

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
COORDENAÇÃO DA PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
MESTRADO EM FILOSOFIA

IALLEY LOPES DA SILVA

DISTOPIA *BRASILIS*:
O MITO DE NARCISO E ECO NOS ATOS PERFORMATIVOS DE FALA
RACISTA

Recife
2023

IALLEY LOPES DA SILVA

DISTOPIA *BRASILIS*:
O MITO DE NARCISO E ECO NOS ATOS PERFORMATIVOS DE FALA
RACISTA

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de mestre, no Programa de Pós-
graduação - Mestrado em Filosofia da Unicap.
Linha de Pesquisa: Linguagem, Sentido e Ação.
Orientadora: Dra. Eleonoura Enoque da Silva.
Coorientadora: Dra. Martha Solange Perrusi

Recife
2023

S586d Silva, Ialley Lopes da.

Distopia brasilis : o mito de Narciso e Eco nos atos
performativos de fala racista / Ialley Lopes da Silva, 2023.
96 f. : il.

Orientadora: Eleonoura Enoque da Silva.
Coorientadora: Martha Solange Perrusi.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Mestrado em Filosofia, 2023.

1. Ato (filosofia). 2. Linguagem - Filosofia. 3. Racismo.
4. Análise do discurso. I. Título.

CDU 800.1

Pollyanna Alves - CRB4/1002

IALLEY LOPES DA SILVA

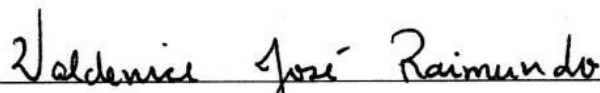
**DISTOPIA BRASILIS:
O MITO DE NARCISO E ECO NOS ATOS PERFORMATIVOS DE FALA
RACISTA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em
Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco.

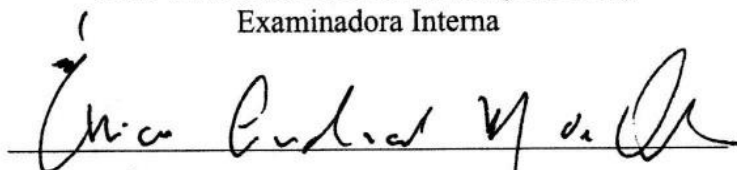
BANCA EXAMINADORA:



Dra. Eleonoura Enoque da Silva (UNICAP)
Orientadora



Dra. Valdenice José Raimundo (UNICAP)
Examinadora Interna



Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE)
Examinador Externo

*À memória de Vó Ná e Tia Nalva,
mulheres aguerridas que, na força da
tempestade, derrubavam um batalhão.*

*À memória de Tio Pedro, a quem sempre
associaram minha aparência e tive muito
apreço.*

AGRADECIMENTOS

Laroyê Exu! Peço licença e agradeço, primeiramente, a Exu, o dono das encruzilhadas, dos caminhos e da comunicação, pois ele abre e fecha as portas e, sem ele, eu não conseguiria chegar até aqui. *Ewê ô!* Peço licença e agradeço ao meu pai Ossaim que rege meu andar e com a magia de suas folhas me protege.

Peço licença e agradeço as que vieram antes de mim, pois a força, o amor e a presença das minhas ancestrais possibilitaram uma construção enquanto pessoa e afiaram o meu senso crítico acerca de nossas histórias.

Este trabalho não poderia ser concluído sem o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), o qual deixo o meu agradecimento pela valorização à pesquisa.

À minha orientadora, prof.^a Eleonoura Enoque da Silva, por acolher a proposta do trabalho e dispor de seu conhecimento para me ensinar o pensar filosófico.

À minha coorientadora, prof.^a Martha Perrusi, por seu olhar atento e pela partilha do amor às mitologias. A troca de ideias e reflexões acerca dos mitos me ajudaram muito a chegar em certos locais no trabalho, gratidão pela horizontalidade.

Ao prof.^o Érico Andrade (UFPE) pelas considerações apresentadas na banca de qualificação e por tranquilizar a minha sede de leitura.

À prof.^a Ana Paula El-Jaick (UFJF) que, mesmo à distância, colaborou com o seu olhar político acerca da filosofia da linguagem, mostrando que existe filosofia fora de um universal. Espero que venha algum dia em Pernambuco para irmos à praia.

Ao PPGFIL-Unicap, em especial, Isabela Nunes por toda paciência e acolhimento com as minhas dúvidas institucionais.

Em continuidade, aos docentes do PPGFIL-Unicap que tive o prazer de conhecer nesta jornada: André Luiz Holanda, José Marcos, Karl-Heinz Efken, Gerson Francisco, José Tadeu, Danilo Vaz-Curado Ribeiro.

Ao Laboratório de Pesquisa de Filosofia da Fotografia da Universidade Federal de Goiás, em especial, o prof.^o Guilherme Ghisoni, a quem tive o prazer de encontrar em minha formação. Gratidão pelo acolhimento, atenção e por me apresentar outras possibilidades do estudo da linguagem.

Aos meus pais, Mariluce Angela e Inaldo Lopes, pela paciência com as minhas visitas rápidas para tomar um gole de café. Gratidão por estimularem em mim o amor à

leitura, por me ensinarem a ser forte nos momentos em que se é necessário e por sempre reclamarem do meu excesso de trabalho, espero um dia encontrar o equilíbrio necessário.

Ao meu companheiro de vida e afrodengo, Whodson Silva, por ter apoiado a minha aventura no mestrado e acalmado os momentos de turbulência. Gratidão por cada partilha de afetos e desafetos acadêmicos, cada consumo de sushis empanados, cada momento de companhia na madrugada e por cada tentativa de colocar os meus pés megalomaníacos no chão.

À minha gata mística, Elvira, que sempre dorme próxima ao notebook nos momentos de escrita e, aparentemente, sabe como estou me sentindo.

À minha irmã de leite, Elionai Angela, pois, na sintonia, sempre sabemos quando precisamos de ajuda e acolhimento.

Ao meu terapeuta, Djair Junior, por humanizar a minha humanidade e manter minha cabeça acima da água, mesmo que meu peito seja um oceano. Gratidão por facilitar o entendimento de que minha inconformidade com injustiças e lugares de poder não é um desvio de conduta.

À Hermes Azevedo pela importância em minha construção política, profissional e pessoal. Sem os seus questionamentos sobre compromisso social e o seu convite em 2016 para compor a Comissão de Enfrentamento ao Racismo do Conselho Regional de Psicologia de Pernambuco, não sei onde eu estaria. Gratidão por valorizar a minha voz.

À Dani Sales por me apresentar Grada Kilomba, o que facilitou a construção do meu projeto de pesquisa para tentar o mestrado. Estou lhe devendo um encontro para tomar café e falar da vida.

Por fim, deixo minha gratidão as que virão após mim, pois o caminho para uma nova trilha precisa ser pavimentado na coletividade. Que possamos sobreviver, insurgir e apoiar umas às outras em um apocalipse.

*Às vezes, temo ser mal interpretada.
Simplesmente porque o que eu quero dizer,
o que eu preciso dizer, não será ouvido.
Ouvido de uma forma que eu mereço por direito.
O que eu escolho dizer é de tanta substância
que as pessoas não vão entender a profundidade da minha
mensagem.
Então minha voz não é minha fraqueza,
é o oposto do que os outros temem.
Minha voz é meu traje e armadura,
meu escudo e tudo o que sou.
Respirarei confortavelmente [sic] nela, até encontrar o
momento de ficar em silêncio.
Vivo ruidosamente em minha mente, tantas horas do dia.
O mundo é o som da queda de alfinetes em comparação com o
estrondo que esmurra e colide contra as paredes do meu crânio.
Eu o vivo e o amo e o desprezo e estou presa a ele.
Portanto, sendo incompreendida, não me sinto ofendida com o
gesto, mas sim honrada.
Se eles nos deixarem...*

Chloe Mitchell, *If They Let Us*



Narcissus cyclamineus dystopian. Ilustração de autoria própria, 2023

RESUMO

O trabalho se propõe a examinar o discurso racista sob a perspectiva dos atos performativos de fala. Para tal, consideraremos que a fala racista se vale de um trauma que atravessa a quem o chamamento é direcionado, conquistando a sua força ao ser proferido, repetido e corporalizado. Com relação à performatividade, será adotado como base o *ato performativo de fala* de John Austin (1990), o qual postula que podemos fazer algo com as palavras e ademais causar efeitos esperados ou não. Inicialmente, discutiremos sobre a universalidade da tradição filosófica da linguagem que, ao excluir a questão racial em busca de um cerco único, acaba por excluir sujeitos da análise. O desejo pelo universal será problematizado através do mito de Narciso e seu encontro com Eco, no entanto a partir de Grada Kilomba (2019a) para observarmos nesse mito as espoliações causadas pelo discurso racista e as amarras coloniais. Na finalidade de conseguirmos investigar a performatividade do proferimento racista, introduziremos e debateremos o conceito de *dissolução* para demonstrarmos, por entre a crítica, processos de transição de questionamentos. Nesse sentido, dada a limitação austiniana na investigação do significado das palavras em seu uso histórico e caráter estrutural, exploraremos a perspectiva *citacional-histórica* dos atos performativos de fala em Judith Butler (2020). Isto viabiliza analisar a performatividade do ato de fala racista e sua capacidade de ferir, pois as palavras ao serem citadas e repetidas historicamente fixam o seu significado, formulando e reformulando sujeitos, como também rompem com a significação convencional, encontrando usos diversos e possibilitando outros sujeitos. Associados à perspectiva antirracista de Grada Kilomba (2019b), investigaremos o viés da *alteridade* contida no contrato entre falante e ouvinte, expondo o conceito de *outridade* como uma perlocução da performatividade da fala racista. Incorporar a historicidade e um debate racial aos atos performativos de fala, neste trabalho, evidencia um cenário distópico convencionalizado pela branquitude, visto que utiliza da performatividade para espoliar e lançar à morte quem não partilha do universo de Narciso, a *Distopia brasilis*. Por fim, exprimimos como a capacidade de agir *ao* e *por* dizer algo se convencionam em redes de subordinações complexas no procedimento, mas também escancara a vulnerabilidade do que é dito, podendo encontrar ressignificação em seu uso.

Palavras-Chave: Atos Performativos de Fala; Racismo; Universalidade; Filosofia da Linguagem; Outridade.

ABSTRACT

The work proposes to examine racist discourse from the perspective of performative speech acts. To this end, we will consider that racist speech makes use of a trauma that goes through who the speech is directed at, gaining its strength by being uttered, repeated and embodied. With regard to performativity, John Austin's (1990) *performative speech act* will be adopted as a basis, which postulates that we can do something with words and also cause expected or unexpected effects. Initially, we will discuss the universality of the philosophical tradition of language that, by excluding the racial issue in search of a single enclosure, ends up excluding subjects from the analysis. The desire for the universal will be problematized through the myth of Narcissus and his meeting with Eco, however from Grada Kilomba (2019a) to observe in this myth the spoliations caused by racist discourse and colonial ties. In order to be able to investigate the performativity of the racist utterance, we will introduce and debate the concept of *dissolution* to demonstrate, through criticism, transition processes of questioning. In this sense, given the Austinian limitation in investigating the meaning of words in their historical use and structural character, we will explore the *citational-historical* perspective of performative speech acts in Judith Butler (2020). This makes it possible to analyze the performativity of the racist speech act and its capacity to hurt, since words, when quoted and repeated historically, fix their meaning, formulating and reformulating subjects, as well as breaking with conventional meaning, finding different uses and enabling other subjects. Associated with the anti-racist perspective of Grada Kilomba (2019b), we will investigate the *alterity* bias contained in the contract between speaker and listener, exposing the concept of *otherness* as a perlocution of the performativity of racist speech. Incorporating historicity and a racial debate into performative speech acts, in this work, highlights a dystopian scenario agreed upon by whiteness, since it uses performativity to plunder and send to death those who do not share Narciso's universe, *Dystopia brasilis*. Finally, we express how the ability to act *to* and *by* saying something is established in networks of complex subordinations in the procedure, but also exposes the vulnerability of what is said, and may find new meanings in its use.

Keywords: Performative Speech Acts; Racism; Universality; Philosophy of Language; Otherness

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1. RETORNO À TRADIÇÃO FILOSÓFICA DA LINGUAGEM: ATOS PERFORMATIVOS DE FALA E A DISSOLUÇÃO DO MITO DE NARCISO E ECO	05
1.1 Guinada Linguística-Pragmática	06
1.1.1 Virada Linguística	08
1.1.2 Virada Pragmática	11
1.2 Atos Performativos de Fala	13
1.2.1 Atos Locucionários e Perlocucionários	15
1.2.2 Atos Ilocucionários	17
1.2.3 Ato de Fala Total	18
1.3 Dissolução de Narciso e Eco: da universalidade à pluriversalidade	20
2. REFLEXOS PERFORMATIVOS DO ATO DE FALA RACISTA	27
2.1 Reflexo Performativo do Ato de Fala Total	28
2.2 Reflexo Performativo do Racismo	34
2.2.1 Reflexo Soberano e Outros Mecanismos Universais	38
2.3 Reflexo Performativo da Marcha dos Corpos	42
3. DISTOPIA <i>BRASILIS</i>: AS CONVENÇÕES RACISTAS E AS TRINCHEIRAS INSURGENTES DO PERFORMATIVO	48
3.1 Distopia <i>brasilis</i> : a convencionalidade do racismo	49
3.1.1 Pactos de Guerra: entre a fantasmagoria narcísica e a repercussão ecoica	56
3.2 Insurgências Distópicas: a profecia, a maldição e a dissolução	60
3.3 Memorial de Guerra: manifesto de um performativo dissoluto	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
REFERÊNCIAS	76
ANEXO	80

INTRODUÇÃO

“Entre o riscar das facas e o quebrar das taças. Resistência.

Resistência. O que é resistência?”

Brisa Flow, *Resistência Não Domesticada*

O presente trabalho tem a finalidade de discutir o ato de fala racista por meio de uma convencionalidade iterável, isto é, através da forma em que o dito é repetido e persistido para além da circunstancialidade do proferimento. Para isso, é necessário compreendermos que a fala racista possui a capacidade de ferir o seu alvo, tratando-se, em consequência, de um ato que expõe o caráter subordinador da linguagem.

A problemática da subordinação perpassa o cânone filosófico da linguagem, no que diz respeito à exclusão de equívocos no procedimento linguístico quando se estabelece uma universalidade perfectível. Essa pretensão acaba por eliminar da análise subjetividades não-brancas, especificamente aqui subjetividades negras. O ato de excluir, no sentido exposto, ancora a construção de uma história única e dos processos de subordinação do que difere.

A pretensão universalista será então questionada a partir do mito de Narciso e seu encontro com Eco, a ninfa da voz, segundo a ótica de Grada Kilomba (2019a, p. 17-78). A autora observa em Narciso e Eco as espoliações causadas pelo discurso racista e as amarras coloniais. O mito de Narciso está presente no corpo do que debateremos, propondo, alegoricamente, a construção epistêmica de uma filosofia da linguagem que exclui os sujeitos negros como parte das narrativas e institui a branquitude como referencial de humano.

Retornaremos à história da filosofia da linguagem, no primeiro capítulo, para apresentar o que chamamos de *dissolução*: o ato de desfazer algo em meio líquido, expungindo o que entra em contato e colocando outro elemento em seu lugar. No decorrer do capítulo, perceberemos que a dissolução está presente nos processos de transição dos questionamentos do cânone filosófico, tanto do deus medieval à razão moderna quanto da marginalidade da linguagem à centralidade discursiva.

Partindo da centralidade discursiva, a teoria basilar que utilizaremos para desencadear a nossa própria dissolução é a perspectiva pragmática dos atos performativos de fala de John Austin (1990). Em contraposição à manutenção estrutural do poder canônico, Austin observa a linguagem em seu uso, através do que podemos fazer com ela, em seus equívocos e

imperfeições. Confluindo com esta perspectiva, observaremos a linguagem de forma crítica, de modo que ao dissolvê-la não nos afoguemos no lago narcísico do universal, demonstrando ilocucionariamente e perlocucionariamente a força e os efeitos possíveis da fala racista.

Propomos, então, alguns questionamentos para subsidiar-nos: o que caracteriza a pessoa ou a circunstância adequada para o proferimento racista, considerando sua intenção? Dada a importância da convencionalidade para os atos ilocucionários, como o ato racista se concebe enquanto convenção? Nas análises pragmáticas o contexto constitui-se imprescindível para a investigação, como então é possível analisá-lo nesse tipo de proferimento? Por último, apropriando-nos da “primeira objeção ponderável ou importante”, descrita por Austin (1990, p. 26), é possível realizar um ato de fala racista “sem proferir uma única palavra, seja escrita, seja oral, mediante outros meios?”.

O compromisso com a crítica, manifesta nesta dissolução, pode provocar problemáticas e possíveis objeções acerca dos questionamentos levantados, seja na quebra com a ótica puramente ilocucionária de investigação do performativo, seja com a ampliação do que se entende por contexto em Austin. À vista disso, ao longo do trabalho buscamos expor como as complexidades do racismo excedem a formalização universal, a fim de assegurar a criticidade assumida e, efetivamente, uma imersão contextual.

Assim posto, no segundo capítulo pretendemos inundar os atos de fala, considerando que Austin se detém a fatores circunstanciais e intencionais, algo que se revela limitante na investigação das falas racistas. Nesta cadência, observaremos os atos de fala por entre o pensamento de Judith Butler (2020), em sua repetibilidade citacional e histórica, ainda que consideremos a circunstância do dito e a intencionalidade de quem diz.

