of Books, New York, 03 mar. 1994. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/1994/03/03/pornography-an-exchange/>. Acesso em: 14 fev. 2025.

MACKINNON, Catharine Alice. Pornography as defamation and discrimination. **Boston University Law Review**, Boston, v. 71, p. 793-815, 1991.

MACKINNON, Catharine Alice. **Toward a feminist theory of the State**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

MARTINEAU, Harriet. Como observar moral e costumes: requisitos filosóficos. Tradução de Fábio Guimarães Liberal. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 24, p. 255–274, jan./jun. 2020. DOI: 10.46906/caos.n24.52437.p255-274.

MARTINEAU, Harriet. **Society in America**. London: Saunders and Otley, 1837.

MCHANGAMA, Jacob. **Free speech**: a history from Socrates to social media. New York: Basic Books, 2022.

MEDRADO, Vítor Amaral. **A liberdade de expressão e a justiça brasileira**: tolerância, discurso de ódio e democracia. 2. ed. Belo Horizonte: Dialética, 2019.

MÍDIA NINJA. **Foto da Marcha das Vadias**. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Ativista-e-condenada-por-participar-de-performance-na-Marcha-das-Vadias>. Acesso em: 27 set. 2025.

MILLER V. CALIFORNIA, 413 U.S. 15 (1973). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/413/15/>. Acesso em: 21 jan. 2024.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MILTON, John. **Aeropagítica**: Discurso Pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra. Rio de Janeiro: TopBooks, 1999.

MORAES, Eliane; LAPEIZ, Sandra. **O que é Pornografia**. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1985.

MOREIRA, Adriano. **"Ideal Democrático, O Discurso de Péricles"**: Legado Político do Ocidente (O Homem e o Estado). 3. ed. São Paulo: Estratégia, vol. VIII, 1995.

MORGAN, Robin. **Going too far**: the personal chronicle of a feminist. New York: Random House, 1977.

MORGAN, Robim. **Theory and Practice**: Pornography and Rape. En: P. Lederer, Take Back

the Night: Women on Pornography. New York: Morrow, 1980.

MOSSÉ, Claude. **O Processo de Sócrates**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

NEWMAN, Stephen L. Finding the Harm in Hate Speech: An Argument against Censorship. **Canadian Journal of Political Science**, n. 50, v. 3, p. 679-697, septembre 2017.

NEW YORK TIMES CO. V. SULLIVAN, 376 U.S. 254 (1964).

Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/376/254/>. Acesso em: 22 fev. 2025.

O'BRIEN, David M. **Constitutional Law and Politics**. 6. ed. New York: W. W. Norton, 1995. v. 2.

OLIVEIRA, Adriana Vidal de. **A Constituição da Mulher Brasileira: uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte de 1987-1988 e suas consequências no texto constitucional**. Tese (Doutorado em Direito), PUC-RIO, Rio de Janeiro, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

PECH, Laurent. **The concept of chilling effect: Its untapped potential to better protect democracy, the rule of law, and fundamental rights in the EU**. União Européia: Open Society Foundations, 2021.

PENNEY, Jonathon W. Understanding Chilling Effects. **Minnesota Law Review**, v. 106, p. 1451-1530, 2022. Disponível em:

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3855619. Acesso em: 26 fev. 2025.

PIMENTEL, Silvia; BIANCHINI, Alice. **Feminismo(s)**. São Paulo: Matrioska, 2021.

PORNHUB. **Consumo de pornografia no mundo**. Disponível em:

<https://pt.pornhub.com/infographic/longest>. Acesso em: 26 fev. 2025.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N.1 edições, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez, 2010.

REÀGE, Pauline. **A história de O**. São Paulo: Edlouro, 2007.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. A sexualidade também tem história: comportamentos e atitudes sexuais através dos tempos. In.: BORTOLOZZI, Ana Cláudia; MAIA, Ari Fernando (Org). **Sexualidade e infância**. Bauru: FC/CECEMCA; Brasília: MEC/SEF, 2005, p.17-32.

RIBEIRO, Raísa Duarte da Silva. “Reflexões sobre o caráter performativo dos discursos de ódio”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 31, n. 1, e90799, 2023.

RICHARDS, Janet Radcliffe. *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

RODRIGUES, Mariana Pereira. Feminismo Marxista. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 183-187.

ROTH V. ESTADOS UNIDOS, 354 US 476 (1957). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/354/476>. Acesso em: 21 jan. 2025.

RUSSELL, Diana E. H. **Dangerous Relationships: Pornography, Misogyny, and Rape**. California: Sage, Thousand Oaks, 1998.

SÁ, Mariana Oliveira de. **O discurso de ódio, o silêncio e a violência: lidando com ideias odiosas**. Belo Horizonte: Dialética, 2020.

SÁ, Mariana Oliveira de. Discurso de ódio e feminismo: reflexões sobre a performatividade do discurso na Marcha das Vadias. TERRA, Bibiana; DIOTOO, Nariel; GOULARTE, Roana Funke. **Diálogos de Gênero: perspectivas contemporâneas**. Cruz Alta: Ilustração, 2023, v. 4, p. 73-90.

