



Pactos Ecoicos do Racismo

*Echoic Pacts in Racism*Ialley Lopes da Silva¹

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar o conceito de *pactos ecoicos no racismo*. Com base na filosofia da linguagem, especificamente o ato performativo de fala na perspectiva butleriana, buscamos compreender como as palavras *ao* e *por* serem repetidas podem não apenas construir seu significado, mas formular e reformular sujeitos que são deslocados à *outridade* - conceito discutido por Grada Kilomba - e, conseqüentemente, relegados a pactuarem-se à branquitude. No intuito de complemento aos *pactos narcísicos* debatidos por Maria Aparecida Bento e a fim de ilustrar a proposta, utilizaremos como alegoria a mitologia da ninfa Eco e seu encontro com Narciso.

Palavras-chave: Contrato Racial. Filosofia da Linguagem. Racismo. Ato Performativo de Fala. Pactos Ecoicos.

ABSTRACT

This article aims to present the concept of *echoic pacts in racism*. Based on the philosophy of language, specifically the speech performative act in the butlerian perspective, we seek to understand how words *to* and *by* being repeated can not only build their meaning but formulate and reformulate subjects who are displaced to *otherness* - a concept discussed by Grada Kilomba - and, consequently, relegated to pact themselves to whiteness. To complement the *narcissistic pacts* discussed by Maria Aparecida Bento and to illustrate the proposal, we will use the mythology of the nymph Eco and her encounter with Narciso as an allegory.

Keywords: Racial Contract. Philosophy of Language. Racism. Speech Performative Act. Echoic Pacts.

¹ E-mail: ialleyl@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9986-9819>.



INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como propósito problematizar, com base na filosofia da linguagem, os pactos estabelecidos no racismo para além de Narciso, isto é, a partir da ótica de uma personagem silenciada, mas que possui importância na mitologia narcísica: Eco, a ninfa da voz. Intencionamos responder que os pactos não são apenas narcísicos, como estabeleceu Maria Aparecida Bento (2002), em adição, apontaremos pactos que também são ecoicos¹.

A perspectiva adotada será o ato performativo de fala debatido por Judith Butler (2020), dado que a filósofa analisa a linguagem mediante uma *convencionalidade citacional-histórica*. A essa maneira, compreendemos que a linguagem não se limita à circunstancialidade do proferimento ou à intencionalidade de quem o diz², sua força é constituída pelo excesso da fala, seja ultrapassando a intenção do falante, seja quando ocorre a repetição do dito no cenário linguístico ou, até mesmo, no que é corporalizado quando se diz algo.

Partiremos do pressuposto de que a linguagem precede a racialidade, formulando e reformulando racialmente os sujeitos através dessa repetibilidade, aprisionando e deslocando pessoas negras à *outridade*, conceito de Grada Kilomba (2019a). Por meio disso, discutiremos o entendimento de contrato linguístico que, a princípio, partilha de um reconhecimento do outro no procedimento linguístico; contudo, no racismo o que há é um irreconhecimento do outro enquanto outro. Assim, não há *alteridade* no racismo, mas o vazio da outridade que interpela os alvos do proferimento racista.

A característica do deslocamento à outridade causada pela performatividade do racismo convergirá aqui ao papel de Eco: ambas são impedidas de agir, inviabilizadas em sua voz e resultado da projeção de Narciso. Na outridade o que se vê é a

¹ O debate acerca de *pactos ecoicos no racismo* está presente em: SILVA,alley Lopes da. Distopia brasileira : o mito de Narciso e Eco nos atos performativos de fala racista. 2022. 96 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2022.

² Diferentemente de John Austin (1990, p. 31, 72) que estabelece sua análise do ato performativo de fala em relação ao acontecimento do dito e à intencionalidade de quem diz, deixando de fora a estruturação do significado das palavras em seu uso ao decorrer do tempo e os efeitos, resultados e consequências do que é proferido. A circunstância se faz presente na formulação das regras para a efetivação do performativo e refere-se a uma causalidade fala-ação, assim, um juiz dá um veredito e o condenado sofre a consequência da ação. Em contrapartida, a circunstancialidade não daria conta de explicar como o veredito do juiz pode ser mais duro no procedimento linguístico com pessoas não-brancas, dada uma construção histórica do performativo.

idealização, temor e direcionamento da branquitude, tal qual uma receptora puramente passiva.

Em consonância, Eco é vista como um “símbolo de regressão e passividade”, amaldiçoada a somente repetir para a manutenção do conforto de quem falar, especialmente de Narciso (Brandão, 1987, p. 179). Enquanto o caçador, desvela a imagem da branquitude ademais da descrição de Ovídio (2017, p. 191): “[...] o colo de marfim, a graça da boca e o rubor misturado a nívea brancura”. Narciso demonstra, aqui, um lugar de desejo e poder, da brancura à branquitude³.

Neste seguimento, delinearemos o que entendemos por *pactos ecoicos*, é dizer, pactos que, assim como os *pactos narcísicos*, mantêm o conforto da branquitude em detrimento da negritude⁴. Em sua particularidade, são pactos que podem decorrer de punição e/ou desejo e desempenhados por determinados sujeitos no procedimento linguístico.

A NINFA DA VOZ APESAR DO CAÇADOR

Eco, reflexão do som emitido em direção a um obstáculo. Um fenômeno sonoro que pode ser associado ao comportamento das ondas: se direcionam, chocam e retornam na mesma intensidade ao ponto de origem⁵. É aquele que ecoa, reproduz, repete e adota por norma e padrão quem é seguido e idealizado de perto. Ressoa a ninfa de mesmo nome, cuja história gostaríamos de contar.

Apesar da ausência de uma origem definida, tanto de parentesco quanto localidade, a difusão da mitologia de Eco demarca uma relação com os bosques, cavernas e fontes d’água, visto que as ninfas⁶ são personificações da natureza. Dotada de um talento vocal ímpar, Eco era frequentemente solicitada para entreter

³ A branquitude e a brancura são concepções próximas dada a cor com a qual se relacionam, mas são distintas: a primeira se expressa nas relações de poder, enquanto a segunda na ideia e ideal de raça, sendo um conjunto de símbolos que sobrepõem ao ideal de perfeição. In: CONCEIÇÃO, William Luiz da. *Brancura e Branquitude: Ausências, Presenças e Emergências de um Campo de Debate*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Santa Catarina. 2017, p. 174-175.

⁴ A negritude se relaciona à possibilidade de pessoas negras tornarem-se humanas, marcando um movimento de resistência à coisificação e alienação colonialista. Vale salientar que a negritude não se concebe como antítese da branquitude, estabelecendo neste trabalho a possibilidade performativa dos sujeitos negros deslocados à outridade humanizarem-se, podendo falar e agir. In: MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo, Editora Autentica, 2009, p. 63.

⁵ Os fenômenos da ondulatória se assemelham aos fenômenos do som, distinguindo-se em: reflexão, refração e difração. Na reflexão de um som podemos ter em consequência o *eco* e a *reverberação*. In: BORGES, Antonio Newton; RODRIGUES, Clóves Gonçalves. *Introdução à Física Acústica*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2017, p. 65-66.

os deuses com seu canto ou falatório, pois também era conhecida por sua argumentação e “tagarelice invencível” (Brandão, 1987, p.177).

Em uma das saídas de Zeus⁷ para encontrar-se eroticamente com as ninfas, Eco foi solicitada pelo deus do Olimpo para despistar Hera⁸, sua esposa, pois as viagens constantes para a terra sempre causaram desconfiança na deusa do matrimônio, em razão de seu longo histórico de relações extraconjugais. Ao chegar no bosque à procura do cônjuge, Hera foi interpelada por Eco, sendo envolvida em uma longa conversa que a impediu de defrontar-se com Zeus (Kilomba, 2019b, p. 04-05).