A repetição do dito, portanto, aprisiona e desloca o sujeito negro à categoria de *outridade*, conceito de Grada Kilomba (2019b, p. 38) que, diferentemente do reconhecimento do outro trazido pela *alteridade*, projeta esse outro como uma espécie de *não-eu*, silenciada até que lhe falte o ar, até que lhe reste a morte. É dizer, ao ferir, o performativo atravessa uma materialidade sentida no corpo, já que o dito parte de uma corporalidade construída na linguagem, segundo Butler (2020, p. 27).

Compreendemos, dessa forma, que ao expor os reflexos do mito de Narciso na linguagem, expomos também a política de morte¹ que se constitui materialmente no discurso, que corta a carne e formula sujeitos em um panorama de estrita violência. Os marcadores

¹ Referência à *Necropolítica* de Achille Mbembe, em linha geral, o poder de definir quem pode viver e quem pode morrer. In: MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

discursivo-corporais se tornam presentes no momento da fala e carregam a memória da construção de seu significado, implicando na necessidade, segundo Butler (2020, p. 249-250), de observar as condições e os lugares de poder dispostos nesse tipo de performativo.

Em tal caso, como pensar pragmaticamente a linguagem de corpos que são constituídos e inscritos pela violência do ato de fala racista e que vivenciam, através da performatividade de Narciso, o risco e o trauma em um mundo que materializa performativamente um plano de extermínio colonial?

A distopia *brasilis*², em oposição ao que é utópico, torna-se o meio de descrever um cenário de condições opressivas e privativas, mas também o meio de demonstrar caminhos que desloquem o apocalipse colonial. No terceiro capítulo, a performatividade do racismo espelha um cenário distópico no Brasil, refletido pelo arquétipo de Narciso e Eco, seja na capacidade de ferir, ao realizar um ato de fala racista, seja na capacidade de definir quem pode falar, o que pode falar e quando pode falar.

A “profecia” de João Baptista que anunciou, na Conferência Universal das Raças em 1911, o fim da negritude ao longo de 100 anos é o contexto imagético desse apocalipse narcísico. A repetição convencional do proferimento de João Baptista, mais do que reforça e fixa seu significado, rompe com os contextos estabelecidos e abre o performativo para outras possibilidades no uso linguístico. Visto que o proferimento precisa ser repetido para construir seu significado, delinearemos *pactos de guerra* como também consequência da repetição do proferimento de Narciso por Eco, isto significa que a repetição do que é dito, para além de um *pacto narcísico da branquitude*³, é um pacto ecoico.

Os pactos de guerra nos confrontam a tornar dizível o que é sitiado como indizível por Narciso, nos redirecionando a insurgir na guerra, se fazendo cumprir outra profecia, a de Tirésias, que estabeleceu a longevidade de Narciso até o momento em que ele tomasse conhecimento de si mesmo. Assim sendo, pretendemos dissolver narrativas que evidenciem o que Narciso mantêm convenientemente em ignorância para que, ao explicitarmos o performativo, mostremos sua vulnerabilidade.

Buscamos, a essa maneira, exprimir como a capacidade de agir *ao e por* dizer algo se convencionou e cria redes de subordinações complexas no procedimento, ademais da circunstancialidade austiniana. Ser bem ou malsucedido performativamente nos provoca: o que

² Termo observado em Jota Mombaça (2021, p. 96), a qual tenta transpor a profecia maldita de João Baptista de Lacerda para outros lugares no apocalipse brasileiro.

³ Termo cunhado por Maria Aparecida Bento (2002) em *Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e Poder nas Organizações Empresárias e no Poder Público*, o qual retomaremos no terceiro capítulo.

seria bem-sucedido no ato de fala racista? Através das adequações, entendemos que, convencionalmente, Narciso, em sua brancura, obtém sucesso ao fazer algo com as palavras.

1. RETORNO À TRADIÇÃO FILOSÓFICA DA LINGUAGEM: ATOS PERFORMATIVOS DE FALA E A DISSOLUÇÃO DO MITO DE NARCISO E ECO

“[...] sinto que não há nada de novo que eu possa dizer. Muitas vezes sinto que tudo já foi dito. Sinto que já sabemos tudo, mas tendemos a esquecer do que sabemos. É por isso que hoje, eu vos quero contar uma história [...]”

Grada Kilomba, *Desobediências Poéticas*, 2019

Histórias refletem poder, induzem o sentido de um rio para a foz ou, em contrafluxo, para a represa. Neste capítulo, argumentaremos que a história contada pela tradição ocidental da filosofia da linguagem, em seu anseio de constituição do universo, exclui outros sujeitos da sua reflexão, especificamente, aqui, sujeitos negros. Uma vontade apodítica da verdade que revela desejos tão intrínsecos e impostos, mascarando o próprio desenrolar da verdade. Restam apenas uma insidiosa universalidade líquida que se autointitula rica e, claramente, disfarça suas arestas.

O fio d'água deste capítulo seguirá a conhecida *guinada linguística-pragmática*, passando pelas correntes tradicionais das viradas linguística e pragmática. Nesse curso, assentaremos a perspectiva adotada, os *atos performativos de fala* de John Austin (1990), que nos estimula a observar como afluiu a tradição filosófica e, em efeito, a inscrever outros caminhos possíveis no campo da linguagem.

Na mesma rota, a *dissolução* é o fenômeno que identificamos na própria história da tradição filosófica como um meio de construção de conhecimento através da crítica. Assim, ao propor uma dissolução da universalidade, a partir do mito de Narciso e Eco, intencionamos desvelar as problemáticas epistêmicas de uma universalidade que, em sua limitação, não consegue abarcar subjetividades negras.

Para isso, nos apoiaremos em autores que confluem na discussão acerca da universalidade como um mecanismo narcísico fixado na tradição filosófica ocidental. Abordaremos, por fim, o que se entende por *pluriversalidade* para analisar a linguagem em sua multiplicidade, equívocos e falhas.

1.1 Guinada Linguística-Pragmática

A *guinada linguística-pragmática*, chamada também de giro linguístico, foi um importante desenvolvimento da filosofia ocidental ocorrido durante o século XX, cuja característica principal é o foco que a filosofia e outras humanidades dão à relação entre filosofia e linguagem. Tal relação, trouxe dissolutamente a linguagem para um lugar de centralidade analítica, marcando uma ruptura com a tradição filosófica, na medida em que contesta a “necessidade epistemológica de que, para haver representações exatas, é preciso uma teoria das representações privilegiadas” (ARAÚJO, 2004, p. 106-107).

Essa guinada não veio trazer, *a priori*, um novo campo para a filosofia, mas ressignificar o modo de entender a própria filosofia, deslocando os questionamentos para o uso linguístico, ademais de uma filosofia do sujeito ou da consciência. Considera-se que não há mundo sem linguagem, já que ela constitui o humano; em outros termos, seria “impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem”, principalmente quando observamos as esferas verbais e não verbais (OLIVEIRA, 2006, p. 13).

Por efeito, a filosofia passa a não ser mais vista como o “tribunal da razão”, com a quebra do racionalismo e das epistemologias que procuravam verdades apodíticas, conforme indica Araújo (2004, p. 106). A filosofia da linguagem não possui, necessariamente, um objetivo veritativo ou de representação da realidade, mas sim, o da usabilidade em uma realidade contextualizada, na construção de sentidos e na interação entre sujeitos.

Na tradição filosófica ocidental, a relação mente-mundo ocupava a centralidade discursiva, que se dava, a princípio, no campo da semântica, por meio das formas naturalista e convencionalista. A primeira forma refere-se à relação natural entre “o signo e a coisa significada”, porém mostrou-se insustentável no que tange às variações linguísticas, ou no caso da “imitação (*mimesis*) sonora das características da coisa” (MARCONDES, 2017, p. 29). A segunda forma retrata a relação convencional entre a palavra e a coisa, que também não se mantém, pois conjectura uma irrelevância do estudo filosófico da linguagem em razão da dificuldade de aceitação.

Em *Crátilo*, Platão articula um debate entre as teses de Hermógenes e Crátilo, respectivamente o convencionalismo e o naturalismo, tratando-as como complementares a partir da figura de Sócrates. Enquanto Hermógenes traduz a relação entre a palavra e o objeto como arbitrária, Crátilo redige que há uma relação entre as palavras e as coisas que elas designam. Sócrates, a sua vez, parece ficar entre os dois pensamentos, encerrando-se de forma aporética para alguns pensadores. No entanto, Perrusi (2018, p. 29) argumenta que Platão

elabora “[...] uma terceira via, a de que não se pode conhecer o ser apenas pelo instrumento imperfeito [...]”, que é a linguagem.

O estudo das formas naturalista e convencionalista conceberam a linguagem via correspondência estrutural entre a gramática e a ontologia, ou seja, a linguagem em sua não arbitrariedade relaciona-se diretamente com o ser. Nessa perspectiva, quando conhecemos o nome das coisas, conhecemos as coisas: distinguimos os nomes e separamos as essências⁴. A ótica essencialista ao reduzir a linguagem a um aparato instrumental do pensamento⁵, exaure o papel fundamental dela na atuação no mundo. Tal concepção foi difundida no séc. XVII, com o simbolismo da lógica, que pressupõe a linguagem como um “instrumento puro”, suscetível a perfectibilidade (OLIVEIRA, 2006, p. 17-23).

Na empreitada convencionalista, as reflexões aristotélicas trouxeram aprofundamentos sobre o discutido até então, designando o *triângulo semiótico* para a compreensão da relação linguística. Há um rompimento com a concepção platônica palavra-coisa⁶, a dissolvendo mediante uma relação convencional mente-pensamento-realidade. Não há, portanto, diretividade relacional palavra-coisa, mas a necessidade de uma mediação proporcionada pela mente (OLIVEIRA, 2006, p. 25; MARCONDES, 2017, p. 30-31).

De acordo com a perspectiva aristotélica, a *palavra*⁷ é inserida como símbolo do real, proveniente do interior da afecção da alma, o que está no âmago e é expresso em palavras. A alma é vista no lugar de essência do humano, logo, comum a todos, mesmo que as palavras sofram possibilidades de variações culturais. Nesses moldes, elenca-se o universalismo da natureza humana, no qual o sentido é alcançado a partir de sua essência (OLIVEIRA, 2006, p. 28-30).

Como em Platão, a linguagem não representa a realidade, no entanto, a significa. A esse passo da história, a concepção essencialista proveniente da metafísica foi sendo apoiada pelos contemporâneos, por conseguinte, a linguagem era reproduzida como um campo analítico periférico até o final do séc. XIX (MARCONDES, 2017, p. 31).

Na Idade Média, o desenvolvimento da definição de signo, tanto no naturalismo quanto no convencionalismo, ampliou os ideais da tradição. O signo é então dividido “entre *sinais*

⁴ A tese do conhecimento das coisas é apresentada em *Crátilo* de Platão (435 d.) (OLIVEIRA, 2006, p. 21).

⁵ A concepção platônica de instrumentalização da linguagem como um caráter de distinção ou separação está presente no *Organon* de Aristóteles (388a) (OLIVEIRA, 2006, p. 20).

⁶ PLATÃO. *Crátilo, Sofista, Gorgias, Fedro*. In: *Diálogos*. Belém: UFPA, 1973.

⁷ Aristóteles (2013, 16a, 3-8) apresenta a concepção de *palavra* em *Tratado da Interpretação*. Contudo, em *A Política*, Aristóteles (2011, §10, p. 18) apresenta a linguagem, ou, em seus termos, a palavra como algo próprio da natureza humana ao proferir que o humano, “entre todos os animais, tem o dom da palavra”, destacando o seu uso interacional para que haja vida social.

naturais, como a fumaça que é sinal de fogo [...] e, *sinais convencionais*, por exemplo, palavras tanto faladas quanto escritas” (MARCONDES, 2017, p. 35-36). Tal noção, apresenta o signo como algo que nos possibilita conhecer as coisas para além de nós mesmos, bem como seu uso na comunicação expressa que se encontra em nosso espírito.

Posteriormente, na Idade Moderna, seguindo a esteira das verdades apodíticas baseadas no racionalismo, a representação mental ocupa um espaço lógico-linguístico que imputa à linguagem um caráter lógico estrutural. Não obstante, segundo Marcondes (2017, p. 39), “[...] é somente quando se problematiza a noção de representação, ao final do período moderno, que se abre caminho para a valorização da linguagem” na filosofia. A ideia moderna de sujeito e consciência “[...] realça a subjetividade privada em seu momento de representação mental ou reflexo especular da realidade” (ARAÚJO, 2004, p. 106).

A linguagem, até aqui, não era considerada uma temática central para a filosofia, muito em decorrência da dificuldade de compreensão de algo que nos é inato, tão próximo e habitual. A transição do estudo da consciência para o estudo da linguagem “nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo”, o que impulsionou outros caminhos nos questionamentos acerca do humano (HABERMAS, 1990, p. 53).

No intento de atribuir um novo sentido para os enigmas linguísticos, a virada linguística reclinará a linguagem como estrutura lógica formal, entretanto, diferentemente do racionalismo moderno, o lugar ocupado é de centralidade. Afastando-se da tradição convencionalista e naturalista, o debate desenvolvido pelo Círculo de Viena se dividiu entre o estudo sintático, da estrutura lógica propriamente dita, e o estudo semântico, da relação de significação com a coisa designada (MARCONDES, 2017, p. 41-42).

1.1.1. Virada Linguística

A *virada linguística* (*linguistic turn*) infere os problemas filosóficos como problemas da linguagem, o foco não é mais direcionado ao Deus medieval e ao racionalismo moderno, tampouco ao essencialismo implementado pela tradição. O enfoque é dado à análise lógica da linguagem, que implica: “[...] decompor sua estrutura (e seu referente no mundo) até seus constituintes mais simples e indecomponíveis”; é dizer, partir de uma proposição complexa para o seu nível atômico afim de verificar suas correspondências (STEFANI; BORBA, 2012, p. 29).

A virada foi marcada por estudos sintáticos e semânticos, este último, devido a capacidade de significação, passa a ser compreendido com base na “relação entre a proposição,

dotada de uma estrutura lógica, e o fato correspondente na realidade, dotado de uma estrutura ontológica” (MARCONDES, 2017, p. 41). No distanciamento do debate convencionalista-naturalista, demonstrou-se por vias formais e lógicas uma relação *isomórfica* entre linguagem e realidade, entre nome e objeto referido.

O significado ou referência do que é asserido pelas proposições possuem um valor de veracidade ou falsidade, sendo essa a grande contribuição fregeana⁸ para o estudo da linguagem. A estrutura do pensamento rompe com a esfera racionalista, podendo ser lida através da estrutura das proposições, ou, como visto, a estrutura lógica. O significado ocupa a dimensão do *sentido*, demonstrando como o objeto se manifesta e o modo em que é designado por meio do nome, mesmo que, na linguagem comum, nem sempre uma palavra tenha um sentido plenamente definido (OLIVEIRA, 2006, p. 62-64).

A referência, ou *denotação*, ocorre na designação de um objeto por meio de palavras ou sinais, portanto, há nomes que possuem sentido, mas não referência (OLIVEIRA, 2006, p. 64). Há uma evitação nesses casos específicos, tanto na multiplicidade de sentido que algumas palavras podem ter na linguagem ordinária, quanto na ausência de referência que alguns nomes podem possuir⁹. Observa-se um afastamento dos equívocos da linguagem em uso e uma aproximação da busca pela verdade tradicional, por uma formalização que demonstre a linguagem em perfectibilidade.

A distinção entre sentido e referência propicia a realização de “[...] diferentes descrições sobre um mesmo objeto/estado de coisa [...]”, a partir de uma semântica veritativa (ARAÚJO, 2004, p. 108). O valor de verdade concerne as palavras que possuem referência, definindo que aquelas que não podem ser denotadas, não possuem valor, assim sendo, não são nem verdadeiras nem falsas. Isto posto, segundo Oliveira (2006, p. 65), alcançamos um conhecimento pleno quando possuímos “tanto o sentido (o pensamento, o conteúdo proposicional) como a denotação (o valor de verdade)”.

A busca da veracidade por intermédio dos significados semânticos foi canalizando uma dissolução ao passo da virada linguística. Temos no 1º Wittgenstein a lógica enquanto forma do mundo, sua imagem concorda ou não com a realidade, podendo ser verdadeira ou falsa. Ao comentar Wittgenstein, Stefani e Borba (2012, p. 31) sugere que “[...] apenas proposições que

⁸ FREGE. Teoria do Significado: sentido, referência e verdade. In: *Textos Básicos de Linguagem*. 2009, p. 79-86.

⁹ O filósofo Érico Andrade (2021) explana em seu artigo, *Afinal, todo mundo é racista? Sobre o significado do racismo estrutural*, as problemáticas de analisar o racismo por uma ótica referencialista dada a sua categorização estrutural: “A dificuldade, para dizer com outras palavras, é que os objetos denotados pela palavra racismo guardam ontologias diferentes e não compõem necessariamente um conjunto coextensivo de entidades”. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/racismo-estrutural-linguagem-erico-andrade/>. Acesso em: 22/11/2022.

afiguram a realidade podem ser ditas, e somente as que afiguram o mundo podem ser verdadeiras”. Temos, assim, a dissolução da relação entre linguagem e realidade, ou, como se referem as autoras, entre proposições e fatos.

Nota-se que a realidade assume caráter factual e constativo, não mais de coisa, sendo essa a totalidade dos fatos, logo, as proposições representam os fatos. Em seus escritos, Wittgenstein radicaliza a doutrina fregeana, de modo que o sentido das proposições não pode ser tratado fora de uma combinação de nomes e objetos, atribuindo à linguagem o status de formadora do mundo. Nesse percurso, a abordagem wittgensteiniana expõe o caráter transcendental da linguagem, no que diz respeito a adequação entre proposição e fato, sendo esta governada pela sintaxe lógica (ARAÚJO, 2004, p. 108; STEFANI; BORBA, 2012, p. 30-31). Por certo, no *Tractatus*, o autor preocupa-se em estabelecer uma relação¹⁰ entre a estrutura do mundo e a estrutura da linguagem, o que marca o início da primeira virada linguística.