SADE, Marquês de. **História de Juliette: ou as Prosperidades do Vício**. São Paulo: Guerra e Paz, 2007.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2016.

SARMENTO, Daniel. **A liberdade de expressão e o problema do hate speech**. Disponível em: <http://www.dsarmento.adv.br/content/3-publicacoes/19-a-liberdade-de-expressao-e-o-problema-do-hate-speech/a-liberdade-de-expressao-e-o-problema-do-hate-speech-daniel-sarmento.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2025.

SCHAUER, Frederick. **Fear, Risk and the First Amendment: Unraveling the Chilling Effect**. Faculty Publications, 1978. Disponível em: <https://scholarship.law.wm.edu/facpubs/879>. Acesso em: 26 fev. 2025.

SCHENCK V. UNITED STATES. 249 U.S. 47 (1919). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/47/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SILVA, Maria Jacilene. **Feminismo na atualidade: a formação da quarta onda**. Recife: Independently published, 2019.

SILVA, Júlio César Casarin Barroso. Liberdade de expressão, pornografia e igualdade de gênero. **Revista de Estudos Feministas**, a. 21, n. 1, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/prtBrSwWHCzzXdfScDfZcHp/?lang=pt#>. Acesso em: 15 fev. 2025.

SMITH V. CALIFORNIA, 361 U.S. 147 (1959). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/361/147/>. Acesso em: 26 fev. 2025.

SOIHET, Rachel. **O feminismo tático de Bertha Luz**. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

SOLOVE, Daniel J. **The First Amendment as Criminal Procedure**. N.Y.U. L. Rev., v. 112. 2007. Disponível em: https://scholarship.law.gwu.edu/faculty_publications/946/. Acesso em: 26 fev. 2025.

SOUZA FILHO, D. M. A Filosofia da Linguagem de J. L. Austin. In: J. L. Austin. Quando Dizer é Fazer – Palavras e Ação. Porto Alegre: Artes Médicas: 7-17, 1990.

SOUZA, Larissa Faria de. Feminismo Decolonial. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 167-171.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Sexo e Gênero. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 349-355.

SPINOZA, Baruch. **Tratado político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

STEARNS, Peter N. **História da Sexualidade**. São Paulo: Contexto, 2010.

STROSSEN, Nadine. **Hate: Why We Should Resist It with Free Speech, Not Censorship**. New York: Oxford University Press, 2018.

SUNSTEIN, Cass. **Democracy and the problem of free speech**. Kindle Edition. New York: The Free Press, 1995.

TANURE, Augusto Lacerda. **Tolerância, liberdade de expressão e discurso de ódio: a livre associação como possibilidade de cura**. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

TERRA, Bibiana. Feminismo(s). In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 205-212.

TESCHE, Viviane Rascovetzki; NUNES, Maria Lucia Tiellet. **O discurso psicanalítico sobre a sexualidade feminina e seus impactos na normatização de práticas sexuais humanas**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências da Saúde). PUC-RS, Porto Alegre, 2018.

TIBURI, Márcia. **Filosofia prática: Ética, vida e política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

TITO, Bianca. Ondas Feministas. In: TERRA, Bibiana (Org.). **Dicionário Feminista Brasileiro: conceitos para a compreensão dos feminismos**. São Paulo: Dialética, 2022, p. 285-290.

TITO, Bianca; FERREIRA, Rafael Alem Mello. A pornografia a é um limite legítimo ao exercício da liberdade de expressão? Uma análise a partir do diálogo entre Ronald Dworkin e Catharine MacKinnon. **Redes: Revista Eletrônica Direito e Sociedade**, Canoas, v. 8, n. 3, p. 135-159, dez. 2020.

UOL. **Marcha das Vadias pelo Brasil**. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/album/2012/05/26/marcha-das-vadias-pelo-brasil.htm?foto=64>. Acesso em: 27 set. 2025.

VERÍSSIMO, Vitor Maia; GALUPPO, Marcelo Campos. Liberdade de expressão e o discurso profano: reflexões sobre a um caso concreto no Brasil. **Cuestiones Constitucionales: Revista Mexicana de Derecho Constitucional**, Cidade do México, n. 48, p. 251-278, jan./jun. 2023. Disponível em: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/18042/18354> Acesso em: 31 maio 2025.

VIANNA, Cynthia Semíramis Machado. **A reforma sufragista: marco inicial da igualdade de direitos entre mulheres e homens no Brasil**. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

WALDRON, Jeremy. **The harm in hate speech**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

WARBURTON, Nigel. **Liberdade de expressão: uma breve introdução**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

WIEMAN V. UPDEGRAFF, 344 U.S. 183 (1952). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/344/183/>. Acesso em: 26 fev. 2025.

WHITNEY V. CALIFORNIA. 274 U.S. 357 (1927). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/274/357/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **A vindication of the Rights of Woman**. Printed for J. Johnson, n. 72, St. Paul's Church Yard, 1792. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/36679668.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2025.

YONG, Caleb. Does Freedom of Speech Include Hate Speech? **Res Publica**, n. 17, p. 385-403, 2011.

YOUNG, Iris Marion. **Inclusion and Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.