Na percepção da artimanha, Hera esconjurou a própria língua de Eco, profirindo: “*Ser-te-á reduzida a faculdade dessa língua pela qual fui enganada, e muito reduzido o uso da tua voz*” (Pena, 2017, p. 53). Desse modo, o poder da ninfa da voz foi limitado a um curto uso vocal: o de apenas repetir as últimas palavras de quem falasse e quando falasse.

Em desalento e impedida de ser a primeira a falar ou de permanecer em silêncio quando falassem, Eco trilhou emudecida bosque adentro até defrontar-se com um jovem caçador que deambulava com um grupo de rapazes. O jovem trajava uma beleza quimérica¹⁰, “ele tinha o corpo mais perfeito, o rosto mais perfeito, um nariz perfeito, lábios perfeitos. A pele mais perfeita, o cabelo mais perfeito. Ele era um ser absolutamente perfeito [...]” e o seu nome era Narciso (Kilomba, 2019b, p. 02-03).

A ninfa que não possuía mais autonomia da voz inflamou-se de amor pelo caçador, seguindo-o pela floresta na esperança de expressar o que sentia. À medida em que o acompanhava, seu amor crescia e queimava em brasas na expectativa de Narciso falar, para que, em ressonância, pudesse ser notada (Kilomba, 2019b, p.

⁶ As ninfas são entidades jovens ligadas à natureza que podem ser identificadas como: náíades, ninfas das águas; orêades, ninfas das montanhas; e as driades ou hamadriades, ninfas das árvores. In: ABRÃO, Baby Siqueira. *Deusas, Deuses e Heróis Gregos*. São Paulo: Editora Hunter Books, 2016, p. 134

⁷ Também conhecido como Júpiter. Nome apresentado originalmente na obra *Metamorfose* de Ovídio.

⁸ Também conhecida como Juno. Nome apresentado originalmente na obra *Metamorfose* de Ovídio.

⁹ Nesta seção, os proferimentos dos personagens estarão dispostos em itálico, tanto em citações diretas (nas quais utilizamos aspas) quanto nas citações indiretas (sem aspas). Essa opção se dá para facilitar a leitura e a distinção das falas dos personagens no decurso da história.

¹⁰ Ao tempo em que simboliza uma utopia e um imagético poetizado, a quimera também compõe o mito de um monstro que tem a capacidade de matar.

06). Espoliada pela maldição de Hera, Eco observou Narciso dia após dia, desejando “[...] aproximar-se com palavras ternas e usar de carinhosas súplicas”, mas, incapaz de falar, aguardou (Ovídio, 2017, p. 189).

Todavia, Eco não tinha conhecimento da profecia, da maldição e, muito menos, das atitudes impiedosas que envolviam seu amado. No que se refere à profecia, a náíade Liríope, mãe de Narciso, consultou o oráculo Tirésias¹¹ em busca de respostas sobre a longevidade de seu filho, o qual obteve a resposta lacônica: “*se ele não se conhecer*” (Ovídio, 2017, p. 187). Enquanto, por maldição, Narciso acumulou certo saldo de crueldade durante sua juventude, entretendo-se e rejeitando todos aqueles que tentavam conquistar o seu amor; certa vez, sugeriu a um dos pretendentes o suicídio, este, antes de efetivar o ato clamou à deusa Nêmesis¹² por justiça (Pena, 2017, p. 18). A deusa do julgamento escutou a prece e deferiu uma maldição sobre Narciso: “*só deverá amar alguém, que nunca o poderá amar de volta, a sua própria imagem*” (Kilomba, 2019b, p. 03).

Em uma das idas de Narciso à floresta, Nêmesis o atraiu para uma parte nunca afetada por um ser vivente, afastando-o do grupo de caçadores. No local havia um lago de cor azul prateada, o qual, após uma longa caminhada, Narciso parou para descansar e matar a sede. A visão mais bela foi evocada na superfície, arrebatando-o quando se deparou com a perfeição da, até então, desconhecida imagem. Com o coração pulsando fortemente, ao pensar haver corpo onde havia água, Narciso contemplou seu reflexo no prateado líquido por um longo período (Kilomba, 2019b, p. 07-08; Pena, 2017, p. 53).

O caçador supôs tratar-se de um espírito da água devido tamanho fascínio, compelido a reagir, tocou a face em sua frente e, ao tremular o lago, a imagem sumiu por um breve momento até recompor-se. Com estranheza e espanto, Narciso questionou: *por que foges de mim?* O que, sem demora, foi ressonado por Eco de trás de uma árvore: *foges de mim?* (Kilomba, 2019b, p. 09; Pena, 2017, p. 54).

Narciso amava “[...] uma ilusão sem corpo”, enquanto Eco desejava sem recíproca, repetindo as tentativas de diálogo do caçador com a própria imagem: *quem és tu?* Ainda escondida, gritou em resposta: *tu!* (Kilomba, 2019b, p. 09). Conduzida através da maldição incumbida, Eco repetia cada elogio e súplica de Narciso

¹¹ Famoso oráculo nas cidades da Aônia. Apresentado originalmente na obra *Metamorfose* de Ovídio.

¹² Também conhecida como Ramnúsia. Nome apresentado originalmente na obra *Metamorfose* de Ovídio.

so, reproduzindo com todo o coração: “*meu amor!*”. Excitado com o proferimento da imagem, Narciso exclamou: “*vem até aqui, meu amado!*”; pedido que Eco correspondeu saindo do esconderijo e aproximando-se do caçador: “*meu amado!*” (Pena, 2017, p. 53; Carvalho, 2010, p. 101).

Ao tocar o corpo do belo jovem com todo o calor que ansiava retribuir, Eco viu-se repelida como todos os outros que a sucederam. Narciso, com fúria, retorquiu ao gesto: *tira tuas mãos de cima de mim, antes morrer do que ser teu!* Compelida a repetir, Eco respondeu: *ser teu!* Porém, embargada por vergonha e humilhação, fugiu para as montanhas no interior da floresta. O caçador desejava voltar tão depressa para o amado reflexo, a ponto de não perceber que a voz de Eco lhe respondia em todo esse tempo (Kilomba, 2019b, p. 10; Pena, 2017, p. 53-54; Carvalho, 2010, p. 101).

A ninfa escondeu-se por uma longa dilação, onde a dor no peito crescia junto à repulsa do amor que desejava oferecer, definhando ao passar das estações até a morte. Além dos ossos, que tomaram um aspecto pedregoso, dela restou a voz que ressoava pelos bosques, montanhas e grutas à espera de alguém para ressoá-la (Kilomba, 2019b, p. 10; Pena, 2017, p. 53-54).

Ao passo em que o caçador se prolongou em autoadmiração, tomado pela dor de também não possuir o que desejava, alimentando a si apenas dos próprios afetos e se entregando às chagas. As feições com o tempo foram deixando o corpo que, em último ato, afogou-se no lago, dissolvendo o que era si mesmo. No local de sua morte, nasceu uma flor de mesmo nome - narciso - que se inclina para a água em autocontemplação, a qual de tempos em tempos o espírito de Eco vai visitar (Kilomba, 2019b, p. 12-13).

Em uma versão pouco estudada e disseminada¹³, Eco é descrita como uma ninfa que possui “[...] grandes qualidades musicais e que, em vez de se apaixonar, foge do amor que por ela sente Pã¹⁴”. Certo dia, a paixão de Pã, associada à inveja sentida pelo talento da ninfa, o levou a enlouquecer alguns pastores para que desmembrassem Eco, espalhando o que era seu corpo para diversos locais da floresta.

¹³ Nos referimos à versão contada por Longo de Lesbos na novela *Dáfnis e Cloe*.