Esse movimento contribuiu para uma visão objetivista e instrumental da linguagem, ainda que na centralidade discursiva. Expandiu o olhar tradicional da filosofia, mesmo que tenha mantido a linguagem em um caráter designativo do mundo e rompido, timidamente, com a secundarização reflexiva da linguagem. A principal ideia proposta pela virada é que a “estrutura do pensamento pode ser lida na estrutura das proposições”, estando suscetível a um valor de verdade, transcendendo a consciência individual e podendo ser traduzida e aberta ao uso (OLIVEIRA, 2006, p. 119-120; ARAÚJO, 2004, p. 108).

Além do significado, os estudos semânticos também analisaram a relação dos signos “[...] com os objetos que designam e o valor de verdade das sentenças em que esses signos se articulam referindo-se a fatos da realidade” (MARCONDES, 2017, p. 48-49). A semântica depende do seu pressuposto sintático para significar, contudo, o uso sintático adequado não nos garante o sentido semântico da sentença, mas a possibilidade de significação. Marcondes (2017, p. 49) ainda aponta a viabilidade de uma falha semântica exemplificada por Chomsky¹¹: “ideais verdes dormem furiosamente”. Nesse caso, os signos estão relacionados corretamente, porém sem produzir significado semântico.

A semântica precede a linguagem em seu uso e contexto, ficando para a pragmática esse objetivo de análise. A esse modo, a semântica irá se debruçar sobre os sentidos da sentença

¹⁰ A relação se refere a uma correspondência entre o mundo da linguagem e o mundo das coisas designadas. O enunciado é considerado uma imagem da realidade e tem que possuir algo em comum com ela, porém sua representação se concebe de forma lógica (PENCO, 2006, p. 76).

¹¹ Chomsky exemplifica que nem sempre a construção gramatical é dotada de sentido ou significado semântico. Ainda, segundo ele, uma investigação semântica para definir uma “gramaticalidade” é fútil. In: CHOMSKY, Noam. *Estruturas Sintáticas*. Editora Vozes, Petrópolis, 2015, p. 19.

propriamente dita e a pragmática explicará o uso linguístico em seu contexto. Habermas (1990, p. 56) critica a abstração semanticista, visto que ela “[...] poda a linguagem, aparando-a de acordo com um formato que torna irreconhecível o seu peculiar caráter auto-referencial”, limitando-a de encontrar significado em ditos não verbais ou nas intenções dos falantes.

Nesse fluxo, foi no 2º Wittgenstein que se encadeou uma dissolução radical à noção da linguagem balizada pela tradição filosófica e estendida pela análise lógica. Como efeito, temos uma alteração paradigmática no estudo da linguagem, a *virada pragmática*, a qual expressa o entendimento da linguagem em uso, tanto nos jogos linguísticos quanto em ação (STEFANI; BORBA, 2012, p. 29). A nova virada aventa uma transição das análises semânticas para uma análise pragmática, assim sendo, “a partir do giro linguístico, a linguagem expõe o mundo, a partir do giro pragmático, a linguagem é uma forma de ação [...]” (ARAÚJO, 2004, p.109).

1.1.2. Virada Pragmática

A pragmática estuda a relação entre os signos e os usuários, investigando como são interpretados e empregados. Utiliza-se a linguagem baseada no domínio dos diversos contextos e possibilidades de uso, “o significado não é uma propriedade das palavras, algo inerente a elas, mas um resultado do que fazemos com ela” (MARCONDES, 2017, p. 53). Indica a nossa experiência concreta da linguagem no que é ordinário, de como agimos no mundo não mais com o objetivo de descrevê-lo. Isto, por si só, contribuiu para a centralidade da análise da linguagem afastada de uma instrumentalização.

Sobre isso, Habermas (1990, p. 56) afirma que, através da passagem para uma pragmática formal, a análise da linguagem retomou a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito que tinham sido perdidos. Em outras palavras, essa transição diluiu os moldes que estagnavam a linguagem como um instrumento de transmissão de informações, ou simples representadora do mundo objetivo. Apesar disso, a necessidade de um formalismo demonstrará também problemáticas na investigação da linguagem ordinária, a exemplo da pretensão universalista que discutiremos no final do capítulo.

O questionamento basilar no pragmatismo não reside na estruturação lógica do que é linguagem ou na significação abstrata de sua decomposição, mas em como usamos a linguagem e construímos sentidos em interação, mediante convenções socialmente adequadas para a efetividade comunicativa (MARCANTONIO, 2007, p. 123). A convencionalidade é aqui entendida como o processo de construção de rituais, regras e significações em interação com o mundo, diferentemente daquela apresentada no debate da filosofia tradicional.

A análise pragmática pressupõe a inserção do contexto de uso da linguagem e “[...] sua função constitutiva da experiência humana, em um sentido mais amplo e não apenas cognitivo” (MARCONDES, 2017, p. 43). É dada importância à intersubjetividade, ou interação, no enfoque concreto entre falante e ouvinte, em que o significado atribuído como próprio das palavras se firma como constituinte do uso propriamente dito. Desta forma, é necessária uma análise que considere o contexto, os pressupostos e os efeitos, resultados e consequências do uso linguístico para asserirmos o seu significado.

No que tange a interação entre falante e ouvinte, sem levar em conta apenas o aspecto cognitivo, devemos considerar o behaviorismo e o holismo semântico¹². Esse enfoque retira da palavra a propriedade de significação, transpondo a função para o uso linguístico, melhor dizendo, o uso envolve a linguagem em ação.

No 2º Wittgenstein, ao romper com a ótica filosófica tradicional, inclusive com a formalização do *Tractatus*, o filósofo percebeu, segundo Stefani e Borba (2012, p. 32), que “pode-se fazer muito mais com a linguagem do que designar coisas já apreendidas pelo pensamento”, uma vez que a designação seria reducionista. Assim, nas *Investigações Filosóficas* (IF), a linguagem é posta em um jogo linguístico entre os participantes, podendo descrever, constatar e verificar algo no mundo, até mesmo a referência, presente na virada linguística, tornou-se uma parte do jogo (ARAÚJO, 2004, p. 112).

Ao abordar a linguagem em uso, a busca pela essência perde o fundamento nas IF. A ideia de perfectibilidade da linguagem e significação definitiva almejada no *Tractatus* foi abandonada no 2º Wittgenstein, visto que é um mito filosófico. Não é possível, então, afirmar o sentido sem atentarmos para a linguagem em seu contexto, considerando ambiguidades, equívocos e dificuldades (OLIVEIRA, 2006, p. 131).

No pragmatismo o dito é uma forma de atividade humana e ação no mundo, indo além da construção de uma realidade. Essa concepção é pautada na interação entre indivíduos que atuam, afetam e são afetados na busca por um “[...] entendimento com um outro falante sobre algo no mundo”, cindindo a ideia de um mero conectivo entre a palavra e o objeto referido¹³ (HABERMAS, 1990, p. 65).

A análise da linguagem na filosofia foi, a essa maneira, concebida em dois caminhos distintos: o primeiro dedicado à análise lógica da linguagem, que se debruça sobre o estudo semântico; e, o segundo, à filosofia da linguagem ordinária, que se lançou ao estudo pragmático.

¹² O behaviorismo é tratado por Quine no artigo *Epistemologia Naturalizada*. O holismo semântico é tratado por Davidson no livro *Verdade e Significado*.

¹³ A palavra e o objeto são tratados por Quine na obra *Palavra e Objeto*.

Ainda que a semântica tenha instaurado a virada linguística, foi na pragmática que esse movimento ganhou forma com a implementação de novos critérios analíticos (STEFANI; BORBA, 2012, p. 29).

A trajetória wittgensteiniana direcionou a análise pragmática da linguagem, apesar dos critérios não serem tão explícitos e o método visto como assistemático. Por meio dos jogos linguísticos, que John Austin viria a ampliar e sistematizar, Wittgenstein contribuiu para o conceito da linguagem como ação – como atuamos no mundo utilizando proferimentos verbais e não verbais. Em Austin, nos *atos de fala*, a linguagem conflui com a perspectiva pragmática de análise e objetiva analisar os proferimentos em situações concretas, sendo essa a perspectiva assumida neste trabalho (COSTA, 2003, p. 43).

1.2. Atos Performativos de Fala

O performativo possui sua origem no verbo *to perform* e, segundo Austin (1990, p. 25), transcende o simples *dizer algo* ou a designação de coisas concebidas pelo pensamento, o seu uso segue pela via da ação. Na tradução para o português, encontramos, além de *ação*, verbos correlatos: fazer, realizar, executar, cumprir, funcionar, ter bom ou mau êxito. Com isso, quando falamos, estamos colocando em prática alguns desses verbos, o que Austin chama de *proferimento performativo* ou *atos performativos de fala*.

Um dos exemplos dados pelo autor tem relação com o ato de prometer: quem promete precisa ter a intenção de cumprir com sua palavra para que esse ato tenha bom êxito ou seja feliz, caso contrário, apresenta-se uma infelicidade ou mau êxito do ato referido. Inicialmente, a felicidade ou infelicidade de um ato performativo surgiu em diferenciação primordial dos proferimentos *constatativos*¹⁴, que necessitavam de uma validação de sua veracidade e utilizavam poucos critérios gramaticais (AUSTIN, 1990, p. 23).

Os constatativos valem-se de descrições, declarações, constatações e relatos de um fato, podendo ser verdadeiros ou falsos. Se digo, por exemplo, “está chovendo lá fora” e está chovendo, logo, minha constatação é verdadeira, porém, se afirmo o mesmo enunciado e está ensolarado, minha constatação é falsa. A redução investigativa da linguagem a um caráter factual e de correspondência demonstra um erro filosófico da tradição, “[...] o erro de aceitar como declarações factuais diretas proferimentos que ou são sem sentido, ou então foram feitos com propósito bem diferentes” (AUSTIN, 1990, p. 23).

¹⁴ *Constativos* é uma alternativa a *declarativos*, pois “nem todas as declarações verdadeiras ou falsas são descrições, razão pela qual prefiro usar a palavra ‘constatativo’” (AUSTIN, 1990, p. 23).

Para Habermas (1990, p. 57), “o modo de os sujeitos falarem e agirem deve ser explicável a partir de sistemas de regras subjacentes”, algo que no constativo não era muito bem elucidado e até mesmo banalizado, vide os poucos critérios gramaticais utilizados sem a devida atenção às dificuldades investigativas. Dessa forma, para que o proferimento performativo seja feliz é necessário observar algumas condições importantes, a fim de sistematizar a análise pragmática da linguagem (AUSTIN, 1990, p. 22-23).

Austin (1990, p. 31) classifica as regras em A, B e Γ (*gamma*)¹⁵, que podem ser definidas como *malogradas*, no caso das letras latinas A e B, ou como *abusos*, no caso da letra grega Γ . Algumas regras precisam ser respeitadas para que o proferimento performativo tenha sua efetividade, de outro modo, obtemos as infelicidades no caso das duas primeiras regras e as inconsistências no caso da última. Seguem os critérios dos atos performativos:

(A.1) Deve existir um procedimento e efeito convencional que seja aceito e que incorpore o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias;

(A.2) As pessoas e circunstâncias precisam ser adequadas para o procedimento;

(B.1) O procedimento precisa ser executado por todos os participantes, de modo correto e

(B.2) completo;

(Γ .1) Os participantes precisam ser coerentes com seus pensamentos, sentimentos e intenções quanto ao proferimento e a condução do procedimento e

(Γ .2) devem realmente conduzir-se dessa maneira.

Ao referirmo-nos aos malogros evidenciamos a possibilidade de circunstâncias ou pessoas inadequadas, é dizer, pessoas sem autoridade para o cumprimento do proferimento e a negação do ouvinte (AUSTIN, 1990, p. 32). Podemos ainda apontar procedimentos que “não mais existem”, como a escravização de pessoas negras. A exemplo das inadequações: se Camila aceita o pedido de casamento de Luiza, mas Luiza pediu Joana em casamento, percebemos que Camila não foi a pessoa e nem estava em circunstância adequada para aceitar o pedido. Ou no caso dos procedimentos que não mais existem, temos o ocorrido com Madalena, que aos oito anos de idade aceitou o convite de viver com uma família no interior de Minas Gerais, ainda que a família tenha se apoderado dela enquanto uma escravizada¹⁶.

¹⁵ Segundo Austin (1990, p. 31), “a primeira grande distinção reside na opinião entre o conjunto das quatro regras A e B e as duas regras Γ . Daí o uso de letras latinas em oposição à letra grega”.

¹⁶ Madalena Gordiano foi escravizada por uma família em Minas Gerais desde os 08 anos de idade, reavendo sua liberdade apenas aos 46 anos, em novembro de 2020. Ela não recebia salário, não tinha folga e nem férias, foi forçada por seus patrões a casar-se, aos 20 anos, com um ex-combatente do exército de 78 anos, dado o interesse que tinham em sua pensão. Posteriormente, Madalena foi doada para o filho dos patrões, prática comum no período

Na regra Γ , há inconsistências entre os atos performativos no tocante a intenção, o sentimento e o pensamento com o procedimento em ação. Nesse caso, o ato pode não ser nulo, já que se cumpre dentro de sua infelicidade, como nos exemplos acima – no caso de Madalena, com a incoerência de um convite que se revelou uma intenção de escravizá-la e, no caso de Camila, com a não efetivação do performativo “aceitar”. Neste último, Luiza pediu Joana em casamento sem a intenção de casar-se com ela, mas com Camila, nos fazendo observar que o casamento pode se cumprir, mesmo que a ação seja malsucedida. Se confirma, portanto, as condições basilares para a efetivação ou não efetivação de um proferimento performativo (AUSTIN, 1990, p. 32).

A distinção entre performativos e constatativos pode parecer simples à primeira vista, sobretudo, se não observarmos os possíveis diferenciais. Percebe-se que enunciados podem se entrelaçar, performativos que contém características constatativas ou o inverso. Tal distinção perde o sentido fundamental, porque se um proferimento performativo é efetivo a constatação proferida é verdadeira, o que traz a necessidade de uma reestruturação sistemática, dentro de suas bases condicionais e mantendo a nomenclatura performativa (AUSTIN, 1990, p. 50-52).

Consideremos outro exemplo, no enunciado “Joana aceitou casar-se com Luiza”, notamos o ato de aceitar o casamento e a constatação no dito. Se Joana aceitou o pedido de Luiza, teremos a veracidade e a efetivação do proferimento, e, talvez, a do casal. Entretanto, se houve a negação do pedido de casamento, temos o não cumprimento do ato de aceitar e a falsidade da constatação.

Com o intuito de reestruturar sistematicamente a análise linguística, no que aponta o postulado *dizer é fazer algo*, Austin (1990, p. 85) elabora três atos que podem se relacionar em algum momento do proferimento, são eles: locucionário, que se refere a *dizer algo* numa concepção completa; 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.

1.2.1. Atos Locucionários e Perlocucionários

Em breve definição, o ato locucionário está relacionado com a linguagem propriamente dita, ao estudo das locuções “[...] ou de unidades completas do discurso”, tendo em vista que se dispõe como um tipo de ação humana (AUSTIN, 1990, p. 85). As locuções remetem àquilo que foi objetivo de estudo no 2º Wittgenstein, no tocante ao postulado *dizer é fazer algo* que,

escravocrata. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-01-14/madalena-escrava-desde-os-oito-anos-expoe-caso-extremo-de-racismo-no-brasil-do-seculo-xxi.html>. Acesso em: 15/06/2021.

por si só, marca o ponto de partida para a descoberta de outros atos. Pode-se afirmar que quando realizamos um ato locucionário estamos, *eo ipso*, realizando um ato ilocucionário, embora este segundo não dependa necessariamente do primeiro (AUSTIN, 1990, p. 85; OLIVEIRA, 2006, p. 157-158).

Antes de desenvolver os outros atos, Austin (1990, p. 85-88) retomou o que havia sido discutido em linguagem para decompor novos caminhos analíticos, distinguindo: *fonética*, a pura emissão de ruídos; *fático*, consiste em dizer certos vocábulos ou palavras a partir destes ruídos; e *rético*, a utilização desses vocábulos com significado e referência.

Na investigação inicial, constatou-se que ao realizar um ato fático se realiza também um fonético, não o contrário, bem como a junção do vocabulário, gramática e entonação nesse ato. Foi notada a possibilidade mimética do ato fático, mesmo que em sua reprodução não se saiba o seu significado, ou seja, ele pode ocorrer sem o ato rético. Por via da observação locucionária, fez-se possível elaborar o ato ilocucionário (AUSTIN, 1990, p. 85-88; OLIVEIRA, 2006, p. 158).

Em defluência, retornamos às investigações da linguagem para também decompor novos caminhos investigativos. Isto partilha do que temos chamado de *dissolução*, processo igualmente crítico que reflete, aqui, sobre como usamos a linguagem e fazemos coisas.

No desenvolvimento dos atos de fala ao tratarmos da intersubjetividade, consideramos que existe um outro na comunicação. Austin, à vista disso, versa sobre a análise dos efeitos e das consequências do ato, relacionados aos sentimentos e pensamentos dos participantes envolvidos que possuem a intenção, ou não, de gerar determinado efeito por dizer algo. Os atos perlocucionários não dependem obrigatoriamente de atos convencionais, como as ilocuições, isto significa que o proferimento não precisa ter a intenção de cumprimento para causar efeitos. Esse tipo de análise aponta para questões pragmáticas da linguagem ao considerar os dados contextuais (MARCONDES, 2017, p. 82-84).

A exemplo, Joana questiona Camila sobre o ato de protesto e utiliza de métodos persuasivos para obter alguma resposta satisfatória, temos aqui um ato intencional na busca de uma consequência ou efeito. Em outro enquadramento, Camila realiza um sinal com o dedo indicador passando horizontalmente pelo pescoço e sai da casa do casal, o qual pode corresponder uma ameaça, sendo capaz de causar medo ou estranheza em Joana e Luiza, intencionalmente ou não.

Em um ponto concordamos com Marcondes (2017, p. 74) a respeito das perlocuções, uma análise que atenta para as consequências, efeitos e resultados dos atos de fala se aproximaria mais de um método pragmático por considerar mais fielmente o contexto de uso.

Isso não significa negligenciar as ilocuções, mas se afastar de uma análise formal e semântica de aspectos puramente linguísticos, o que aventamos com este trabalho.

1.2.2. Atos Ilocucionários

O ato ilocucionário expõe o “[...] núcleo do ato de fala”, onde encontra-se a *força ilocucionária*, de modo que ao falarmos algo fazemos algo, ou melhor, o ato performativo (MARCONDES, 2017, p. 70). As ilocuções foram, há muito, ignoradas nas IF, que tratavam todos os problemas linguísticos como questões de trato locucionário, tal qual um mero dizer algo dissociado de seus condicionais de efetivação (OLIVEIRA, 2006, p. 158).

Nas ilocuções retomamos as regras citadas para a efetuação de um performativo: a circunstancialidade na troca linguística; a interação entre as pessoas envolvidas no procedimento; a intenção para o cumprimento do dito; e os efeitos convencionais. Alguns proferimentos apresentam atos de forma indireta, ou implícita, que não trazem o verbo performativo propriamente dito, demonstrando assimetrias no ato de fala; outros, de forma explícita, deixa mais evidente a força do enunciado e sua precisão, evitando equívocos (AUSTIN, 1990, p. 60-72).

As *convenções* englobam a efetividade dos procedimentos e indicam as regras, normas e procedimentos habituais, que podem ser formais, como um congresso, ou informais, como uma conversa de bar. Suas regras são explícitas, como em circunstâncias formais, ou implícitas, como ocorre frequentemente em informais, na qual as regras emergem na possibilidade de quebra. Assim, os participantes do procedimento precisam seguir determinadas convenções para que o proferimento se efetive, de outro modo, temos a falha do ato (MARCONDES, 2017, p. 71).

Prossigamos com a história de Camila, Luiza e Joana para explicitar o exposto. Supondo que Camila proteste contra o pedido de casamento, ela o pode fazer verbalizando explicitamente “eu protesto contra esse pedido”, ou de forma implícita “não concordo com esse pedido”. O ato de não concordar inclui o verbo performativo “protestar”, que se apresenta de forma explícita no primeiro enunciado, sendo posto em uma intenção de negação no contexto.

Para Marcondes (2017, p. 71), “um dos principais objetivos da análise dos atos de fala é justamente tornar explícita a força do ato realizado”, pois mantém a comunicação entre os participantes relativamente estável, mesmo que o resultado da recepção do proferimento seja incerto. Explicitar a força performativa do ato ocupa a centralidade na análise dos atos de fala, tornando possível observar as forças ilocucionárias presentes no enunciado.

Austin (1990, p. 123) classifica inicialmente a força ilocucionária em cinco possibilidades funcionais do verbo, são elas: vereditivas, se referem ao ato de dar um veredito; exercitivas, “consistem no exercício de poderes, direitos ou influências”; comissivas, “caracterizam-se por prometer ou de alguma forma assumir algo”; comportamentais, “têm a ver com atitudes e comportamento social”; e, expositivas, que explicam como os proferimentos se conectam em uma conversação.

Na estruturação do sistema de análise, Austin (1990, p. 123-124) deixa aberta a possibilidade de outras classificações em que as funções verbais de um proferimento apareçam, o que oportuniza o desenvolvimento da sistematização ou sua quebra. Isto nos faz perceber que o ato performativo de fala não busca cristalizar ou tornar a linguagem algo abstrato e formalizado, sendo aqui uma categoria dissolutiva na investigação do ato de fala racista.

1.2.3. Ato de Fala Total

Há uma dimensão da linguagem em que não utilizamos as palavras para ocorrer comunicação, uma fala não verbal. Esse tipo de fala se forma a partir do contexto, dos gestos, do tom de voz e dos símbolos. Austin (1990, p. 26) questiona a possibilidade de “[...] realizar-se um ato do tipo a que acima nos referimos sem proferir uma única palavra, seja escrita, seja oral, mediante outros meios”. Podemos inferir como exemplos, a ameaça de um policial ao balançar um cassetete e o ato de votar apenas levantando a mão, até mesmo casos em que a farda policial ou viatura, por si só, simbolizam uma ameaça a depender dos participantes do procedimento (MARCONDES, 2017, p. 82).

No contexto da história de Camila, Joana e Luiza, o gesto de Camila pode ser entendido como uma fala não verbal, já que ela não proferiu “eu ameaço vocês”. O ato de fala não verbal, em uma investigação pragmática do performativo, amplia as possibilidades linguísticas ademais do semanticismo abstrato. Esse tipo de fala, segundo Marcondes (2017, p. 82), também é dotado de força ilocucionária e funciona sem o proferimento de palavras, justamente por indicar um ato.

Também há situações em que o ato perlocucionário se faz presente, como visto, o gesto de Camila pode causar efeitos em Joana e Luiza, mas a reação ao ato não possui controle ou previsibilidade. Uma vez que existem atos de fala verbais e não verbais, se faz necessário analisar a linguagem em sua totalidade, dentro de seus equívocos, contextos de uso e efeitos causados intencionalmente ou não. Essa análise chama-se *ato de fala total* (MARCONDES, 2017, p. 81-83; MARCANTONIO, 2007, p. 126).

As *intenções* nos atos de fala não ocupam o lugar de estados mentais, porém o propósito dos participantes no procedimento, seus objetivos e se eles são efetivados ou não. Depende, desta forma, que falante e ouvinte tenham um objetivo recíproco de entendimento, até mesmo em situações de conflito. Todavia, temos a ausência de comunicação – o silêncio – quando o discurso é negado (MARCONDES, 2017, p. 91-92).

Na análise pragmática do ato de fala total, o contexto se torna um aspecto fundamental para observarmos outros vetores, como os efeitos e as consequências, em decorrência, não é necessário decompor a linguagem em busca de sua essência. Não só o falante deve ser considerado, mas todos os participantes do procedimento, tornando relevante a investigação de como estes são afetados na interação linguística em sua totalidade.

A sistematização dos atos de fala reafirma o lugar da linguagem na filosofia, em continuidade ao proposto no 2º Wittgenstein. Ainda carece, entretanto, de maior aproximação da investigação pragmática, haja vista o afastamento teórico das bases sugeridas por Austin em alguns de seus contemporâneos que, ao se aproximarem mais de questões semânticas e lógicas, observam aspectos puramente linguísticos. O alcance da análise pragmática dependerá do foco realizado sobre o uso da linguagem, não impedindo a análise de outros aspectos (MARCONDES, 2017, p. 84, 89).

Por foco, referimo-nos à *pluriversalidade* linguística dada as variações culturais e condições sociais, que tornam a análise mais difícil se observada no âmbito universal. A palavra *universalidade*, ao que veremos, é mais do que uma categoria semântica, coaduna um ideal cientificista que generaliza os contextos baseado em sua formalidade e ideal de funcionalidade perfectível, definindo, inclusive, quem pode falar (KILOMBA, 2019b, p. 52).

Se uma análise linguística exclui características da realidade e dos fenômenos que podem ocorrer em determinados contextos, esse processo não será capaz de analisar pragmaticamente a linguagem (SANTOS, 2009a, p. 2202-2208). Consideramos relevante, por isso, incitar uma dissolução da história apresentada pela tradição filosófica da linguagem, denegrindo¹⁷ suas estruturas e reposicionando os universos fora do perfectível.

O fio d'água que seguimos neste capítulo afluí, em nossa análise, ao lago mitológico de Narciso. Seremos conduzidos pela perspectiva teórica de Grada Kilomba (2019a, p. 13-14), em sua proposta alegórica no debate sobre a pretensão tradicional da filosofia pela fundamentação última, expondo através do mito de Narciso e Eco, sua brancura e o desejo de constituir-se como referencial universal de humano.

¹⁷ Diferente dos usos racialmente pejorativos da palavra, denegrir, aqui, possui o sentido semântico de *tornar negro*, enegrecer. A possibilidade de ressignificação da palavra em uso será explorada no capítulo 3.

1.3. Dissolução de Narciso e Eco: da universalidade à pluriversalidade

Dissolver corresponde ao ato de desfazer algo em meio líquido, desagregá-lo, dissipá-lo. É expungir aquilo que entra em contato, colocando outro elemento em seu lugar, de maneira que se dê uma dissolução.

Nos apoiando nisto, gostaríamos de contar a história de Narciso, um jovem da Téspia, cidade da Antiga Grécia, localizada ao sul de Tebas. Conhecido pela beleza quimérica¹⁸, “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 [...]” (KILOMBA, 2019a, p. 02-03). Muitos o desejavam, colocando seu amor como objetivo a ser conquistado, mas “havia tão áspera soberba em tão aprazível beleza [...]” que Narciso não amava ninguém, a não ser a si mesmo (OVÍDIO, 2017, p. 187).

Nenhuma pessoa lhe parecia digna de amar, no entanto, apreciava os elogios que recebia dos amantes frustrados. Entreteinha cada pretendente, para depois rejeitar cruelmente a todos que tentavam desposá-lo, “[...] ao ponto de sugerir o suicídio a um deles [...]”, que, antes de finalizar o ato, clamou a deusa Nêmesis¹⁹ por justiça (PENA, 2017, p. 18). Em virtude do saldo impiedoso de Narciso, a deusa do julgamento escutou a prece e deferiu uma maldição sobre ele: “*só deverá amar alguém, que nunca o poderá amar de volta, a sua própria imagem*”²⁰ (KILOMBA, 2019a, p. 03).

Certa vez caçando na floresta, como de costume, Narciso foi avistado por Eco, a ninfa da voz. Esta, antes de seu encontro fatídico com a deusa Hera²¹, possuía o dom da fala, agora, após também ser amaldiçoada por uma deusa, não sabia mais permanecer em silêncio quando falavam, nem ser a primeira a falar. Tal maldição recaiu sobre ela depois de envolver a deusa do matrimônio em uma longa conversa, a fim de garantir a fuga de outras ninfas que estavam a deitar-se com Zeus²². Ao perceber a enganação, Hera esconjurou a própria língua de Eco, limitando o seu poder a um curto uso vocal, o de apenas repetir as últimas palavras de quem falasse e quando falasse (KILOMBA, 2019a, p. 04-05; PENNA, 2017, p. 52-53).

Ao vislumbrar Narciso, a ninfa que não possuía mais voz própria, inflamou-se de amor pelo jovem caçador, o seguindo floresta adentro na esperança de conseguir expressar o que

¹⁸ Ao tempo em que simboliza uma utopia e um imagético poetizado, também compõe o mito de um monstro que tem a capacidade de matar.

¹⁹ Também conhecida como Ramnúsia. Nome apresentado originalmente na obra *Metamorfose* de Ovídio.

²⁰ 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.

²¹ Também conhecida como Juno. Nome apresentado originalmente na obra *Metamorfose* de Ovídio.

²² Também conhecido como Júpiter. Nome apresentado originalmente na obra *Metamorfose* de Ovídio.

tanto sentia. Quanto mais o seguia, mais Eco queimava em brasas, na expectativa de Narciso falar, para que, em ressonância, pudesse ser notada. Em sua prisão particular, a ninfa observava-o dia após dia (KILOMBA, 2019a, p. 06; OVÍDIO, 2017, p. 189).

Em dado momento, o jovem foi atraído por Nêmesis até parte da floresta nunca afetada por um ser vivente, onde estava um lago que possuía cor azul prateada. Revestido de cansaço após uma longa caminhada, Narciso parou para descansar e matar a sede. A visão mais bela foi evocada na superfície do lago, arrebatando-o quando se deparou com a perfeição de sua, 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, 2019a, p. 07-08; PENA, 2017, p. 53).

O jovem pensou 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. De sobressalto, Narciso questionou: *por que foges de mim?* O que, sem demora, foi ressonado por Eco de seu esconderijo: *foges de mim?* (KILOMBA, 2019a, p. 09; PENA, 2017, p. 54).

Inebriado por amar “[...] uma ilusão sem corpo”, Narciso seguiu dialogando com a sua imagem: *quem és tu?* A ninfa, ainda escondida, gritou em resposta: *tu!* (KILOMBA, 2019a, p. 09). O jovem, “sem o saber, a si se deseja; é aquele que ama, e é ele o amado. Ao cortejar, a si se corteja. Arde no fogo que acende” e, quem um dia mergulhava em elogios, elogiou: “*eu nunca presenciei alguém tão belo quanto você, meu amor!*” (OVÍDIO, 2017, p. 191).

Conduzida através da maldição incumbida, Eco, que não podia fazer nada além de repetir as últimas palavras de quem falasse, reproduziu com todo o coração: “*meu amor!*”. Excitado com o proferimento de sua imagem, Narciso exclamou: “*vem até aqui, meu amado!*”; pedido que Eco correspondeu saindo de seu 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 da ninfa sem voz própria: *tira tuas mãos de cima de mim, antes morrer do que ser teu!* Compelida a repetir, Eco respondeu: *ser teu!* Todavia, embargada por vergonha e humilhação, a ninfa 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, 2019a, p. 10; PENA, 2017, p. 53-54; CARVALHO, 2010, p. 101).

A ninfa escondeu-se por uma longa dilação, onde a dor no seu peito crescia junto à repulsa do amor que desejava oferecer, definhando ao passar das estações até a sua morte. Além

dos ossos que tomaram um aspecto pedregoso, dela restou a voz que ressoava pelos bosques, montanhas e grutas a espera de alguém para ressoá-la (KILOMBA, 2019a, p. 10; PENA, 2017, p. 53-54).

Enquanto isso, Narciso, enlaçado em desejo, volvia a atenção para seu amor. Tentava beijar-lhe a boca e tocar o corpo, porém, fugazmente, a imagem sumia e voltava com o gesto: *por que te afastas de mim, meu belo?* – questionou. O lago apenas espelhava Narciso e nada mais lhe respondia verbalmente, confuso, indagou ao reflexo o porquê de tamanha rejeição. A falta de respostas frustrou Narciso, o fazendo evitar tocar a água e apenas contemplá-la (KILOMBA, 2019a, p. 10-12; CARVALHO, 2010, p. 102).

O jovem prolongou-se em admiração, tomado pela dor de não possuir o que desejava e pelo medo de partir e não mais ver a criatura perfeita. Alimentando-se apenas dos próprios afetos e se entregando às chagas, suas 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, que se inclina para a água em autocontemplação, a qual de tempos em tempos o espírito de Eco vai visitar (KILOMBA, 2019a, p. 12-13).

Ovídio (2017, p. 187) relata que Narciso foi, a princípio, acometido pela profecia de Tirésias, famoso oráculo nas cidades da Aônia. Antes do nascimento do jovem, ao ser perguntado acerca da longevidade de Narciso, o oráculo proferiu: *“se ele não se conhecer”*. Ao passar do tempo se olhando no lago, o jovem tomou conhecimento de si, sendo essa a causa de sua morte.

No final de sua história sobre Narciso, Ovídio (2017, p. 197) diz que, após a morte fechar os olhos do jovem, ele permaneceu mirando sua imagem no Rio Estige, amando-se excessivamente através dos tempos. Completa o cenário fúnebre o choro das Náiades, “[...] suas irmãs, que, cortando o cabelo, o ofertaram ao irmão”, as lágrimas das ninfas da floresta e, por fim, a repercussão de Eco.

O mito de Narciso e Eco não é novo, por isso o retomamos para assentar a análise que faremos sobre o ato de fala racista, em nossos termos, provocar uma dissolução a partir da metáfora de alguém que, explicitamente, “[...] vê a si e o seu próprio corpo, como os objetos de amor” e não espelha outros sujeitos para além de si (KILOMBA, 2019a, p. 13).

Essa logicidade reflete o universo à sua semelhança, rejeita e ridiculariza cruelmente os que fogem desta perfeição, em razão da demasiada autoadmiração. Consequentemente, tudo ao

seu redor é propenso à invisibilidade e dominância, uma hierarquia de poder – *nkali*²³ – que é, sobretudo, racial (KILOMBA, 2019b, p. 52).

A hierarquização consiste no poderio de quem possui privilégio social e epistêmico valorizado, as levando a difundir saberes sobre si e para si (RIBEIRO, 2020, p. 24). Em efeito, outros corpos não se veem nesse lago de prestígio e dominância, como um erro de refração do que é a realidade, justamente por não ocuparem lugar passível à divagação e admiração. O outro ocupa o lugar da feiura diante dos olhos de Narciso que, em sua brancura, se reflete como o universal (RIBEIRO, 2020, p. 31; KILOMBA, 2019a, p. 14).

A imagem da branquitude espelhada no lago poderia valer-se da descrição de Ovídio (2017, p. 191) sobre Narciso: “[...] o colo de marfim, a graça da boca e o rubor misturado a nívea brancura”. É tamanho prestígio que até a flor, germinada onde havia corpo, enraizou profundamente a pretensa perfeição. A branquitude e a brancura, aqui mobilizadas a partir do mito, 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 a perfeição (CONCEIÇÃO, 2017, p. 174-175).