¹⁴ Pã é uma entidade da mitologia grega protetora dos pastores e dos rebanhos. In: ABRÃO, Baby Si-queira. *Deusas, Deuses e Heróis Gregos*. São Paulo: Editora Hunter Books, 2016, p. 139.

Em consolação pelo trágico destino de Eco, as Musas¹⁵ concederam o dom da dispersão do som que entendemos como o fenômeno acústico do eco (Pena, 2017, p. 23).

Apesar disso, a história de Eco é frequentemente contada em associação à Narciso - inclusive contada em segundo lugar¹⁶ - dada as reflexões sobre o amor e “[...] o perigo da obstinação do amor não correspondido”, trazendo humanidade e sensibilidade para o sofrimento dos personagens (Pena, 2017, p. 31). Embora Eco tenha sido amaldiçoada por Hera, é em Narciso que ela encontra uma relação amorosa e dialética, segundo Brandão (1987, p. 178) ao comentar Byington, de opostos complementares, não só de um binarismo feminino-masculino apontado pelo autor “[...], mas sobretudo de sujeito e objeto, de algo que permanece em si mesmo e de algo que permanece no outro”.

Contudo, o amor aqui ressoa não apenas a metáfora de alguém que, explicitamente, “[...] vê a si e o seu próprio corpo, como os objetos de amor”, como também alguém que deposita esse amor em demasia no outro e é convencionalmente subordinada por ele (Kilomba, 2019b, p. 13). A subordinação que apontamos é o fracasso performativo da possibilidade de falar e agir, assim dizendo, se Eco ao ser amaldiçoada em sua voz não pode falar em primeiro lugar, podemos afirmar que ela também é impossibilitada de agir.

Nesse seguimento, afirmamos com Rae Langton (2008, p. 47)¹⁷: “se a fala é ação, então o silêncio é o fracasso de agir”. Para a autora, o silenciamento é provocado pelo ato de fala de quem ocupa certo local de poder, dividindo-se em três tipos: a incapacidade locucionária, a frustração perlocucionária e a deficiência ilocucionária¹⁸.

O primeiro consiste no silêncio em si, o sujeito ou grupo não realizam uma locução e ocupam uma posição de impotência, tanto por intimidação quanto por

¹⁵ As Musas são compostas por nove filhas de Mnemosine e Zeus, seus atributos envolvem a arte, filosofia e astronomia. In: ABRÃO, Baby Siqueira. *Deusas, Deuses e Heróis Gregos*. São Paulo: Editora Hunter Books, 2016, p. 132.

¹⁶ Chimamanda Ngozi Adichie argumenta que a capacidade de contar histórias reflete um lugar de poder, especificamente ao contar a história de outra pessoa. Citando Mourid Barghouti, a autora completa: “[se quisermos] espoliar um povo, a maneira mais simples é contar a história dele e começar com ‘em segundo lugar’”. In: ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 23.

¹⁷ A tradução de Langton (2008) é de nossa responsabilidade.

¹⁸ A elaboração dos tipos de silenciamentos fazem referência à elaboração dos atos performativos de fala de Austin (1990, p. 85) que se dividem em: ato locucionário, que constitui o ato de *dizer algo* em uma concepção completa; ato ilocucionário, que diz sobre os significados e referências da fala, o performativo propriamente dito; e o perlocucionário, que são os efeitos do ato, não dependendo necessariamente dos outros citados.

“acreditarem que ninguém vai ouvir”. No segundo, o sujeito ou grupo até conseguem falar, mas não alcançam o efeito pretendido do que é dito. Por fim, o terceiro se direciona à falha na realização da ação pretendida pelo sujeito ou grupo (Langton, 2008, p. 48).

Ao apontarmos o que é silenciado no procedimento linguístico pelo ato de fala, notamos que o racismo, segundo Kilomba (2019a, p. 71), ocupa o lugar do indizível, isto é, do que é silenciado, sendo “[...] um fenômeno periférico aos padrões essenciais de desenvolvimento da vida social e política”, como algo externo e ultrapassado. Situada à margem, a problemática racial não é passível à reflexão e/ou teorização, demonstrando que o “silêncio não é metafórico, mas literal” (Langton, 2008, p. 29). Ao ser impedido de falar e agir, o negro vivencia: uma incapacidade locucionária em decorrência do medo; uma frustração perlocucionária, já que até pode tentar falar, mas os efeitos não são alcançados; e uma deficiência ilocucionária, visto que é impedido de agir.

Na espreita de Narciso e aguardando ser amada, Eco pode reproduzir sem criticidade o que é dito pelo caçador, contribuindo não somente para a indizibilidade, como também para a manutenção de uma linguagem universal excludente. Incapacitada de agir de maneira autônoma, Eco também é subordinada em sua linguagem e consequentemente em sua agência, não que isto exima algum tipo de responsabilidade, pois a ninfa da voz, embora incumbida pela maldição de Hera, conserva “a faculdade essencial de escolher os sons que irá repetir” (Brunel, 1998, p. 289).

REFLEXOS PERFORMATIVOS DO RACISMO

A repetição, segundo Graça (2016, p. 32), é uma “condição sócio-histórica da linguagem”, uma vez que não há possibilidade de não ocorrer em um procedimento. A reencenação ocorre para que o performativo funcione e tenha sua força, ainda que não esteja vinculada a nenhum “contexto em particular”, dado que o contexto, dentro de sua “ilimitabilidade”, está vinculado à possibilidade de revisão e recontextualização (Derrida *apud* Butler, 2020, p. 242).

O “contexto em particular”, discutido por Jacques Derrida, não diz sobre a particularidade ou pluriversalidade¹⁹, mas sobre a universalidade, em outras palavras, o performativo não está vinculado a um contexto universal. À vista da multiplicidade de contextos, o performativo é capaz de romper com contextos prévios, mesmo que mnemônicamente carreguem a força que exercem (Butler, 2020, p. 260).

Derrida (2005, p. 19) profere que “as coisas mudam de um contexto a outro”, principalmente ao se referir à significação da linguagem, em especial das palavras. Para o autor, as palavras vão “ganhando” significado através do uso²⁰, podendo ser acrescidas de outros significados possíveis. No entanto, essa significação não ocorre de forma volitiva, mas em sociabilidade, a partir dos variados contextos em que acontece o procedimento linguístico.

A pluriversalidade demonstra que “o contexto nunca é absolutamente determinável”, isto é, não é passível a esgotamento, diferentemente da tentativa austriana de um contexto definível (Derrida, 1991, p. 351). Não que o contexto não possa ser invocado na análise, mas,

para que um contexto seja exaustivamente determinável, no sentido requerido por Austin, seria necessário pelo menos que a intenção consciente fosse totalmente presente e atualmente transparente a si própria e aos outros, na medida em que constitui um foco determinante do contexto (Derrida, 1991, p. 369)

Afirmamos então que o sujeito falante não é o originador conscientemente intencional do discurso, pelo caráter histórico das palavras; mas também apontamos que a sua responsabilidade como autor do proferimento não pode ser mal interpretada ou negada, visto que os discursos se constituem como convenções e apontam a importância da citacionalidade no uso linguístico. Em consonância, “o falante renova os símbolos linguísticos de uma comunidade, reeditando e revigorando esse discurso”, através da repetição do dito (Butler, 2020, p.71-72).

¹⁹ O filósofo Mogobe Ramose discute a concepção da pluriversalidade em contraposição à pretensão universal de conhecimento, pois “onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana”. In: RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaio Filosóficos*, Volume IV, Outubro de 2011, p. 08.

²⁰ Através do conceito de *valor de uso*, Derrida (2005, p. 21) debate a significação das palavras por meio do uso. O autor explora, especificamente, a palavra “desconstrução” e a dificuldade que encontrou em traduzi-la.