A brancura é desejada, já a branquitude é exercida²⁴. Segundo Bento (2005, p. 4), o papel da branquitude é o “[...] território do silêncio, da negação, da interdição, da neutralidade, do medo e do privilégio”. É, pois, um ideal de poder e raça que dissimula uma invisibilidade visível em todas as esferas. Invisível na escassez epistêmica enquanto também sujeito racial; visível, porque a onipresença da brancura atua como um ente que paira sobre todos nós, vide o imagético midiático ou a composição dos espaços de poder.

O idealismo universal inquieta-se em formalizar a linguagem para instituir uma abstração válida em todo tempo, lugar e língua. Algo que, de certo modo, justifica o afastamento pragmático no desenvolvimento dos atos de fala e a aproximação dos estudos puramente semânticos e lógicos na análise linguística²⁵. Essa abstração se distancia da linguagem em uso ao almejar um cientificismo que desloca o outro a repetir e confirmar, tal como Eco, o que é dito por Narciso dentro de um consenso branco (SANTOS, 2009a, p. 2202-2203; KILOMBA, 2019b, p. 19).

²³ Segundo Adichie (2019, p. 22-23), *nkali* é uma palavra em igbo que quer dizer “ser maior que o outro” e representa estruturas de poder.

²⁴ Para não compactuarmos com a perspectiva universal é importante frisar que existe a possibilidade de racializar-se branco sem, necessariamente, ocupar o lugar de branquitude ou almejar a brancura. Tal possibilidade será explorada no capítulo 3.

²⁵ Essa aproximação, segundo Santos (2009a, p. 2203), é sugerida por Searle em *Speech Acts*.

Do sujeito *não-branco*, especificamente aqui do *negro*, é exigido um embranquecimento para sua “integração” aos moldes do universo narcísico, desvinculando o que lhe difere enquanto língua, cultura e identidade. A branquitude, não refletindo a própria racialidade, encarcera sistematicamente o significado da palavra *negro* à palavra *raça*, constituindo o *princípio de raça* para “[...]fins de estigmatização, de exclusão e de segregação, por meio das quais se busca isolar, eliminar e até mesmo destruir fisicamente determinado grupo humano” (MBEMBE, 2018, p. 106; TAGUIEFF, 1988 *apud* MUNANGA, 2006, p. 49).

A construção racial afeta diretamente a esfera linguística, acompanhando-a em sua usabilidade. Quando formalizamos a linguagem perdemos os equívocos e imperfeições que ocorrem em seu uso, convertemos em objeto imutável e atemporal o que é dinâmico e vivo. Exclui-se realidades na busca reducionista da essência, da partícula atômica que possa dar sentido ao todo²⁶ (SANTOS, 2009a, p. 2207-2208). Ao citar Derrida, Santos (2007, p. 32) indica que essa decomposição pela perfectibilidade, proposta pela tradição filosófica, se concebe “ora como inútil ora como impossível”, tal como alcançar o reflexo no lago.

Tão logo, a pretensão universalista se utiliza de uma *máscara*²⁷ que simboliza o científico, o verdadeiro e o passível à crédito. Uma máscara séria, contudo, ficcional, assim como a idealização narcísica pela sua imagem. Nesse âmbito, se elimina os componentes indesejáveis do real, para tornar possível a abstração que atue perfeitamente. Em outras palavras, o que não espelha a brancura é invisibilizado e incapacitado de falar a sua própria história (KILOMBA, 2019b, p. 51-53; SANTOS, 2007, p. 94-95).

Narciso possui a habilidade de “não apenas contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva”, espoliando o outro à uma incompletude linguística (ADICHIE, 2019, p. 23). Ao ocupar o lugar da pessoa adequada, dado o poder hegemônico que possui, Narciso performatiza com sucesso e com devida força ilocucionária exercitiva, podendo, de fato, fazer o que é dito.

Observamos no mito que, ao sugerir o suicídio de um rapaz e este efetivá-lo, Narciso possui o poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Nota-se a decisão diretiva neste episódio, mas também podemos destacar a indiretividade condenatória de Narciso para com Eco, que definiu até a morte na consequência de nunca conseguir expressar seu amor, sendo invisibilizada nos lugares definidos por Narciso.

²⁶ Leia-se “o todo” a partir de uma concepção essencialista, que não se constitui como ato de fala total.

²⁷ Segundo Kilomba (2019b, p. 33), a *máscara* constitui-se como um instrumento colonial de silenciamento que define quem pode ou não falar.

De acordo com o que lhe é incumbido, o jovem Narciso ordena, sentencia e nomeia o outro, olhando e reproduzindo a si próprio como referência, como ideal de amor. Exercitivamente, sua branquitude é capaz de “[...] decidir que algo tem de ser de determinada maneira, em oposição a julgar que tal coisa é assim”, constituindo-o como “[...] uma sentença, em oposição a um veredito” (AUSTIN, 1990, p. 126). Uma competência conferida à juízes, mas que Narciso desenvolve soberanamente bem, desafiando inclusive os limites da justiça de Nêmesis.

A deusa do julgamento ou, como viria a dizer Ovídio (2017, p. 191), “a deusa da indignação contra os que usam mal dos bens presentes”, expõe através de seu ato o caráter de sujeição da linguagem, isto é, a “[...] influência exercida por uma pessoa sobre a outra” (AUSTIN, 1990, p. 98). Tal influência partilha de um jogo de poder hierárquico em que, no mito, os deuses ocupam a soberania discursiva em relação a Narciso e, se observarmos atentamente, também em relação a Eco.

Podemos inferir que Nêmesis ao proferir “*ele só deverá amar alguém...*”, condena e sentencia Narciso efetivamente quando o amaldiçoa após anuir as denúncias. No lugar de lei que ocupa, a deusa utiliza de força ilocucionária exercitiva para encerrar o saldo de atos infelizes realizados por Narciso, visto que consiste em uma decisão contra uma ação, advogando a favor das pessoas prejudicadas por Narciso.

O fascínio narcísico é dissolvido ao perceber que o conhecimento universal afluí por perspectivas particulares, é dizer, perspectivas pluriversais que se distanciam da pretensão perfectível da brancura. Neste curso, o filósofo Mogobe Ramose (2011, p. 8) discute a concepção da pluriversalidade, pois “onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana”. Concordamos com o autor em relação à mesmidade do universal, na evitação da pluralidade performatiza-se uma hegemonia que sequer faz “justiça à igualdade ontológica entre masculino e feminino” (RAMOSE, 2011, p. 9). Como poderia, então, tratar de uma igualdade performativa e ontológica racial?

A pluriversalidade, através da quebra com a fixação universal, atenta para as intersecções da experiência humana na construção das filosofias. Considerar e reconhecer não se constituem como cortesias, mas, como afirma Ramose (2011, p. 12), são obrigações moral e científica de rompimento com a mesmidade apolítica e neutra. Se há uma universalidade, ela é pluriversal, ou seja, dentro de sua multiplicidade, “[...] o caráter fundamental do Ser” (RAMOSE, 2011, p. 20).

Rejeitar as particularidades implica em um academicismo que demarca lugares de poder, como afirmaria Derrida ao ser citado por Santos (2007, p. 95): “[...] não há idealização

mantida pura, a salvo de toda contaminação”. Nesse sentido, o mito narcísico representa a cientificidade universalista que generaliza a análise linguística à sua própria imagem refletida, porém se dissolve na água que, coincidentemente, é um solvente universal.

Eco, à sua vez, reproduz sem criticidade uma história já contada e pautada em um ideal neutro e dominante, atualizando a linguagem universal e aplaudindo os discursos de Narciso para demonstrar seu amor (KILOMBA, 2019b, p. 53). Incapaz de agir de forma autônoma, mas ilocucionariamente comissiva, Eco compactua com Narciso mesmo que isso implique sustentar um veredito à beira do Rio Estige.

Ao retratarmos a interação entre os participantes do procedimento, contemplaremos a pluriversalidade discursiva da linguagem em uso, com seus equívocos e imperfeições, decompondo a maldição autorreflexiva de Narciso e a repercussão ecoica. A sistematização apresentada aqui sobre a teoria dos atos de fala não objetiva instrumentalizar a linguagem, tal como na tradição filosófica, ao contrário, queremos analisá-la observando as constituições dos discursos racistas e como, *ao* e *por* falar, pode-se agir racialmente.

Desencadaremos, assim, mais uma dissolução, a do próprio ato de fala total austiniano, haja vista sua atenção excessiva ao acontecimento da fala. Para isso, recorreremos à crítica butleriana acerca do performativo e, somado à Grada Kilomba, investigaremos a linguagem por uma perspectiva denegrada que amplie a leitura de questões raciais e revolva as raízes de Narciso.

2. REFLEXOS PERFORMATIVOS DO ATO DE FALA RACISTA

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

Judith Butler, *Discurso de Ódio*, 2020

“É uma história que se passa na escuridão e será necessário que o sol que transumo ilumine os cantos mais recônditos”

Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2020

O lago espelha a imagem de Narciso e a sua fala hegemônica ressoa nos ouvidos, provoca cortes por debaixo das unhas e atravessa o corpo de seu alvo. Por entre os *reflexos performativos* do ato de fala racista, observaremos neste capítulo o que se traduz em um ato que fere e as problemáticas das estruturas universais sobre o performativo.

De um lado a água, o solvente universal, em outro o universo, a absoluta significação. Ao ser pluriversalizado, o que era rígido se dissolve, transbordando e criando afluentes dada a sua infixidez. Quando parada, a água sedimenta a terra e lamifica suas bases, contudo, quando se movimenta há vida. Assim como a água, a linguagem se movimenta.

Somaremos a *temporalidade* nesse movimento, a fim de expungir a circunstancialidade puramente intencional do ato de fala total austiniano. Ao destacarmos atos que ferem, indicamos atos que necessitam de questionamentos a partir das consequências do que é dito. À vista disso, nesta discussão dos reflexos performativos do racismo, atentaremos para os mecanismos utilizados para efetivar o proferimento.

Para Butler (2020, p. 37), os atos que ferem ultrapassam o falante e a sua intenção, deslocando o outro da ação para fora do seu contexto. Em confluência, Grada Kilomba (2019b, p. 38) apresenta a ideia de *outridade* para categorizar não apenas esse deslocamento, mas para também distinguir o processo de não reconhecimento do sujeito negro. Isto demonstra a performatividade subordinadora no proferimento, não de maneira metafórica e sim material.

A materialidade, aqui, se refere à corporalidade dos sujeitos, demarca o ponto de convergência entre os atos que ferem e os corpos adequados a serem feridos, uma vez que a ferida é constatada na cor da pele e nas vozes emudecidas. Por meio do mito de Narciso e Eco evidenciaremos que a performatividade histórica da violência causa traumas complexos no alvo de seu discurso, impedindo-o de falar e, conseqüentemente, de respirar

2.1. Reflexo Performativo do Ato de Fala Total

O ato de fala total surgiu para oportunizar a observação da linguagem dentro da possibilidade de falha, se opondo à lógica ao considerar de “modo global a situação em que se fez o proferimento”. Não à toa, essa observação encerra a 4ª Conferência a respeito das infelicidades e maus usos do performativo, seção em que se investigou tal possibilidade do ato de fala (AUSTIN, 1990, p. 56).

Na tentativa de analisar não apenas o ato em si, mas também os resultados obtidos e provocados, o ato de fala total é discutido por Austin (1990, p. 121) como “o único fenômeno que, em última instância, estamos procurando elucidar”. As regras desenvolvidas pelo autor, como assinalamos no capítulo anterior, não constituem uma fundamentação última que pretende esgotar as possibilidades linguísticas. Em oposição, retrata possibilidades sistemáticas que podem se apresentar no momento do uso.

A elucidação do ato ocorreu ao perceber que as ilocuções estão ligadas a efeitos nos procedimentos efetivos, é dizer, nos procedimentos em que a realização do objetivo se concretizou, tornando compreensível a força do que é dito. Austin (1990, p. 100) utiliza o ato de prevenir um auditório como exemplo: “não se pode dizer que preveni um auditório a menos que este escute o que eu diga e tome o que digo num determinado sentido”. Se torna necessário, então, que um determinado efeito seja causado para que o ato de prevenir se efetive (AUSTIN, 1990, p. 100).

Os efeitos causados por uma ilocução não podem ser confundidos com os efeitos e consequências perlocucionários, posto que o segundo está ligado à produção de consequências como sequela, não obrigatoriamente como objetivo. Retomando o exemplo, o ato de prevenir o auditório pode ter uma sequela perlocucionária que acaba alarmando o auditório, com isso, não tivemos uma fórmula ilocucionária e um objetivo de alarmar (AUSTIN, 1990, p. 100-101).

Devemos dar importância às condições do discurso, ao contexto, aos participantes e às consequências e efeitos, examinando o ato de fala total através do resultado por ele produzido, o que consiste na análise do ato de fala em seu sentido implícito. Ao apoiar-se em Zeno Vendler e Fred Miller Jr.²⁸, o autor Danilo Marcondes (2017, p. 84-85) distingue os *efeitos*, *resultados* e *consequências* do performativo, em defluência do fato de serem aspectos importantes para a investigação dos atos de fala em sua implicitude:

Efeito: [...] está associado ao entendimento de uma relação causal e a um processo físico. Efeitos são produzidos por causas. [...] Tomando como exemplo um ato de fala, se ordeno que a porta seja aberta e minha ordem é feita em condições adequadas e é

²⁸ Marcondes (2017, p. 84) apoia-se nos textos *Effects, Results and Consequences* de Zeno Vendler e *Actions and Results* de Fred Miller Jr.

bem-sucedida, a porta será aberta. Portanto, a porta estar aberta é um efeito de minha ordem.

Resultado: geralmente entra na descrição do ato. Minha nomeação para a direção do departamento foi resultado da eleição por meus colegas.

Consequência: tem um alcance mais amplo, leva em conta os desdobramentos do ato. Por exemplo: ao ser eleito diretor de departamento, tive, em consequência, que desistir de minha licença sabática.

Quando nos referimos aos efeitos, resultados e consequências, não estabelecemos uma pretensão de controle do cenário linguístico, mas afirmamos que o ato não está restrito ao falante e a citação de sua fala. Destarte, ao abordarmos o ato de fala total, discorreremos sobre atos que podem, como afirma Marcondes (2017, p. 89), “[...] se projetar no futuro, se considerarmos seus efeitos [resultados] e consequências”, como também valer-se de “fatores do passado” por ação das convenções estabelecidas.

Se reduzíssemos o ato de fala ao acontecimento, estaríamos limitando o uso linguístico a uma relação de causalidade instantânea e redutiva, equivaleria afirmar que no proferimento racista precisaríamos obter efeitos, resultados e consequências em sincronia com o ato efetuado. A circunstância é apresentada na formulação das regras para a efetivação do performativo austiniano, como explicamos no capítulo 1, uma causalidade fala-ação, logo, um juiz dá um veredito e o condenado sofre a consequência do ato.

Em contrapartida, a circunstancialidade não daria conta de explicar como o veredito do juiz pode ser mais inflexível ou pode assumir outros reflexos no procedimento linguístico com pessoas não-brancas, devido a construção histórica da significação do performativo, o que veremos mais adiante.

Quanto a terminologia dos efeitos, resultados e consequências, Marcondes (2017, p. 86) discorre acerca da imprecisão das categorias, afirmando que elas podem ser refinadas ao decorrer da análise, “sua consideração depende do jogo de linguagem e das características do ato”. A relevância dessas características na análise do uso linguístico são fundamentais para observar o contexto e os atos indiretos, indicam também “[...] que atos de fala geram mudanças contextuais por efeito, por resultado e por consequência de suas realizações”.

Ao citar Austin, Butler (2020, p. 37) diz que o insulto possui relação com as consequências de um ato de fala, se posicionando como uma perlocução já que não possui uma fórmula performativa para explicitar sua força. Em consonância, a autora Karla Santos (2009b, p. 549) acredita que em relação ao discurso racista – uma fala injuriosa, discriminatória e insultosa – é necessário buscar meios de deixar explícito o performativo.

Austin (1990, p. 72) apresenta uma breve idealização sobre a explicitação do performativo: “o performativo explícito exclui os equívocos e mantém a realização

relativamente estável”. Entretanto, o significado do dito permanece vago e o resultado da recepção do enunciado é incerta. No exemplo do auditório podemos inferir que houve o ato de prevenir, mas por causa da falta de controle do que se é entendido pelos ouvintes o dito pode *dar a entender*²⁹ outras possibilidades perlocucionárias, assim sendo, algo que ocorre implicitamente no discurso.

Isso nos faz questionar: o que necessariamente seria estável no jogo linguístico, quando o dito ultrapassa os objetivos e intenções dos falantes e partilha de uma significação entregue ao outro? Qual seria a importância de tornar-se um performativo implícito em explícito?

De certo modo, o uso linguístico e seus elementos se dão, em sua maioria, implicitamente, sobretudo em ambientações informais e ordinárias, como sugere Austin (1990, p. 23) na definição dos performativos enquanto “expressões que se disfarçam”. Não é comum vermos pessoas falando: “eu declaro”, “eu constato”, “eu afirmo”, “eu lhe repreendo”, entre outras possibilidades explícitas da força ilocucionária. Caso víssemos, constaria neste jogo as intenções e objetivos do que é dito, bem como os efeitos, resultados e consequências ao ser ouvido.

Para Marcondes (2005, p. 26), ao comentar Searle, “[...] isso ocorre simplesmente porque não é necessário que sejam explícitos” e que uma conversação cotidiana funciona em decorrência dos elementos contextuais e da partilha entre falante e ouvinte. Searle, como observa Marcondes (2005, p. 27), exemplifica casos que podem ser explicitados se houver a necessidade de um dos participantes, o que será sucedido sem dificuldades. Porém, Searle não considera casos em que a explicitação pode ser dificultada e que, possivelmente, não teriam sucesso e fracassariam, como ocorre em insinuações, barganhas, ameaças ou insultos (MARCONDES, 2007, p. 89-90).