O ato de fala se efetiva por razão dessa temporalidade, do caráter histórico e citacional que possibilitam o acontecimento do enunciado. A historicidade do dito, como mencionamos, excede o sujeito falante, isso traz para o *nome*²¹ uma significação que se torna interna ao que é dito, constituindo sua força ao decorrer do uso, quando é citada e repetida (Butler, 2020, p. 67).

Se ressoamos o termo “cabelo duro”, a exemplo, invocamos no procedimento a historicidade do dito, as marcas e as significações convencionadas através do tempo, nos tornando responsáveis pelo que é dito e como se é repetido. Ao chamarmos alguém, nomeando-o, estamos situando esse outro em uma determinada condição, quando nos referimos à injúria, aqui propriamente as falas racistas, estamos ferindo.

Nesse sentido, a fala possui a capacidade de ferir, já que indicamos o que podemos fazer com ela. Quando nos referimos ao racismo, essa ferida se torna uma ferramenta opressora por excelência, representada historicamente pela memorável imagem de Anastácia, segundo Kilomba (2019a, p. 34-35)²². Essa capacidade expõe a submissão em que os sujeitos são constituídos no momento da fala, em uma relação de subordinação que faz parte do ritual convencional deste tipo de discurso (Butler, 2020, p. 52).

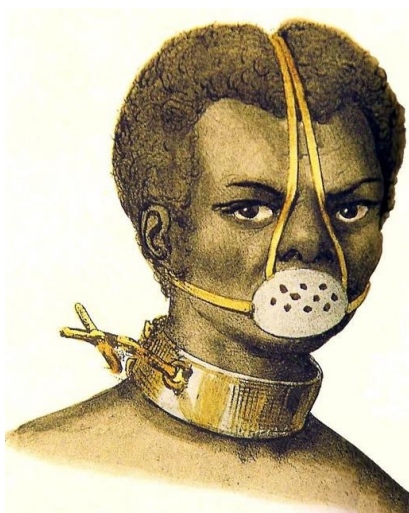


Imagem 1 - Anastácia apresentada por Grada Kilomba (2019a, p. 35).

²¹ Sobre o *nome* ou o ato de nomear, Butler (2020, p. 48-56) evoca o conceito de *interpelação* de Louis Althusser, o qual, segundo a autora, refere-se à capacidade de, através do ato de fala, o sujeito ser chamado à existência enquanto sujeito. A nomeação nos situa social e temporalmente, algo que é compartilhado entre as pessoas enquanto convenção.

²² Kilomba (2019a, p. 35-36) revisita a vida de Anastácia que, sem haver uma história oficial dada as problemáticas ancestrais causadas pela escravidão, “vai de encontro à/ao espectadora/or transmitindo os horrores da escravidão[...]”.

A imagem de Anastácia tornou-se emblemática no debate acerca da racialidade, demonstra que é necessário amordaçar quem não pode falar, pois, se o conseguir, expressará o que é negado - o que é *indizível*²³. Se conseguir falar, poderá existir. No contrato entre falante e ouvinte, a máscara presente na imagem remonta um projeto de silenciamento e controle que remove a possibilidade de pertencimento daquele que é incapacitado de falar e de ser ouvido (Kilomba, 2019a, p. 41-43). A palavra, portanto, é apenas um ruído mascarado que nunca é pleno, mas relegado a uma ilocução ausente de força e significado.

Até houve, e ainda há, tentativas de falar, principalmente se observarmos as manifestações nos casos de denúncia por injúria racial, demonstrando que “[...] quando pessoas negras estão reivindicando o direito a ter voz, elas estão reivindicando o direito à própria vida” (Ribeiro, 2020, p. 42). Questionamos que talvez a máscara dificulte não apenas a possibilidade de falar, mas também a de respirar. Assim, quando não conseguimos falar, não conseguimos agir e, conseqüentemente, “[...] não se pode usar o performativo de forma efetiva” (Butler, 2020, p. 147).

A capacidade performativa de ferir faz com que o alvo perca o seu próprio contexto ao ser afetado pela injúria. Como assegura Butler (2020, p. 15), os sujeitos feridos se desorientam “em relação a própria situação como efeito desse discurso”, não sabendo o lugar que ocupam ao serem os alvos do chamamento. Em síntese, o chamamento do outro nos invade e nos desloca de nossa própria condição.

Se em um procedimento dependemos do outro para que haja comunicação, podemos ser colocados em qualquer lugar, ou mesmo em nenhum, pois “começamos a ‘existir’ em virtude dessa dependência fundamental do chamamento do ‘outro’”. Ademais, existimos também na possibilidade de nossa própria fala em relação a esse outro (Butler, 2020, p. 18).

Em razão dessa suposta soberania do outro no procedimento linguístico, se faz oportuno retornar ao que se entende por *pessoas adequadas*: pessoas que podem ter sucesso *ao* e *por* fazer coisas com as palavras. O sujeito adequado no proferimento é digno de representar a própria lei, dispõe o dito a uma “longa cadeia de interpelações” que é repetida ritualmente, “[...] de tal modo que a repetição engendra tanto o risco de fracasso como o efeito de fixação” (Butler, 2020, p. 85-

²³ Em referência à Kilomba (2019a, p. 51-52).

86). Podemos afirmar que o sujeito adequado possui o poder fictício²⁴ ou o privilégio de definições, nesse caso racial.

A exemplo, o Estado possui o poder fictício de estabelecer o que é um discurso de ódio, definindo-o após uma decisão jurídica. A não intervenção estatal, reforça e protege os proferimentos, autorizando e conferindo o poder de subordinar ao performativo racista. É esse poder fictício que expõe o caráter duvidoso da neutralidade política ao criar, repetir e fixar certos discursos, melhor dizendo, ao exercer um papel narcísico e ecoico (Butler, 2020, p. 163-170).

A relação soberania-subordinação, então, é um elemento primordial nos *reflexos do performativo racista*²⁵, seja no cenário mitológico entre Eco e Narciso, seja na lógica colonizatória do que podemos fazer com as palavras. Uma relação que não proporciona horizontalidades, mas dominação e submissão do que poderia ser o outro, transformando, na perspectiva colonizadora, o autor do proferimento “[...] em carcereiro, em açoite” e o seu destinatário em uma coisa objetada que não ocupa lugar de identidade com o sujeito branco (Cesaire, 2020, p. 24).

Uma estrutura imbricada nas autorizações de quem possui o poder fictício de formular e reformular o discurso, em outras palavras, de restringir o dizível para a efetivação do proferimento racista. Isto posto, a coisificação compulsória resultante da subordinação contradiz o próprio caráter do chamamento, pois se somos chamados pelo outro, mesmo que no ato de fala racista, isso não consistiria em um reconhecimento enquanto, também, outro?

À primeira vista, a resposta poderia ser afirmativa, entretanto, por tão simples que pareça, essa problemática evidencia as intersecções criadas pela subordinação. O ato de reconhecimento deveria, segundo Butler (2020, p. 50), chamar o sujeito à existência, mas no chamamento racista, controversamente, há o “irreconhecimento” do outro que lhe desloca para a *outridade*, como conceitua Kilomba (2019a, p. 38).

Diferente do que se entende sobre a *alteridade* - o reconhecimento do outro enquanto tal -, a *outridade* compreende aquele que não é reconhecido, visto como dessemelhante em relação ao constructo branco de identidade. O outro se torna

²⁴ Jota Mombaça (2021, p. 65) profere que “o poder opera por ficções, que não são apenas textuais, mas estão materialmente engajadas na produção do mundo”. Essa ideia acena para o que Pierre Bourdieu define como *poder simbólico* em seu livro de mesmo nome.

²⁵ Os *reflexos performativos do ato de fala racista* são explorados em: Silva, 2022.

outro a partir da negação de constituir-se, exatamente, enquanto outro, convertendo-se em uma projeção do “[...] que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo” (Kilomba, 2019a, p. 37-38).

Um fantasioso universo branco e lânguido, onde pessoas negras são sujeitadas à experimentação de ter cada parte removida, substituída, comprimida e empurrada, como materializa Kilomba (2019a, p. 39): “que dor, estar presa/o nessa ordem colonial”. Ao que percebemos, a outridade se estabelece mediante um trauma²⁶ que perpassa o próprio chamamento, tanto ao ser nomeado pelo outro, em uma repetição linguística convencional butleriana, quanto à prisão colonial que imputa ao negro uma negação de ser outro e de nunca poder ser *eu* (Kilomba, 2019a, p. 39).

O negro é o que violenta, é o que serve, é o que se prostitui, é o que rouba e surrupia a branquitude, é o que trafica e é o adicto, uma longa lista de interpelações das demasiadas fantasias brancas sobre o que o negro é e que são ressonadas histórica-citacionalmente (Kilomba, 2019a, p. 38). O que é refletido no lago narcísico tem como consequência performativa a outridade: um espelho quebrado e entregue pela branquitude, que corta a mão negra que o segura, a língua negra que ousa falar e o corpo negro que tenta agir.

Como retrata Fanon (2020, p. 129) ao ser atravessado pelo chamamento racista:

Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio [...], o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe: mamãe, o negro vai me comer.

Fanon demonstra a ferida causada pelo ato de fala racista, o trauma do chamamento que o ultrapassa, que não se isola e que carrega uma história “[...] invocada e reforçada no momento do enunciado” (Butler, 2020, p. 67). Um ato que se vale da repetição de uma sujeição contínua e convencionalizada através do “[...] modo em que persiste, não para o modo em que se origina”, trazendo para o chamamento a sua força (Hume *apud* Dascal, 1999, p. 76)²⁷.

²⁶ Segundo Kilomba (2019b, p. 213-214), “o conceito de trauma refere-se a qualquer dano em que a pele é rompida como consequência de violência externa”.

²⁷ A tradução de Dascal (1999) é de nossa responsabilidade.

O trauma do racismo é fixado à medida em que é repetido e persistido, assim como o significado do proferimento, deslocando o alvo do chamamento para o vazio da outridade ao entrar em “[...] contato com a violenta barbaridade do mundo branco” (Kilomba, 2019a, p. 40). O silenciamento provocado pelo ato de fala racista e que impede os sujeitos subordinados de agir, tem como finalidade impedir que o discurso se torne uma ação, especialmente no impedimento desse discurso se tornar “[...] a ação que foi destinada a ser” (Langton, 2008, p. 31). Uma atuação performativa que intenciona o impedimento da ruptura com a outridade e da elaboração da própria humanidade.

Ocorre uma indução performativa através dos atos de fala: o que é dito sobre o negro engloba e constrói o que ele pode ser. Como ilustra Fanon (2020, p. 125), “o negro já não precisa ser negro, mas precisa sê-lo diante do branco”, branco este que invade e profere sobre o que o negro é, chamando-o à outridade. Olhares que fixam, “[...] como se fixa um corante com um estabilizador”, que oprimem e aterrorizam, trazem para o corpo negro “[...] uma atmosfera de clara incerteza” (Fanon, 2020, p. 125-126).

O processo de racialização perpassa a ferida traumática dos nomes, evidenciando como ao e por dizer algo se pode “[...] fazer mais do que quebrar ossos”, bem como determinar o estados dos sujeitos em seu contexto (Langton, 2008, p. 34). A cada chamamento racista o corpo é alvejado à queima-roupa, o que poderia ser uma elaboração de um esquema corporal torna-se a autópsia de um esquema epidérmico racial (Fanon, 2020, p. 127).

À vista disso, afirmamos que a materialidade possui importância no ato de fala racista e os pactos que propomos explicitar neste trabalho, devido as falas partilharem de uma corporalidade construída exatamente na linguagem. Essa linguagem faz com que na constituição do corpo “[...] eles nasçam e morram”, já que demarcamos sobre o que podemos fazer com as palavras, então podemos apontar que somos racializados pela linguagem (Butler *apud* MELO, 2021, p. 09)²⁸.

O ato de fala age em confluência do que é dito, do corpo que diz e do corpo destinatário da fala, necessitando de “certas condições e um lugar de poder” para que seus efeitos e consequências se materializem (Butler, 2020, p. 28). O corpo marca igualmente o limite da intenção e da convenção circunstancial, nos fazendo

²⁸ A tradução de Melo (2021) é de nossa responsabilidade.

retornar para a concepção austiniana do performativo como expressões que se disfarçam²⁹, ainda que por entre a inconsciência do corpo (Felman *apud* Butler, 2020, p. 26).

Butler (2020, p. 27) constata que “o corpo é o ponto cego da fala, aquilo que atua em excesso em relação ao que é dito, mas que também atua no e por meio do que é dito”. Isso instancia uma relação inseparável corpo-fala que, através da violência dos atos que ferem, expõe a vulnerabilidade tanto de quem diz quanto de seu alvo. Dessa forma, se somos feridos, o trauma perpassa o corpo, como expressa Jota Mombaça (2021, p. 57) acerca da ansiedade sentida em razão de uma sociedade construída para o extermínio: “[...] uma convulsão do corpo, do corpo contra o mundo, do corpo contra o corpo ele mesmo, e do corpo contra o texto”.

Não podemos declarar que a presença do corpo no ato de fala acontece de forma imediata, mas sim por meio dos marcadores desse corpo que se apresentam nos excessos da fala e que devem ser lidos “[...] juntamente com o conteúdo proposicional do que é dito, e muitas vezes contra ele” (Butler, 2020, p. 249). Assim sendo, há uma diferença significativa entre a força de um enunciado proferido por uma pessoa branca e uma pessoa não-branca, justamente pelo lugar de poder ocupado e pelas condições da fala no procedimento linguístico.

Ainda segundo Butler (2020, p. 250), a força do performativo atravessa a historicidade do dito e a corporalidade, trazendo para a matéria a memória de uma história incorporada e a possibilidade de reconstituição dessa história. Em aparente diálogo, Kilomba (2019a, p. 218) sinaliza que a dor e o trauma são sentidos no corpo e memorizados na carne, a exemplo de cada toque no cabelo dito como estranho e que “[...] a resposta imediata é o choque” de ser deslocado da condição de sujeito.

Ao que podemos delimitar, a característica do deslocamento à outridade assemelha-se ao papel de Eco, igualmente impedida de agir e inviabilizada em sua voz. Se o espelho narcísico estimula o “[...] desejo pelo corpo, pelo distinguível, pela particularidade”, quando tratamos da outridade o que se vê não é a matéria

²⁹ Na delimitação inicial do que seria performatividade, Austin (1990, p. 23) afirma que são expressões que se disfarçam ao ponto de necessitarem ser explicitadas para que sua força seja identificada, isto é, a intenção, o sentimento e o objetivo da fala. Contudo, a explicitação austiniana tem como finalidade reduzir os equívocos e trazer algum tipo de equilíbrio para o procedimento linguístico, algo que Silva (2022) afirma ser uma idealização, em razão do significado do dito permanecer vago e o resultado da recepção do enunciado ser incerta.

do desejo, mas o que a branquitude almeja, teme e direciona (Brandão, 1987, p. 179).