Essa questão pode ser enquadrada em casos de racismo, como neste exemplo cotidiano: um segurança segue um jovem negro dentro de um estabelecimento sem afirmar explicitamente o que deseja, incomodado o jovem pergunta o motivo da ação. Na hipótese de explicitar o performativo, o ato pretendido pelo segurança possivelmente fracassaria ou teria seu sucesso dificultado. Esta é uma ilustração generalista, pois não possuímos o controle das consequências do ato.

²⁹ Grice elabora o conceito de *implicação* para se referir a *dar a entender* algo no procedimento linguístico, como uma implicação implícita que pode ocorrer *convencionalmente* ou *conversacionalmente*. In: GRICE, H.P. Lógica e Conversação. in: DASCAL, Marcelo, *Fundamentos Metodológicos da Linguística – Vol. IV: Pragmática*. Campinas: Unicamp, 1982, p. 81-103.

No caso acima, não houve uma exclusão de equívocos ou uma relativa estabilidade no procedimento, mas a exposição da fragilidade de um ato racista implícito e não verbal, levando-o a um possível fracasso. À vista disso, no processo da dissolução, ao invés de propormos a explicitação austiniana do performativo na exclusão dos equívocos no discurso, algo que seria uma abstração idealista da linguagem que funciona para alguns casos, propomos a explicitação butleriana do performativo como uma exposição da vulnerabilidade e fragilidade, tanto do dito quanto dos ouvintes.

No ato de fala racista não poderíamos recorrer a uma cooperação dialógica entre os participantes, tampouco a uma que busque um entendimento mútuo³⁰, porque isto não impossibilitaria o proferimento de ferir. Assim, não pretendemos assegurar uma estabilidade no ato de fala racista, ao contrário, buscamos examinar esse tipo de proferimento por meio de uma perspectiva perlocucionária.

Em sua definição, o insulto é um verbo que “só aparece na descrição ou avaliação do que foi dito, ou seja, ele descreve um efeito”, incorporando também as consequências que uma fala produz (SANTOS, 2009b, p. 550). As perlocuções, como vimos, não dependem de convenções para que aconteçam e funcionem, mas não significa dizer que a convencionalidade se ausenta no procedimento. Aqui, perceberemos que o racismo se convencionou análogo a um ritual estrutural de morte.

As consequências de um ato excedem a via individual, se tensionado o momento da fala à convencionalidade, revelam a historicidade do enunciado que antecede o sujeito falante e não é encerrado por ele (BUTLER, 2020, p. 64). Austin se detém excessivamente ao momento da fala na tentativa de assegurar uma totalidade citacional-intencional do ato performativo, já para Butler (2020, p. 32-33) “um ‘ato’ não é um acontecimento momentâneo, mas uma rede de horizontes temporais”.

Reavendo o exemplo do segurança e o jovem negro, podemos notar a sujeição do jovem no chamamento não verbal do segurança. Uma sujeição convencionada que determina o tipo de tratamento direcionado para alguns sujeitos, seja na criação de políticas internas, como o código

³⁰ O *princípio de cooperação* tem a finalidade de trazer o mínimo de estabilidade para a comunicação, dividindo-se em alguns fatores: objetivo em comum entre os participantes, contribuição mutuamente dependente e uma finalização consensual da comunicação. Seria necessário seguir as regras para que não houvesse mal-entendidos, mas como isso seria garantido se não possuímos controle das perlocuções? In: GRICE, H.P. *Lógica e Conversação*. in: DASCAL, Marcelo, *Fundamentos Metodológicos da Linguística – Vol. IV: Pragmática*. Campinas: Unicamp, 1982, p. 81-103.

“Zara zerou” da Loja Zara³¹, seja na implicitude dessas políticas convencionais, vista na conduta do segurança.

A temporalidade da historicidade convencionada do enunciado é uma dimensão ignorada por Austin na elaboração do ato de fala total, como afirma Butler (2020, p. 15). Se apontamos convenções presentes nos atos de fala, demarcamos rituais ou pactos que podem ser estabelecidos, isto pressupõe que a situação da fala nunca é um momento único e totalmente presentificado no tempo. Em resumo, a dificuldade na asserção do ato de fala total austiniano encontra-se na aparente impossibilidade de narrar fatos passados e futuros, algo que ultrapassa a esfera do enunciado (BUTLER, 2020, p. 15).

Tal dificuldade se apresenta na tentativa de conferir à intencionalidade o status de “centro organizador”, em decorrência de uma totalidade citacional (DERRIDA, 1991, p. 365). O fetiche da abstração da linguagem recai de certa maneira em Austin que, na pretensão de restringir e remover os equívocos ao explicitá-la, ignora o trajeto estrutural de uma temporalidade que observa a linguagem em uso.

A convencionalidade austiniana não se assemelha à convenção volitiva presente na tradição filosófica, porém ambas cometem erros ao limitar a linguagem. Neste trabalho, ao afluir a linguagem para um caráter histórico, não buscaremos uma redução infinita do significado até a sua essência, mas partiremos de uma análise contextual – a *distopia brasilis* ilustrada no capítulo 3.

O ato de fala se efetiva por razão dessa temporalidade, do caráter histórico e citacional que possibilita o acontecimento do enunciado. A historicidade do dito, como mencionamos, excede o sujeito falante, isso traz para o *nome*³² 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).

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. Um performativo tem que ser repetido para que funcione e tenha sua força, mesmo que não esteja

³¹ Nos referimos ao caso envolvendo a delegada Ana Paula Barroso, mulher negra, que foi expulsa da loja Zara sem nenhum motivo aparente. No entanto, ao ser interpelada pelo segurança da loja para se retirar, questionou se o motivo era estar comendo no estabelecimento, sendo respondida com os seguintes termos: “determinação da segurança do shopping”. Após investigações, descobriu-se que a loja utilizava o código “Zara zerou” para “alertar” quando entravam pessoas “suspeitas”, isso fazia com que o funcionamento da loja mudasse, tratando clientes “normais” como clientes “nocivos”. Disponível em: [Zara criou código para 'alertar' entrada de negros em loja, diz polícia; empresa nega racismo - 20/10/2021 - Mercado - Folha \(uol.com.br\)](https://www.uol.com.br/folha/mercado/2010/10/zara-criou-codigo-para-alertar-entrada-de-negros-em-loja-diz-policia-empresa-nega-racismo-2010/10/zara-criou-codigo-para-alertar-entrada-de-negros-em-loja-diz-policia-empresa-nega-racismo-2010-10-mercado-folha.uol.com.br). Acesso em: 15/02/2022.

³² Sobre o *nome* ou o ato de nomear, Butler (2020, p. 48-56) evoca o conceito de interpelação de 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.

vinculado a nenhum “contexto em particular”, dado que o contexto, dentro de sua “ilimitabilidade”, está vinculado a possibilidade de revisão e recontextualização (DERRIDA *apud* BUTLER, 2020, p. 242).

O “contexto em particular”, em Jacques Derrida, não diz sobre a particularidade ou pluriversalidade, 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 uso³³, 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 ocorre o procedimento linguístico.

A pluriversalidade demonstra que “o contexto nunca é absolutamente determinável”, isto é, não é passível a esgotamento, diferentemente da tentativa austiniana 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)

Mesmo que o sujeito falante não seja o originador conscientemente intencional do discurso, pelo caráter histórico, 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).

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.

³³ 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.

Atentar para a linguagem em sua historicidade, citacionalidade e projeção futura remove do dito, ou notadamente do interlocutor, um olhar isolado da fala. Ao considerarmos uma temporalidade linguística, removemos a soberania autônoma do performativo que “[...] não está, afinal, restringido nem por seu falante específico nem por seu contexto de origem” (BUTLER, 2020, p. 74).

2.2 Reflexo Performativo do Racismo

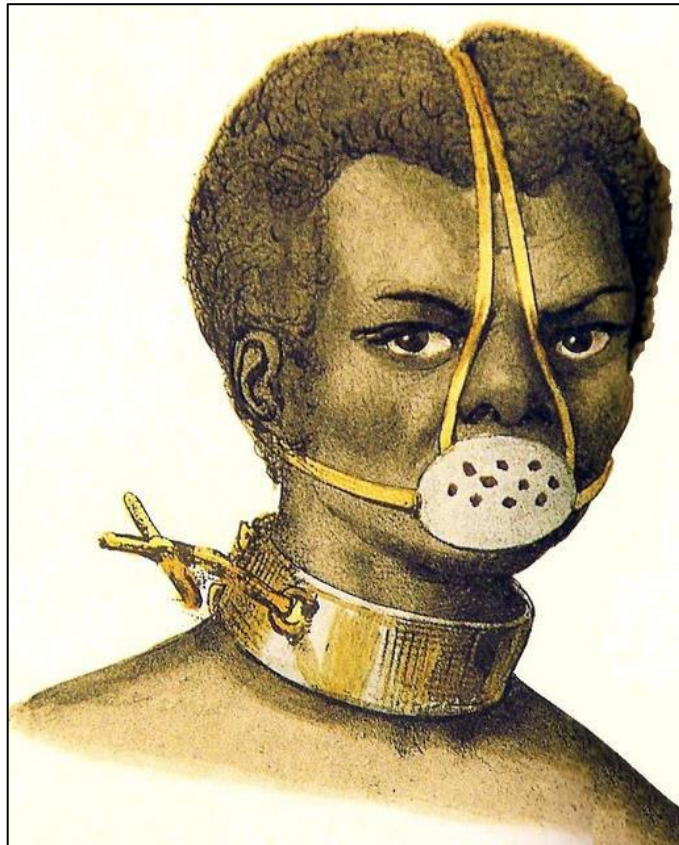


Imagem 1 – Anastácia apresentada por Grada Kilomba (2019b, p. 35).

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 (2019b, p. 34-35)³⁴. 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).

³⁴ Kilomba (2019b, p. 35-36) revisita a vida de Anastácia que, sem haver uma história oficial dada as problemáticas ancestrais causadas pela escravização, “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*³⁵. 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 incapacitado de falar e de ser ouvido (KILOMBA, 2019b, p. 41-43). A palavra, neste sentido, é apenas um ruído mascarado que nunca é pleno, mas relegado a uma locução ausente de força e significado.

Até houve, e ainda há, tentativas de falar, principalmente se observarmos manifestações sociais e até mesmo individuais nos casos de denúncia por injúria racial. No entanto, a máscara que silencia Anastácia é a mesma que interrompe as vozes que ousam falar o *indizível*, seja na separação do que é científico, seja na busca da verdade que separa de si o que é aparentemente falso, tal qual o debate socrático contra os *sofistas*³⁶.

Segundo Ribeiro (2020, p. 42), “[...] quando pessoas negras estão reivindicando o direito a ter voz, elas estão reivindicando o direito à própria vida”, nos fazendo pensar 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 respeito do que é *indizível*, não aludimos ao que Wittgenstein (2002, p. 89, 7)³⁷ propõe no *Tractatus*: “o que não podemos falar, devemos deixar em silêncio”. Quiçá, nos aproximamos do que o filósofo elabora nas IF ao ser citado por Cavassane (2013, p. 70): “sobre aquilo de que não se pode falar deve-se agir”.

Remontamos, nessa direção, o postulado de Rae Langton (2008, p. 47) ao dizer que “se a fala é ação, então o silêncio é o fracasso de agir”. Em sua pesquisa a respeito do pornográfico, Langton se debruça no caráter subordinador e silenciador do discurso, elaborando três tipos de silenciamento que podem ser provocados pelos atos de fala: a incapacidade locucionária, a frustração perlocucionária e a deficiência ilocucionária³⁸.

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 “acreditarem que ninguém vai ouvir”. No segundo, o sujeito ou grupo até consegue falar, mas não alcança o efeito pretendido do que é dito. Por fim, o terceiro se direciona à falha na realização da ação pretendida

³⁵ Em referência à Kilomba (2019b, p. 51-52).

³⁶ PLATÃO. Sofista, Gorgias. In: *Diálogos*. Belém: UFPA, 1973.

³⁷ A tradução de Wittgenstein (2002) é de nossa responsabilidade.

³⁸ A tradução de Langton (2008) é de nossa responsabilidade.

pelo sujeito ou grupo (LANGTON, 2008, p. 48). No sentido de agir sobre o que é determinado como indizível, dizê-lo, nesta pesquisa, abre o performativo para possibilidades desconhecidas.

O racismo, segundo Kilomba (2019b, p. 71), ocupa o lugar do indizível, “[...] como 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).

A restrição do que se pode dizer sobre o racismo não é imposta explicitamente ou regulamentada pela soberania fictícia do Estado, mas implicitamente. Tal característica, imputa uma censura fantasmática à possibilidade de verbalizar sobre o próprio racismo. Não obstante, o indizível para Kilomba (2019b, p. 74-75) deve ser dito, nomeado, refletido e definido, a fim de tornar sujeito passível à fala quem tem seus interesses afetados pelo próprio racismo.

Diante disso, nos questionamos: quando excluímos certas características e condições do procedimento discursivo, não estamos, de certa maneira, excluindo os participantes desse discurso³⁹? Nessa indagação, concordamos com o que afirma Frantz Fanon (2020, p. 43): “se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, é também em nome delas que se decide pelo extermínio desses mesmos homens”.

A propósito, vimos no capítulo 1 como Narciso exclui o que não lhe agrada, evidenciando o “limite contingente da universalização”, do estabelecido como dizível e do que é espelhado na tradição filosófica (BUTLER, 2020, p. 152-153). O ato de fala racista questiona o caráter universalista e completo da linguagem, no que tange a formalização de regras e condições iguais no uso linguístico, o que não acontece no proferimento racista.

No Brasil, por exemplo, existe uma crença comum de que a fala racista, tanto em comentários cotidianos quanto em piadas, não partilha de um ato discriminatório, algo reproduzido historicamente como “não-danoso”. Isto invisibiliza crimes raciais por não serem tratados com devida relevância, fazendo com que, até mesmo casos encaminhados a juízo, não acarrete uma responsabilização dos autores do ato.

A dita “ausência de dano” de certos proferimentos racistas em determinados contextos, pode ser entendida na crença comum com o que Austin (1990, p. 36) chamaria de *circunstância especial*. Nesse tipo de circunstância o performativo é considerado vazio ou nulo, em razão de estabelecer-se como um uso parasitário da linguagem em relação ao uso comum, a exemplo do teatro, do cinema, da música, do poema, ou como citamos, da piada. Para o autor, a força do

³⁹ Foucault discute sobre *procedimentos de exclusão* em *A Ordem do Discurso*.

proferimento sofre um *estiolamento*, ela é esvaziada e enfraquecida, não sendo, portanto, usada a sério ou capaz de exercer agência.

Pontualmente, isso explicaria o porquê de um ator proferir no palco que promete algo, mesmo que não assuma um compromisso de cumprir com o ato prometido. Em resultado, nossa atenção voltaria para as ilocuções e a força do proferimento. Ainda que não ignoremos uma possível circunstância especial, na concepção austiniana ela se concebe limitada ao analisarmos o ato de fala racista. Há circunstâncias especiais que o proferimento racista se apresenta no cenário, é denunciado e fere, como o *blackface*⁴⁰.

O proferimento racista é esvaziado por quem o diz, mas sofrido por quem é tornado alvo. Existe um deslocamento metonímico, uma inversão e desvio da ação injuriosa em favor do esvaziamento da força do ato de fala. Sobre isso, Butler (2020, p. 90-115) exemplifica o caso de uma cruz incendiada no quintal da casa de uma família negra, onde disputou-se no jogo jurídico a liberdade de expressão, a violência simbólica e uma possível violência física⁴¹.

O deslocamento acontece quando casos de racismo são reduzidos a um ato comum, tal qual a “liberdade de expressão” ao queimar uma cruz. Logo, quem comete o ato é reposicionado como vítima à medida em que o alvo é reposicionado como réu. Segundo Butler (2020, p. 109), inverter e deslocar a injúria “[...] em nome do ‘juízo’ enfatizam a violência específica da ‘decisão’, que é simultaneamente dissimulada e consagrada ao ser transformada na palavra da lei”.

A legislação brasileira, segundo Telles (2003, p. 267), imputa aos casos de racismo um viés intencional do autor da fala, no entanto, havendo a declaração de não intenção do ato a chance de absolvição é maior⁴². Observa-se, então, que a consequência indizível do racismo se estrutura e se institui de tal forma, que muitos casos são vistos como formas convencionais de ação e tendem a ignorar o ouvinte como sujeito receptor do ato. Uma tendência que se debruça, válida, estuda e imuniza os autores da ação.

Ao remeter à intersubjetividade relacional da linguagem, Castim (2017, p. 86-87), citando Ferdinand de Saussure, diz que “a língua é um ser social por excelência”, a qual

⁴⁰ Prática teatral usada historicamente para ridicularizar e estereotipar pessoas negras. Disponível em: [O que é 'blackface' e por que é considerado tão ofensivo? - BBC News Brasil](#). Acesso em: 22/10/2022.

⁴¹ Segundo Butler (2020, p. 90), o caso foi levado a juízo em decorrência do decreto “*R.A.V. v. St. Paul*, 112 S. Ct. 2538, 120 L. Ed. 2d 305 (1992)”, o qual dispõe sobre os símbolos, representações ou objetos, incluindo “[...]uma cruz em chamas ou uma suástica nazista [...]”, que despertem ira, ressentimento ou preocupação em outras pessoas em razão de sua cor, raça, gênero ou credo.