Fica explícito que o contrato entre falante e ouvinte no racismo é estabelecido nessa relação de subordinação, convencionando-se pelo modo em que se repete, fixa e persiste. Por exemplo, o uso político da categoria *raça* para legitimar, manter desigualdades e naturalizar extermínios. Uma convenção estabelecida por quem possui o poder fictício de fazer algo com as palavras, condecorando as pessoas negras com o ornamento brilhante de estar morto em vida.

PACTOS ECOICOS NO RACISMO

Se apontamos convenções presentes nos atos de fala, demarcamos rituais ou pactos que podem ser estabelecidos e reestabelecidos historicamente, isto pressupõe que a situação da fala nunca é um momento único e totalmente presentificado no tempo. As convenções englobam a efetividade dos procedimentos e indicam as regras, normas e procedimentos habituais. Assim, como explica pontualmente Danilo Marcondes (2017, p. 71), os participantes do procedimento linguístico precisam seguir determinadas regras para que, convencionalmente, o proferimento se efetive, de outro modo, temos a falha do ato.

Especificamos, aqui, atos que ocorrem mediante pactos estabelecidos pela branquitude em detrimento da negritude, é dizer, pactos que pretendem impedir a constituição de pessoas negras enquanto humanas para o benefício de pessoas brancas.

Em *Pactos Narcísicos no Racismo*, Maria Aparecida Silva Bento indica a participação de Narciso na construção desses pactos, ainda que não faça uso do mito ovidiano³⁰. Contudo, em adição, indicamos a existência de pactos que são ecoicos, em outros termos, pactos que são “um conjunto herdado de vozes, um eco de outros que falam como o ‘eu’” (Butler, 2020, p. 51). Nesse sentido, para compreendermos os pactos ecoicos, precisaremos abordar o que se entende por pactos narcísicos.

Os amores dedicados à Narciso, para Bento (2002, p. 46), se instituem na ideia de um inimigo em comum, contribuindo na “formação de alianças”. Tais ali-

³⁰ Bento se baseia em teorias da psicologia e psicanálise acerca do narcisismo.

anças, como notamos, são convencionadas a partir do momento e da repetição do discurso sobre o outro. O que determina o inimigo é a capacidade e a possibilidade de nos destruir e de tomar o que nos pertence, a exemplo da reestruturação da segurança nacional brasileira³¹ após a abolição legal³².

Narciso afeiçoa-se a quem reflete sua imagem, no decurso desse pacto “[...] se contratam, se premiam, se aplaudem, se protegem”, expandindo o seu *eu* e canibalizando a outridade (Ribeiro, 2019). No reflexo narcísico, pondera Ribeiro (2019) ao comentar Bento, vemos a branquitude em todos os lugares, na mídia e “[...] nos círculos de elite [...]”. Aqui, vemos a branquitude na forma que se convencionou o discurso racista ao carregar “[...] o traço mnêmico do corpo na força que exercem” (Butler, 2020, p. 260).

No medo de ascensão do que difere racialmente, a branquitude se utiliza de recursos para enclausurar o outro. Bento, ao ser citada por Cardoso (2011, p. 89), assinala que esse medo também possibilitou a preservação dos seus privilégios, em consequência, é demarcada uma desigualdade racial que pretere “[...] negros com as mesmas habilitações que os brancos [...]” (Carneiro, 2011, p. 114).

Um projeto colonial que conceitua *raça* não pensando o sujeito branco enquanto sujeito-racial e sim através de uma supremacia humana, definindo a categoria de *eu* como *eu branco*. Isso direcionou a palavra *raça* ao que não faz parte do constructo identitário da branquitude, porém ao que partilha dessa identidade há uma convergência pactuada por Narciso.

Entretanto, se generalizarmos a afirmação acima, podemos contribuir para uma ingenuidade racial branca, o que não é bem verdade, tendo em vista a constituição da branquitude em relação aos sujeitos não-brancos. Destacamos a ausência reflexiva da racialidade na construção epistêmica da branquitude que, ao invés de

³¹ A reestruturação da segurança nacional nesse período foi regida pelo Código Penal de 1890. O foco de atuação era “[...] sobre o criminoso e não sobre o ato criminal, o novo código passou a dar maior importância às práticas comuns das ditas classes perigosas como vadiagem, prostituição, embriaguez e capoeira”. In: SOUSA, Reginaldo Canuto de; MORAIS, Maria do Socorro Almeida de. *Polícia e Sociedade: uma análise da história da segurança pública brasileira*. V Jornada Internacional de Políticas Públicas. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/cdvjornada/jornada_eixo_2011/poder_violencia_e_politicas_publicas/policia_e_sociedade_uma_analise_da_historia_da_seguranca_publica_brasileira.pdf. Acesso em: 23/05/2023.

³² Nos referimos a Lei 3353/1888, conhecida como Lei Áurea, que continha apenas dois artigos e não assegurava nenhuma política reparadora para as pessoas escravizadas. Utilizamos “abolição legal” para demarcar a necessidade de outras abolições, especialmente na linguagem.

refletir-se como um lugar possível de fala³³, “é construída como ponto de referência” para o humano (Kilomba, 2019a, p. 75).

Cardoso (2011, p. 89) faz uma objeção importante à ideia da invisibilidade racial da branquitude contida na conceituação do pacto narcísico elaborada por Bento: se não se reconhecem enquanto raça, como poderiam em nome de uma identidade pactuar-se a outros brancos? A branquitude não apenas reconhece o seu lugar ontológico e racial como, convenientemente a partir desse reconhecimento, partilha de um retroapoio entre os seus, entre os semelhantes de Narciso.

Por meio da continuidade meritocrática o pacto narcísico da branquitude assegura a proteção de seus privilégios, preservando e conservando seus interesses e território. O negro é impossibilitado de romper com a história estabelecida, sendo a crítica ao privilégio branco e a ocupação de espaços de destaque social sentidos como agressividade e antipatia (Bento, 2002, p. 105-109). Em decorrência da outridade causada pela performatividade do racismo, as pessoas negras têm o próprio direito à voz cerceado.

Voz... um ato locucionário ao emitir ruído e barulho, “quando realizamos um ato locucionário, utilizamos a fala”, quando falamos realizamos um ato ilocucionário que pode ou não produzir efeitos, resultados e consequências perlocucionárias (Austin, 1990, p. 88). Eco é a ninfa da voz, porém foi amaldiçoada a apenas repetir o que é dito pelo outro, só podendo falar e consequentemente agir em determinadas condições.

Ao refletir sobre o papel de Eco, Kilomba (2019b, p. 19) expressa que a ninfa ressoa o consenso branco. É Eco quem repete e “[...] confirma as palavras de Narciso”, seguindo-o em silêncio e aguardando a permissão para falar ou aplaudir. A ninfa atua na manutenção do racismo, mas alega “[...] não ter que saber” do que é performatizado no discurso de Narciso, relegando-se ao privilégio da ignorância (Kilomba, 2019b, p. 20).

Expressivamente, há um obscurantismo multifacetado, enquanto a branquitude possui o privilégio de não saber, as pessoas negras são deslocadas a uma ausência performativa. Kilomba (2019b, p. 21) afirma que a branquitude se divide em dois papéis: “o papel de Narciso, que não sabe. O papel de eco, que não quer saber”. Ambos pactuados em não saber, de um lado a profunda admiração de si, do

³³ Em referência ao conceito de *lugar de fala* da filósofa Djamila Ribeiro (2020).

outro a profunda imobilização de agência por depositar-se em demasia no outro. Contudo, ao que notamos, pessoas negras também podem desempenhar um papel ecoico haja vista a outridade, desvelando uma relação dialética de profundidade, subordinação e ignorância, aliás, como profere Kilomba (2019b, p. 20), “uma múltipla camada de ignorâncias”.