⁴² Podemos exemplificar com o caso da cantora Ludmilla, que ao ter seu cabelo comparado a uma marca de esponja de aço, entrou com um processo por injúria racial contra a *socialite* Val Marchiori, porém, sob a sentença de “liberdade de expressão”, a cantora perdeu o caso. A autora da injúria racial recorreu duas vezes antes de vencer a artista judicialmente. Disponível em: <https://f5.folha.uol.com.br/celebridades/2021/03/justica-libera-val-marchiori-de-indenizar-ludmilla-apos-falar-do-cabelo-dela-na-tv.shtml/>. Acesso em: 04/01/2022.

necessita não apenas do falante, mas também do ouvinte para que encontre a sua efetividade. Desta forma, a linguagem para além de praticar um ato, produz efeitos e consequências em um contrato entre falante e ouvinte que, no racismo, não é consensual e sim assinado no breu.

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 na possibilidade de nossa própria fala em relação a esse outro (BUTLER, 2020, p. 18).

2.2.1 Reflexo Soberano e Outros Mecanismos Universais

O dizível e o indizível fazem parte do que é permitido no discurso, produzindo e limitando as formas de ação. Essa permissibilidade não depende totalmente de um sujeito falante para se efetivar, como no caso institucional e/ou estatutário, porque além de transfigurar-se similarmente em um outro, cria e reafirma o discurso injurioso. Assim, os limites do performativo atravessam o maquinário estatutário da fala, produzindo através de suas esteiras “[...] o domínio do discurso publicamente aceitável [...]” e demarcando as suas fronteiras (BUTLER, 2020, p. 133)

A ideia de Estado, confluindo com a perspectiva de Almeida (2021, p. 91) ao citar Hirsch, é uma “condensação material de uma relação social de força”, opondo-se categoricamente a noção contratual-consensual entre os participantes do discurso. O Estado se desnuda em uma via de dominação que mantém a ordem fictícia, “[...] seja pela coação física, seja por meio da produção de discursos ideológicos justificadores da dominação” (ALMEIDA, 2021, p. 93).

A atuação do Estado se dá por meio, ao que vemos, de um sujeito oculto que constrói o seu próprio discurso, o que é dito e o que é excluído; um poder discursivo que “[...] constitui o sujeito no curso de sua operação” (BUTLER, 2020, p. 63). Quando nos referimos ao racismo, ou ainda a uma intersecção inevitável de gênero, constatamos como se ancora o poder institucional e/ou estatutário na manutenção do grupo que detém o domínio do discurso (ALMEIDA, 2021, p. 40).

É oportuno retornar ao que Austin debate a respeito das pessoas adequadas para o proferimento efetivo – as que podem ter sucesso ao e por fazer coisas com as palavras. Em sua obra, os exemplos mais frequentes são de cunho jurídico, supostamente indicando a pretensão de “soberania absoluta” do Estado em poder fazer o que se diz e definir o que pode ser dito.

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. 85-86). Podemos afirmar que o sujeito adequado possui o poder fictício⁴³ ou o privilégio de definições, nesse caso racial.

O Estado, em sua soberania, 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).

Na pretensão de estender e/ou atualizar o seu próprio discurso, o Estado não se estrutura como um observador passivo e neutro. A constituição do proferimento racista, como uma função ligada ao poder do Estado, tem por encargo a fragmentação hierárquica do humano, estabelecendo uma linha “[...] entre bons e maus, entre os grupos que merecem viver e os que merecem morrer [...]” e “uma relação positiva com a morte do outro” (ALMEIDA, 2021, p. 94, 115).

O moinho gira na direção da manutenção de ficções soberanas que não apenas retiram a vida, mas expõem o sujeito negro “ao risco da morte, a morte política, a expulsão e a rejeição” (ALMEIDA, 2021, p. 115). Um contato insistente com a morte que “[...] nos leva a crer que estamos cercadas, que onde há nação há brutalidade, e onde há brutalidade nós somos o alvo” (MOMBAÇA, 2021, p. 15). Esse é o ritual estrutural de morte que define quem vive, faz morrer e, no silenciamento provocado, faz matar-se.

A estrutura em que o racismo se alicerça perpassa pela subordinação ratificada, ampliada e protegida pelo Estado, pois refere-se à definição do que pode ser dito no “[...] discurso publicamente aceitável” (BUTLER, 2020, p. 133). O performativo racista só se estabelece como tal através da decisão do Estado, a essa maneira “o ‘discurso de ódio’ não é

⁴³ 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.

considerado odioso ou discriminatório até que um tribunal tenha decidido que ele é” (BUTLER, 2020, p. 162).

Optamos percorrer por outros mecanismos subordinatórios, já que consistem em categorizações que confinam sujeitos “[...] a um papel de submissão que comporta significações hierarquizadas” (RIBEIRO, 2020, p. 35). Nesse curso, citando Beauvoir, Ribeiro (2020, p. 42) diz que ao mantermos sujeitos em inferioridade por meio da hierarquia, “eles de fato são inferiores”. Aos moldes de Narciso, se ele fala que você não é digno, você de fato não o seria.

São escassas as possibilidades na hierarquia da branquitude narcísica, vide a submissão que sobrepuja, por exemplo, a mulher negra ao lugar de “antítese de branquitude e masculinidade” e a travesti negra à antítese da cisnormatividade, branquitude e masculinidade (RIBEIRO, 2020, p. 43). Tal qual um problema de refração que não projeta sujeitos possíveis, mas apenas alvos subordinados e sujeitados no procedimento linguístico.

Assim sendo, as “formas de opressão não operam em singularidade; elas se entrecruzam [...]”, demonstrando que o racismo e o sexismo constroem “[...] formas de racismo únicas que constituem experiências de mulheres negras e outras mulheres racializadas” (KILOMBA, 2019b, p. 98-99). Percebe-se, a partir disso, o caráter interseccional da subordinação, reafirmando a insuficiência dos mecanismos universais.

A subordinação, então, é um elemento primordial nos reflexos do performativo racista, de modo que não poderíamos obliterar o colonialismo desta análise. A lógica colonizatória não proporciona relações horizontalizadas, mas pautadas na dominação e submissão do que poderia ser o outro, transformando o colonizador “[...] em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção”, em uma coisa objetada que não ocupa lugar de identidade com o sujeito branco. Logo, colonização = coisificação (CESAIRE, 2020, p. 24).

Não existe refúgio para quem é subordinado, apenas confisco de terra, assassinato em massa e a luta constante por políticas públicas que possibilitem o direito à vida (CESAIRE, 2020, p. 24-25). 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 do colonialismo contradiz o próprio caráter do chamamento: 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 e coisificação. 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 (2019b, 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 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, 2019b, p. 37-38).

Um fantasioso universo branco e lânguido, onde a negritude é sujeitada à experimentação de ter cada parte removida, substituída, comprimida e empurrada, como materializa Kilomba (2019b, p. 39), “que dor, estar presa/o nessa ordem colonial”. Ao que percebemos, a *outridade* se estabelece mediante um trauma⁴⁴ 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, 2019b, 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 (KILOMBA, 2019b, p. 38). O reflexo performativo do racismo tem como consequência 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:

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 convencionada 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)⁴⁵.

⁴⁴ 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”.

⁴⁵ A tradução de Dascal (1999) é de nossa responsabilidade.

O trauma do racismo é fixado à medida em que é repetido e persistido, deslocando o alvo do chamamento para o vazio da outridade ao entrar em “[...] contato com a violenta barbaridade do mundo branco” (KILOMBA, 2019b, p. 40). Ao ser impedido de falar e agir, o sujeito 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.

Para Langton (2008, p. 31), o silenciamento que impede os sujeitos subordinados de agir é provocado pelo ato de fala, sua eficácia reside em deslegitimar o dito no impedimento do discurso se tornar uma ação, especialmente no impedimento desse discurso se tornar “[...] a ação que foi destinada a ser”. Ao assinalarmos que o silenciamento é provocado por um ato de fala, afirmamos em termos butlerianos que o jogo linguístico envolve o direcionamento dos corpos, tanto do falante quanto do destinatário.

2.3. Reflexo Performativo da Marcha dos Corpos

Ao comentar Shoshana Felman, Butler (2020, p. 27) afirma que o ato de fala é inseparável do corpo que o performatiza, de tal forma que “há o que é dito, e há uma espécie de dizer que o ‘instrumento’ corporal do enunciado performatiza”. A inserção da corporalidade aos atos de fala é exemplificada através do ato de ameaçar:

[...] do ponto de vista exclusivamente gramatical, uma afirmação pode não constituir uma ameaça. Mas a ameaça surge precisamente através do ato que o corpo performatiza ao falar o ato. Ou a ameaça surge como o efeito aparente de um ato performativo apenas para tornar-se inofensiva graças à atitude corporal do ato (fato reconhecido por qualquer teoria da atuação). A ameaça prefigura ou mesmo promete um ato corporal e, no entanto, já é um ato corporal, estabelecendo assim em seu próprio gesto os contornos do ato por vir (BUTLER, 2020, p. 27).

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 retornar para a concepção austiniana do performativo como expressões que se disfarçam, ainda que por entre a inconsciência do corpo como acrescenta 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 espelha 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”.

Escrever sobre racismo, sofrendo racismo, é necessariamente uma forma de escrever além do racismo e contra o texto⁴⁶, contra o que está inscrito em uma ordem sistematizada para subordinar e fazer morrer. O corpo não se apresenta no texto da mesma forma que se apresenta na fala, haja visto que a “[...] fala não é a mesma coisa que a escrita”, no entanto, ambos são vistos como atos corporais de uma materialidade que se faz presente (BUTLER, 2020, p. 248-249).

A presença do corpo no ato de fala não acontece de forma imediata, mas 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). É possível afirmar que 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 – marcha dos corpos –, trazendo para a matéria a memória de uma história incorporada e a possibilidade de reconstituição dessa história. A respeito disso, Kilomba (2019b, 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 em que “[...] a resposta imediata é o choque” de ser deslocado da condição de sujeito.

O que o sujeito memoriza no corpo vai além de uma relação volitiva convencional, é a “[...] incorporação dessa memória cultural e do conhecimento que ela implica”, significa dizer que o sujeito performatiza sócio-histórico-corporalmente as convenções como práticas (BUTLER, 2020, p. 254).

À vista disso, Butler (2020, p. 249-251) retoma a *teoria do conhecimento corporal*, contida no conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, para elaborar sua concepção de corporalidade no ato de fala. Apesar de Bourdieu não associar o entendimento do *habitus* aos atos de fala, Butler nota uma certa potencialidade performativa na maneira em que o conceito se estrutura, pois sugere uma associação entre o social e o linguístico. Assim sendo, “a vida social do corpo é produzida por meio de uma interpelação ao mesmo tempo linguística e produtiva”, isto é, ao passo que somos chamados pelo outro que dirige o seu corpo em nossa

⁴⁶ Em referência à Mombaça (2021, p. 57): “é inevitável no sentido em que escrever sobre ansiedade com ansiedade é necessariamente uma forma de escrever além da ansiedade e contra o texto”.

direção, somos constituídos, formulados e reformulados discursivamente e socialmente (BUTLER, 2020, p. 251).

Essa constituição excede o corpo em si, principalmente quando indicamos atos que carregam cicatrizes históricas do significado das palavras e que a ultrapassam, visto que existe uma incorporação dessa memória histórica que é atuada no proferimento.

Se o que o corpo reproduz excede o ato performatizado no dito, podemos afirmar segundo Butler (2020, p. 255) que a interpelação também é excedida, não havendo um controle ou previsibilidade dos seus efeitos e consequências perlocucionários. Isto abre caminho para uma resposta crítica a partir da dissolução dos contextos estabelecidos pelo colonialismo, o que exploraremos no capítulo 3.

Por ora, nos questionaremos: como refletir corpos que são formulados e reformulados pela violência do racismo em um mundo que materializa performativamente um plano de extermínio colonial?

Embora Butler (2020, p. 256) trate deste ponto através de “uma agência que surge das margens do poder”, propomos a indagação de Mombaça (2021, p. 21) sobre a *quebra*: “[...] forças que se precipitam para fora e além dos ideais normativos de gênero, sujeito e coletividade”. As reflexões das autoras aqui não divergem, ao contrário, se aproximam, ressoam, chocam, quebram e politizam os corpos. No curso deste trabalho, consideramos forças que se precipitam além dos ideais narcísicos de raça.

Em um mundo onde os corpos marcham em direção aos outros, a estrutura colonial faz do choque o trauma do destinatário. Acerca disto, Mombaça (2021, p. 21) retrata:

saí de casa com um vestido preto com florezinhas vermelhas estampadas, um dos poucos que eu tenho e, certamente, o que eu mais usei na vida até agora. A certa altura, na área comum do espaço cultural onde a conferência de que estava participando acontecia, encontrei uma pessoa conhecida recentemente, mas já algo especial, e ela elogiou minha roupa, emendando – suave e cuidadosamente – o seguinte comentário: ‘é preciso ter um sentido muito forte de si mesma para simplesmente sair dessa maneira no mundo, não é?’ Meio inquieta e intuitivamente eu, no entanto, respondi: ‘Talvez seja precisamente o contrário: é preciso ter de si um sentido muito quebrado para simplesmente sair dessa maneira no mundo’.

Notamos, em um intuito analítico, que existe um deslocamento quando o corpo da recém conhecida direcionou-se ao corpo de Jota Mombaça no procedimento linguístico, trazendo uma historicidade normativa de gênero que a interpela. A *quebra*, dessa maneira, compõe os corpos formulados – quebrados – pela violência da norma, porém, apesar da dor de ser sujeito no

universo idealizado de Narciso, encontra em outras quebras a possibilidade da alteridade⁴⁷. (MOMBAÇA, 2021, p. 22, 26).

A reflexão de Mombaça (2021, p. 24), no entanto, não possui o objetivo de uma conceituação definidora do que é quebra, “porque quando uma vidraça arrebenta, os estilhaços correm para longe, sem nenhuma ordenação plausível”. No descontrole do choque, a atenção é dada ao “[...] movimento abrupto, errático e desordenado do estilhaçamento”, remetendo-nos à ausência de controle das perlocuções.

A quebra, para nós, expõe os ligamentos, as articulações e as artérias do sujeito, sugerindo uma vulnerabilidade que propicia o ato de reconhecimento, isto é, tornando sujeito possível quem é deslocado à outridade. Mombaça ainda argumenta que a partir de sua própria insegurança e vulnerabilidade foi possível o encontro com outras inseguranças e vulnerabilidades. Dessa forma, o reconhecimento se dá no encontro entre as quebras para o fortalecimento fora de uma ordem colonial, marcando “um outro modo de habitar e enfrentar o mundo”. (MOMBAÇA, 2021, p. 25-26).

Se os estilhaços alcançam uns aos outros, podemos então nos cortar, já que se referem a processos doloridos; não obstante, podemos em coletividade, a partir da dor dos cortes e com os cacos, insurgir na construção de novos mundos. O corte é sentido na carne e o racismo fere fisicamente, como diz Kilomba (2019b, p. 162), “a linguagem do trauma é, nesse sentido, física, gráfica e visual, articulando o efeito incompreensível da dor” – projetando, aqui, uma distopia enquanto o cenário real, como contextualizaremos mais à frente.

Há sempre uma invasão no performativo racista. Há sempre uma invasão no mundo por um corpo não-branco. Esse é um duplo desconforto orquestrado por Narciso: o sujeito negro é invadido por uma fantasia de invasão que é branca. A branquitude performatiza com êxito a sua violência, justificada por seu histórico colonizador e pelo lugar de poder ocupado, entretanto “[...] não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos” (MOMBAÇA, 2021, p. 28).

Ao nos depararmos com crimes raciais, por exemplo, somos impactados não apenas com a possibilidade da morte, mas também com o atravessamento do crime em nosso próprio corpo. Ou seja, quando interpelados pela citação de uma estrutura, a memória do corpo é convocada na viabilidade da própria existência. Essa linha se torna mais tênue quando o crime é determinado como “sem solução” pelo Estado, ratificando e permitindo o uso não apenas do discurso de ódio, mas a atuação e efetivação do dito.

⁴⁷ Nessa direção, é importante destacar o que Vilma Piedade conceitua como *Dororidade* em contraponto à categoria de *Sororidade*. Reflete a união por entre a dor que perpassa pela cor. In: PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

A materialidade possui importância no ato de fala racista e excede o fenômeno que nos propomos analisar, visto que as falas partem de uma corporalidade construída exatamente na linguagem. Essa linguagem faz com que na constituição do corpo “[...] eles nasçam e morram”, já que falamos sobre o que podemos fazer com as palavras, então podemos afirmar que somos racializados pela linguagem (BUTLER *apud* MELO, 2021, p. 09)⁴⁸.

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. Os 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 do corpo negro perpassa a dor da quebra e a ferida traumática dos nomes, evidenciando como ao e por dizer algo se pode “[...] fazer mais do que quebrar ossos” (LANGTON, 2008, p. 34). No percurso que seguimos, compreendemos que ao e por dizer algo pode-se determinar o estado dos sujeitos em seu contexto. A cada chamamento racista o corpo do sujeito 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).

O corpo negro é colocado em ruína, em uma queda projetada para deslocar sujeitos à outridade. Podemos exemplificar, através da história do baobá – árvore do esquecimento –, a preocupação colonial com o esquecimento e a relação direta com a performatividade do corpo:

Os escravos [escravizados] homens deviam dar nove voltas em torno dela [baobá]. As mulheres sete. Depois disso supunha-se que os escravos perdiam a memória e esqueciam seu passado, suas origens e sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou se rebelar (ATLÂNTICO NEGRO, 1998, 16min 18s).

Ao dar voltas na árvore do esquecimento, era esperado do negro o apagamento de sua memória por meio da performatividade do corpo. Todavia, “na história humana alguém já viu um nagô esquecer suas origens e sua identidade cultural, se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração?” (ATLÂNTICO NEGRO, 1998, 16min 50s).