Não ter que saber possui uma certa contiguidade com a profecia lacônica de Tirésias sobre Narciso: *se ele não se conhecer*. Uma concessão que nem todos possuem, dado que os sujeitos que não pactuam à Narciso, vivenciam a morte conscientemente. Como complementa Kilomba (2019b, p. 20), “[...] não é só que não se sabe. Mas que se tem o poder de não ter que saber”, afastando-se da efetivação profética de Tirésias.

Se declaramos “não saber” quando repetimos um proferimento racista, invocando o poder da ignorância, como podemos nos responsabilizar pelo dito? Ora, compreendendo que o performativo não parte de uma vontade originária e soberana da intenção, mas que deriva dela. Para deixar mais explícito, dizemos que “nenhum termo ou afirmação pode funcionar performativamente sem a historicidade acumulativa e dissimulada da força” que exerce (Butler, 2020, p. 90).

Abordamos uma genealogia discursiva ao tratar de uma historicidade acumulativa; e apontamos uma dissimulação da força, pois se falarmos de uma vontade originária, pode-se dissimular uma cadeia de significações racistas. Em virtude disso, Butler (2020, p. 90) afirma que “o falante que enuncia a ofensa racial está, portanto, citando essa ofensa, entrando em comunhão linguística com um histórico de falantes” e excedendo o momento individual da fala. Isto significa apontar que o performativo depende de Eco e sua repetibilidade para que funcione.

É necessário olhar por meio das fissuras da dissimulação histórica dos discursos de Narciso repetidos por Eco. Uma história que traduz o questionamento feito pela negritude como um problema negro, quando “não existe a questão negra”, ao contrário, existe uma problemática histórica construída pelo sujeito branco e seu universo de auto ignorância (Fanon, 2020, p. 44).

Exercitivamente, a história contada por quem ocupa o lugar de poder no discurso espelha uma fantasia fantasmática repleta de estereótipos e incompletudes do que é o outro. Se revive a sombra narcísica de si e, com o amor de Eco, se “[...] rouba a dignidade das pessoas” (Adichie, 2019, p. 27). Cria-se uma universalidade

histórica que formula e reformula sujeitos negros através de uma convenção subordinadora. Em decorrência dessa irracionalidade conveniente da branquitude, o sujeito negro “[...] jamais saberá a que ponto sua posição beira o descrédito”, posto que há um medo constante de falha como efeito e consequência perlocucionária dessa universalidade (Fanon, 2020, p. 132).

Não obstante, o papel de Eco em sua repetição também é coercitivo e fruto de punição, melhor dizendo, ao tempo que é exigido dos sujeitos que não ocupam o lugar de poder, o papel ecoico partilha da punição ao falar em demasia do permitido. Talvez esse seja o “discurso confortável” do qual a autora Patrícia Hill Collins se refere, ao ser citada por Kilomba (2019a, p. 65): um discurso exigido com a finalidade de enquadrar e pactuar as ideias da margem em uma linguagem “confortável para um grupo dominante”, elevando as ideias desse mesmo grupo.

Em ressonância, Lélia Gonzalez (1983, p. 223) expõe categoricamente esse discurso confortável que é esperado das pessoas negras. Em uma breve história, a autora descreve um grupo de jovens negras que são convidadas para o evento de um livro sobre elas. Nesse evento houve muita consideração com as convidadas, chamaram até para sentarem-se à mesa. Até que uma “negrinha” resolveu reclamar de coisas da festa após ser convidada a falar:

tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo?

Por fim, a festa terminou em briga. Era branco agredindo negro que havia pegado o microfone para falar contra os brancos, era zoada em cima de zoada “da negrada ignorante e mal educada” (Gonzalez, 1983, p. 223). A autora reflete acerca do mito da democracia racial discutindo o racismo e o sexismo no Brasil, porém atentamos à construção discursiva do que o negro deveria ser e pactuar. Papéis que são estabelecidos convencionalmente, a exemplo da naturalidade em que o negro é fixado na situação acima (Gonzalez, 1983, p. 225-226).

Paralelo a Eco, a coerção e punição ao falar sem permissão e em excesso condena a negrinha da história de Gonzalez a só repetir o que é falado, inclusive sobre ela. De fato, a boca ocupa um lugar simbólico de fala e enunciação, bem

como de posse, vide a imagem de Anastácia na seção anterior. Nesse sentido, para Kilomba (2019a, p. 33-34), “fantasia-se que o sujeito negro quer possuir algo que pertence ao senhor branco: os frutos, a cana-de-açúcar e os grãos de cacau”, ou até mesmo o lugar de suposto saber. Uma fantasia de roubo que pertence ao colonizador e que perverte o sujeito colonizado.

A essa maneira, as pessoas negras são utilizadas como alegoria da, e para a, hegemonia que disfarçadamente mantém a estrutura que finge combater. Assim, é possível afirmar que “vidas negras só importam na medida em que são produtivas”, quando não se opõem e quando ressoam os posicionamentos confortáveis da branquitude (MOMBAÇA, 2021, p. 46). É necessário, portanto, dissolver paradigmas que conservam este conforto, a fim de mobilizar sua rigidez e criar “[...] novos papéis fora dessa ordem colonial” (Kilomba, 2019a, p. 69).

Na história contada por Gonzalez, constata-se a proteção desse lugar branco ao tentar silenciar as pessoas negras por meio de uma deficiência ilocucionária e uma incapacitação perlocucionária. As pessoas até conseguem falar, mas são impedidas e desmobilizadas, não alcançando o efeito pretendido e falhando ao realizar a ação.

Uma bela contradição, ao mesmo tempo que a branquitude recorre a voz para “dar voz”, exige a utilização da máscara para silenciar e manipular a “voz dada” aos sujeitos negros, que só podem falar conforme mantêm o lugar de dominação branca. Em outras palavras, a branquitude em seu duplo papel, relega a negritude a um papel ecoico de só poder falar quando há autorização para tal e, mesmo havendo, só pode falar enquanto pactua-se à Narciso.

Um binarismo que perpassa a lógica de reposicionamentos descrita por Mombaça (2021, p. 40), pois ao darmos voz, espaço e visibilidade, podemos, em contrapartida evidente, perder voz, espaço e, também, visibilidade. Representa renunciar ao posicionamento dominante e privilegiado. Reconhecer-se enquanto branquitude, é reconhecer o privilégio pactuado e o lugar de poder ocupado, é, sobretudo, observar-se na possibilidade de manutenção ou quebra de uma estrutura armada convencionalmente para autobenefício.

O ato de conhecimento e reconhecimento de si efetivaria exercitivamente a profecia pronunciada por Tirésias, findando os dias de Narciso e, consequentemente, transpondo a voz de Eco para outras afluentes. Assim sendo, ao tornar o indizí-

vel conhecível e reconhecível, pode-se deslocar o performativo e o que é feito quando performatiza para outros significados possíveis no uso linguístico.

O jogo de papéis presente nos pactos do racismo expressa os *marcadores discursivo-corporais* presentes neste tipo de performativo, em função da indissociação entre o dito que fere e a materialidade. Se existem efeitos e consequências perlocucionárias das convenções racistas, elas interpelam a linguagem, o corpo e a atuação. O corpo faz parte da construção do sujeito e sua linguagem, esse arquétipo não se afasta do mito ecoico, pois:

[...] Narciso e Eco são figuras do corpo, de um corpo cuja beleza é uma ilusão impossível de esquecer. Funde-se, pois, Narciso nos mistérios da beleza, enquanto a ninfa Eco mais parece uma figura ‘acessória’ ao mito, um *aition* ou explicação poética da voz que não obtém resposta (Pena, 2017, p. 13).

Um cenário de presença e ausência no discurso, enquanto Narciso está presente de maneira estritamente palpável; Eco, na ausência do corpo, é espoliada a repetir o que diz o caçador. Não obstante, o papel de Eco, apesar de partilhar certo desejo, é, a princípio, resultado de uma voz imposta, subordinadora e complexa no proferimento racista – tanto em Hera quanto em Narciso ou, até mesmo, em Pã. Como pontua Brandão (1987, p. 179), Narciso e Eco “são dois caminhos provenientes de uma raiz comum, do sofrimento cultural [...]”, tentam buscar uma conciliação, mas não se resolvem, deixando “[...] a marca de uma discórdia e de uma tragédia”³⁴.

Entretanto, Kilomba (2019b, p. 18-19) fornece uma perspectiva interessante sobre essa presença-ausência: “a negritude é sempre vista, mas é ausente. A branquitude nunca se vê, mas está sempre presente. Presente em todo lado. É um centro ausente. Está no centro de tudo, mas esta centralidade não é vista como relevante”. Nos pactos aqui contextualizados, entendemos que a branquitude até se vê, mas não se pensa, fugindo da profecia tiresiana; no tempo em que a negritude é sempre vista ao ser alvo do proferimento racista, mas sua ausência se dá na concepção do universo branco.

Isto posto, compreendemos que a materialidade do sujeito negro no proferimento racista acontece por meio do consequente deslocamento à outridade, tor-

³⁴ Brandão (1987, p. 179) exemplifica a relação encontro-desencontro de Narciso e Eco pela ótica binária homem-mulher, todavia expressamos o fator racial na equação subordinadora como possibilidade de interseccionar os emaranhados do performativo.

nando-se um eterno objeto na ótica de Narciso, tal qual a pedra que se converteu Eco, uma ausência acessória. Ao passo que o racismo, em sua estrutura citacional e histórica, está presente na “paisagem das cidades, na densidade dos muros, cercas e fronteiras. Está exposta também na coreografia das carnes, na intensidade dos cortes e na ancestralidade das cicatrizes” (MOMBAÇA, 2021, p. 64).

A indizibilidade do racismo contribui para uma restrição do que se pode ou não falar desse proferimento, demonstrando o jogo de interesse político de quem ocupa o lugar do poder fictício de Narciso. Como consequência, temos a convencionalidade e banalização de um ato que fere. A esse modo, na ocultação da ignorância dissimulada, partilha da máscara do silenciamento que, pactualmente, impede os sujeitos de falarem em primeiro lugar e agirem de maneira autônoma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vocalizar Eco na metáfora de alguém que é impedida de falar e agir, mas que, por desejo ou coação, é capaz de repetir o que é dito pelo outro e escolher o que será repetido, deixa explícito que o ato de fala não pode ser reduzido a uma circunstancialidade puramente intencional ou uma irresponsabilização de quem profere. A repetição sugere a presença de uma cadeia de significações que convenciona as palavras à determinados contextos, ainda que não a contextos puramente determinados, valendo-se de condições adequadas para a sua efetivação.

As condições adequadas para o proferimento racista - caso haja alguma “adequação” no racismo - atravessam os marcadores discursivo-corporais e um certo lugar de poder. Como dito, a fala interpela uma materialidade que acompanha o ato que procura efetivar, assim, ao e por falar, o sujeito direciona o seu corpo ao corpo de seu destinatário, causando efeitos e consequências. O ato de fala, neste curso, excede o sujeito que fala, não encerrando-se nele.

Assinalamos que a forma em que certos discursos se repetem, demonstra que os pactos não são apenas narcísicos, mas também ecoicos, especialmente ao considerarmos que não há história de Narciso sem Eco, assim como não há força do proferimento racista sem repetibilidade. Os pactos presentes no racismo atravessam ambas as personagens do mito ovidiano: enquanto os pactos narcísicos se relacionam à um ideal identitário universal, os pactos ecoicos se relacionam ao desejo e

subordinação através da linguagem. Nesse sentido, os pactos possuem a finalidade de atualizar a idealização narcísica e espoliar a negritude à outridade, é dizer, remover o caráter humano de pessoas negras.

Eco é comumente relegada à ausência nas reflexões sobre Narciso, o que podemos considerar um ponto cego nas investigações sobre os pactos exercidos pela branquitude. Tal ausência de análise reforça a invisibilidade do papel ecoico, reproduzindo a atitude narcísica de apenas olhar o lago.

Ademais, a ninfa também pode ser observada mediante a impermanência, posto que foi transmutada em pedra ao morrer, representando, segundo Brandão (1987, p. 179), o “precursor de uma transformação”. Assim como Eco, as palavras também ocupam lugar de impermanência no uso linguístico, expondo uma contingência da pretensão universal ao construir sua significação no uso.

Por fim, a repetibilidade do discurso demonstra, para além de uma fixidez, a possibilidade de rompimento no uso linguístico, podendo ressoar por outras vias do procedimento. A recontextualização indica que a significação das palavras em uso partilha de uma estruturação temporal, não puramente semântica, que, em uso, significa-se de variadas formas em determinados contextos, rompendo com sua etimologia.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019
- AUSTIN, John L. *Quando Dizer é Fazer*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1990
- BENTO, M. A. S. *Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e Poder nas Organizações Empresárias e no Poder Público*. São Paulo: s.n., 2002
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega - Vol II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987
- BRUNEL, Pierre. *Dicionário dos Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- BUTLER, Judith. *Discurso de Ódio: Uma Política do Performativo*. São Paulo: Editora Unesp, 2021
- CARDOSO, Lourenço. O Branco-Objeto: O Movimento Negro Situando a Branquitude. *Instrumento: Revista de Estudo e Pesquisa em Educação*. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jan./jun. 2011

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011

CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa de. *Metamorfoses em Tradução*. 2010; Of; Relatório Final (Pós-doutorado em Letras Clássicas) - Universidade de São Paulo; Orientador: João Angelo Oliva Neto

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso Sobre o Colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020

DASCAL, Marcelo. *Filosofia del Lenguaje II*. Pragmática. Madrid: Editorial Trotta, 1999

DERRIDA, Jacques. *Margem da Filosofia*. Campinas: Editora Papirus, 1991

DERRIDA, Jacques. *Carta a um amigo japonês*. In: OTTONI, P. Tradução: A Prática da Diferença. 2. ed. rev. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GONZALEZ, Lelia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984

GRAÇA, Rodrigo. Performatividade e política em Judith Butler: corpo, linguagem e reivindicação de direitos. *Revista Perspectiva Filosófica*. 2016

KILOMBA, Grada. *Desobediências Poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019a

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019b

LANGTON, Rae. Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy & Public Affairs*. United Kingdom, vol. 22, No. 4, p. 293-330, 1993

MARCONDES, Danilo. *As armadilhas da linguagem: significado e ação para além do discurso*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017

MELO, Glenda Cristina Valim de. Performativity of race intersected by gender and sexuality in a conversation circle among black women. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, nº 60.1: 6-15, jan./abr. 2021

MOMBAÇA, Jota. *Não Vão nos Matar Agora*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021

OVIDIO. *Metamorfoses*. São Paulo: Editora 34, 2017

PENA, Abel N. (org). *Eco e Narciso: leituras de um mito*. Autores e Textos da Antiguidade: seguidos de uma Antologia de Autores Portugueses ou de Língua Portuguesa. Lisboa: Editora Cotovia, 2017

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. São Paulo: Editora Jandaira, 2020

RIBEIRO, Djamila. *O pacto branco e a maldição da mediocridade*. Portal Geledês, 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-pacto-branco-e-a-maldicao-da-mediocridade-por-djamila-ribeiro/>. Acesso em: 15/03/2023

SILVA, Ialley Lopes da. *Distopia brasilis : o mito de Narciso e Eco nos atos performativos de fala racista*. 2022. 96 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2022.