Como dito, o corpo carrega os traços do tempo, do corpo enquanto si mesmo, do corpo enquanto racialização e do corpo enquanto memória ancestral. Assim,

[...] ele não esquecia nada, porque quando chegava lá recriava suas divindades, mas na metafísica daqui o esquecimento devia segui-lo, pois se não esquecesse ele poderia amaldiçoar o país. Ora, o rei não queria jamais que os escravos o amaldiçoassem. Cerimônias eram feitas para terminar com as maldições. Saindo da boca de alguém

⁴⁸ A tradução de Melo (2021) é de nossa responsabilidade.

que morre ou de alguém que parte para sempre essas maldições eram temíveis, segundo nossa ideologia religiosa. E então rezavam pelos escravos na praia para que eles fizessem uma boa viagem. (ATLÂNTICO NEGRO, 1998, 17min 10s)

O trauma do racismo cotidiano não permite esquecimento e, de fato, “[...] não se pode simplesmente esquecer e não se pode evitar lembrar”, não há como abandonar a historicidade que inscreve o próprio corpo e não há como abandonar a historicidade violenta que o marca de feridas (KILOMBA, 2019b, p. 213). No desejo e desespero por um apagamento, a branquitude se utiliza de inúmeros artifícios para matar e fazer morrer; dentre rituais, profecias e maldições, como exploraremos no capítulo 3.

A tentativa de fazer esquecer emerge na dissimulação da própria intenção no ato racista cometido, dificultando a assimilação, a denúncia e o processamento do trauma. Na imposição da máscara do silenciamento para os corpos-alvo, “o jogo de palavras doces e amargas não apenas dificulta a identificação do racismo; ele também é uma forma de produzir racismo”, como complementa Kilomba (2019b, p. 162).

Não por acaso, o que é dito vai além do que é intencionado, não dependendo necessariamente dessa categoria para realizar o ato de fala racista, pois atos que ferem excedem o falante. Contudo, concordamos com Derrida (1991, p. 369) ao afirmar que não haverá um desaparecimento da intencionalidade na análise linguística, ainda que ela não comande todo o procedimento linguístico dada a impossibilidade de delimitação efetiva.

Na limitação do ato de fala austiniano para compreender os atos que ferem, afluímos ao pensamento de Butler para asserir que a fala também é um ato corporal e que a força performativa do dito perpassa essa materialidade. Na dissolução que propomos, ademais do sujeito austiniano que fala através de convenções circunstanciais e intencionais, atentaremos para um sujeito que “fala com uma voz que nunca é completamente singular” e que é histórica (BUTLER, 2020, p. 50-51).

É necessário que os reflexos performativos do racismo se tornem visíveis e dizíveis, revelando os limites da legitimidade do discurso e pondo em risco o conforto branco. Por essa via, adentraremos as estruturas da convencionalidade do racismo como um ritual que manifesta, em sua performatividade, as consequências perlocucionárias da marcha dos corpos – a distopia *brasilis*.

Um cenário convencional de guerra que espelha o amor dedicado à Narciso, tal como ilustra Brandão (1987, p. 175): “[...] seria desejado pelas deusas, pelas ninfas e pelas jovens da Grécia inteira”. Um desejo pela brancura que exclui o que difere, que o desloca e que o invade no chamamento racista. Em insurgência, a dissolução de paradigmas que flertam com tal dominância é o condutor para a quebra dos contextos instituídos.

3. DISTOPIA *BRASILIS*: AS CONVENÇÕES RACISTAS E AS TRINCHEIRAS INSURGENTES DO PERFORMATIVO

“Se o futuro está para ser moldado, e o presente é colapso, esgotar o que existe é a condição de abertura dos portões do impossível”
Jota Mombaça, *Não Vão nos Matar Agora*, 2021

“[...] depois do massacre ergueram catedrais, uma capela em cada povoado como se a questão fosse guerra ou paz, mas sempre foi guerra ou ser devorado [...]”
Don L, *Vila Rica*, 2021

Olhamos a face do espelho d’água e vemos os reflexos da branquitude no lago narcísico. Na busca de outros cursos, impulsionamos uma dissolução a fim de confrontar a problemática performativa do racismo. Dissolvemos o mito e trouxemos o movimento do tempo para a análise – a historicidade do dito e do que é feito quando o diz. Encaramos as máscaras silenciadoras dos alvos do performativo que fere. Atentamos não só para sujeitos incapacitados de agir, mas também para a possibilidade de insurgência na quebra.

A fantasia de Narciso se alastra por toda a parte, projetando uma sociedade à sua imagem e semelhança, tal qual sua flor que dissemina as raízes. Como ilustra Kilomba (2019a, p. 14-15):

há uma ilusão. Uma ruptura. Uma ruptura entre a realidade e a imagem. É uma ruptura óptica, pois as imagens que eu vejo, não refletem a sociedade em que eu vivo. E é uma ruptura política, pois a sociedade em que eu vivo não é refletida nas imagens que eu vejo. É uma ruptura entre objeto e imagem.

O que o alvo de Narciso vivencia é a realista distopia que marca os corpos à margem, propagandas de uma “utopia” pavimentada a concreto, sangue e pó. Se plantam narcisos nos túmulos⁴⁹, buscamos aqui expor quem vela os corpos⁵⁰. Atravessaremos, desta forma, os pactos estabelecidos por Narciso e reproduzidos por Eco, que fizeram do lago o reflexo da guerra.

Nesse sentido, questionaremos: o que fazer com os amores pactuados à Narciso e a busca fantasiosa pela brancura? Para qual direção seguir quando o seu exército performatiza no procedimento a violência cotidianamente contra corpos específicos? Ainda há tempo de

⁴⁹ Segundo Brandão (1987, p. 174), narcisos eram plantados nos túmulos como um hábito, “[...] simbolizavam o sorvedouro da morte, mas de uma morte que era apenas um sono”.

⁵⁰ Velar o corpo ocupa dois sentidos, tanto o de certificar que o indivíduo faleceu quanto o do velório em si.

consultarmos Tirésias em busca de uma profecia que possibilite romper com esse contexto distópico? As bombas estão caindo, eles estão vindo...

Neste capítulo, exploraremos como a convenção racista no Brasil atua por meio de pactos e estratégias de desmobilização e morte. Como cenário contextual, partiremos da “profecia” de João Baptista de Lacerda que anunciou o fim da negritude ao longo de 100 anos. Mediante o que discutimos sobre a repetição do dito, notaremos que os sujeitos feridos pelo proferimento racista podem insurgir performativamente e redirecionar a violência sofrida. Por fim, construiremos um memorial não só para tornar explícito os *marcadores discursivo-corporais* do ato de fala racista, mas para velar dignamente os ancestrais e aspirar um paraíso possível fora da ordem colonial.

3.1 Distopia *brasilis*: a convencionalidade do racismo

Distopia, palavra substantiva que, em oposição ao que é utópico, descreve um cenário de condições opressivas, privativas e de completo desespero. Reflete, aqui, o imaginário a respeito da sociedade em que vivemos. Ao passo que é enraizada pelo fantasma de Narciso, desnuda o sono da morte no Brasil, a distopia *brasilis*⁵¹.

Esboçaremos o apocalipse sacro brasileiro proferido através de uma “profecia maldita”: um Brasil branco até o ano de 2012. A extensão europeia às custas do genocídio negro e indígena, alicerçada no mito da democracia racial⁵² para transformar o país em um dos maiores centros da civilização. Uma distopia anunciada pelo antropólogo João Baptista de Lacerda⁵³ e projetada para 100 anos, a contar de 1911, quando proferida na Conferência Universal das Raças, em Londres (MOMBAÇA, 2021, p. 96).

No trabalho intitulado *Sobre os Mestiços no Brasil*, dedicado ao até então presidente Marechal Hermes da Fonseca, o profeta João (1911, p. 2) busca solucionar o problema remanescente da escravidão no Brasil, especificamente em seus termos: “a questão dos

⁵¹ A Distopia *Brasilis* retrata o “programa de extermínio das vidas negras no Brasil”, o contexto em que o sujeito ideal branco espelha a civilidade europeia (MOMBAÇA, 2021, p. 96).

⁵² O mito da democracia racial foi, a muito, alimentado pelo uso do art. 5º da Constituição Federal de 1988: “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”. A ausência de emendas e políticas reparadoras contribuíram para a ideia de um país equalitário e sem racismo. Disponível em: https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#con1988_15.12.2016/art_5_.asp. Acesso em: 05/12/2022.

⁵³ Nos referiremos à Lacerda no corpo do texto como “profeta João”, ou em alguns trechos como “profecia de João”, dado o papel profético que assume e em contraponto coincidente com o Apóstolo João que, inspirado por Deus, escreveu o apocalipse cristão (BIBLIA, Apocalipse, 1, 1-16). Manteremos o seu sobrenome nas referências em parênteses.

mestiços”. A “ruína do Brasil” seria a brancura misturar-se à negrura sem discriminação, diferentemente dos norte-americanos que tentaram se manter “puros” com a negrura afastada.

Com o apoio do Decreto 0528/1890 (Anexo 1), que versa sobre a proibição da imigração negra pós abolição legal⁵⁴, o profeta João (1911, p. 8-9) determinou que raças consideradas selvagens não ajudariam no avanço do país, sendo necessário investir na imigração europeia durante o período de 100 anos. A política imigratória atualizada pelo Decreto 7967/1945 (Anexo 1), mesmo revogando a proibição estabelecida, ratificou o estímulo à preservação europeia no Brasil. Esse processo incentivou sistematicamente a definição dos “sujeitos adequados” para o cumprimento da profecia.

Plano requer tempo, guerra requer estratégia. Na explicitude de suas ilocuições, o profeta João (1911, p. 8-9) afirma seu objetivo: “quando isso se realizar, os mestiços e o negro terão desaparecido, deixando lugar ao branco; os indígenas terão submergido como aqueles da Austrália”. O proferimento profético apoiado pelo discurso estatutário fez com que, segundo Cardoso (2011, p. 84) ao citar Ramos, “[...] os brasileiros rejeitassem sua negritude e desejassem a branquitude”, trilhando o projeto de extinção.

Em suporte e em estímulo à educação eugenista, o Art. 138 da Constituição Federal de 1934 (Anexo 1) possuía como fundamento uma educação para o melhoramento da raça, por melhora entenda-se branqueamento. Uma rota para a civilização pavimentada pela ciência e ratificada pelo Estado, um lugar adequado de autoridade no discurso “[...] que poucas pessoas têm a condição de contestar” dada a sua soberania (ALMEIDA, 2021, p. 70).

Uma ordenamento sofisticado e burocrático para direcionar efetivamente a violência contra o inimigo, não diretamente, mas silenciosamente, como a exemplo do incentivo a criação de “pequenos centros graças a uma catequese laica, inspirada e perfeitamente dirigida aos cuidados do governo federal” (LACERDA, 1911, p. 8). Um pacifismo à gosto de amêndoas⁵⁵, afinal, nada haveria de errado em centros laicos e dirigidos ao governo federal, porém o envenenamento está na erosão desses centros pela civilização que adentraria o Brasil, como proferido pelo profeta João.

Talvez não inspirado por Deus, tal qual o apóstolo João na escrita do Apocalipse, mas percebemos a inspiração advinda de Narciso no profeta João (1911, p. 9) e suas “[...] visões

⁵⁴ Nos referimos a Lei 3353/1888 (Anexo 1), conhecida como Lei Áurea, que continha apenas dois artigos e não assegurava nenhuma política reparadora para os escravizados. Utilizamos “abolição legal” para demarcar a necessidade de outras abolições, especialmente na linguagem.

⁵⁵ A amêndoa possui cianeto, um veneno amargo e letal. Se a amêndoa não for processada para consumo, ela pode envenenar. Disponível em: <https://exame.com/ciencia/7-alimentos-que-parecem-inofensivos-mas-podem-te-envenenar/> Acesso em: 03/09/2022.

esplendidas sobre o futuro”. Parece-nos uma neblina que se encontra na eterna vinda para tentar efetivar performativamente sua promessa, tal qual um fantasma narcísico.

Como descreve Mombaça (2021, p. 97) ao acordar em 01 de janeiro de 2012, prazo limite da efetivação da profecia:

acordei assustada nesta manhã pois senti a vibração da terra me alertar: eles estão vindo. Quis gritar, mas não encontrei minha voz [...]. O tempo dos assassinos chegará novamente a seu cúmulo. As ruas serão tomadas pelas suas marchas, as casas serão invadidas por suas polícias, as canções serão cantadas para louvar sua ordem, a vida será cortada para caber em suas caixas, os corpos serão formatados nas suas gramáticas, as vozes serão moduladas a repetir seus hinos, e assim, por todos os lados, eles virão.

O reflexo performativo encenado na distopia reforça que podemos fazer coisas com as palavras, assim como demonstra que há um espaço entre o dito e o atuado ocupado pelo tempo dos efeitos e consequências perlocucionários. A intencionalidade desempenha seu papel através da explicitude performativa do profeta João, contudo, não pretendemos esgotá-la, já que as perlocuções, como vimos, evidencia a não soberania dos proferimentos.

O anseio convencional da distopia *brasilis*: o humano verdadeiro que é branco. Uma pretensão de pureza e redenção que ostensivamente se atrai pela ilusão do lago narcísico ao dissimular-se como único, civilizado e perfeito. Modesto Brocos, em apoio à profecia de João, ilustra no quadro abaixo a transição de três gerações para tornar possível o embranquecimento da população.

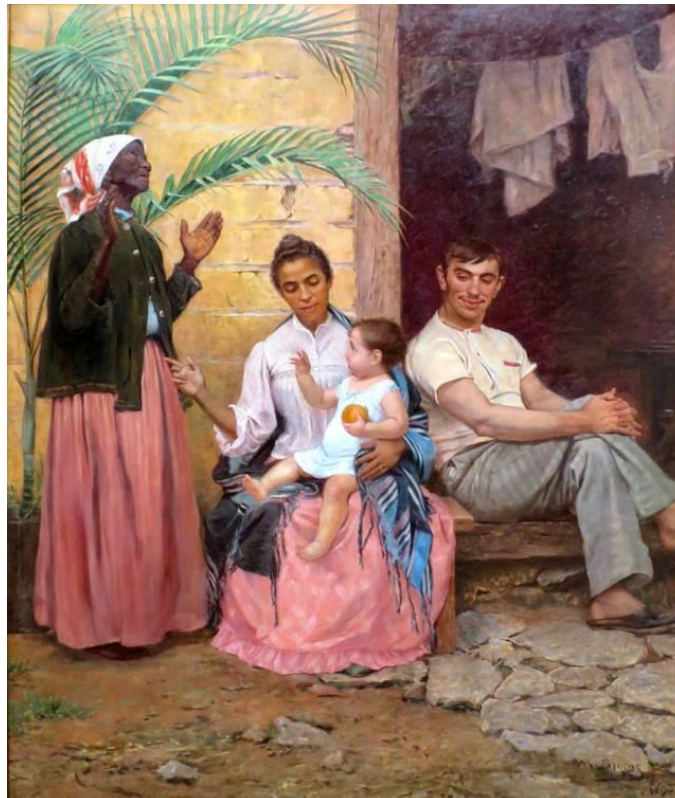


Imagem 2 – *A Redenção de Cam*, 1985, de Modesto Brocos, apresentado por Roncolato (2018)

A busca pela redenção foi principiada por Cam, filho mais novo de Noé, descrito em algumas versões do mito cristão como negro ou de descendência negra (LOTIERZO *apud* RONCOLATO, 2018). O irmão de Sem e Jafé foi amaldiçoado após expor a nudez de seu pai que estava embriagado. Depois de despertar do encanto dionisíaco⁵⁶ e descobrir o feito do filho, Noé condenou a descendência de Cam de maneira vereditiva: “maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!” (BIBLIA, Gênese, 9, 25).

A maldição de Noé sobrepujou a prole de Cam, particularmente o seu filho mais novo, de maneira tal que a sua história mítica foi utilizada para “[...] justificar a escravização de habitantes do continente africano, sob o marco do cristianismo” europeu (LOTIERZO *apud* RONCOLATO, 2018). No Brasil, a condenação foi utilizada para fim análogo, mostrar o caminho da salvação para os cananeus, contribuindo para a formulação e reformulação de sujeitos dentro de uma ordem colonial.

A marcha se dirige ao imagético apresentado no quadro: uma senhora retinta, com vestes escuras e descalça no chão de barro, sua filha negra de pele clara com uma criança branca no centro da imagem e, ao fundo da tela, o marido da filha, branco, com os pés calçados no chão pavimentado, olhando a criança com admiração. Vestes claras para as gerações futuras e uma brancura calcinante, fazendo a senhora retinta olhar para os céus “agradecendo” o seu fim. Se somos atravessados por profecias e maldições e se a redenção consiste em embranquecer, o que restaria então dos não-brancos?

Nota-se na imagem que, além de propor uma experiência visual, Brocos deixa explícita a ilocução⁵⁷ atuada ao fazer a atribuição de “um voluntarismo às mulheres negras como agentes do embranquecimento, como se elas estivessem celebrando essa possibilidade” (LOTIERZO *apud* RONCOLATO, 2018). Neste entorno é possível visualizar a ideia voluntária da miscigenação, tanto com o apoio jurídico no mito da democracia racial quanto na crença do desaparecimento do racismo após a abolição legal, ou ainda na crença da redenção.

Uma ambivalência entre o dito e o atuado, sobretudo em uma declaração que busca efetivar a sua performatividade, posto que “declarar algo é realizar um ato ilocucionário[...]” (AUSTIN, 1990, p. 112). Nesse sentido, podemos afirmar que Brocos, assim como o profeta

⁵⁶ Segundo Baby Abrão, Dionísio é o “Deus das videiras, do vinho e do delírio místico”. In: ABRÃO, Baby Siqueira. *Deusas, Deuses e Heróis Gregos*. São Paulo: Editora Hunter Books, 2016.

⁵⁷ David Novitz parte do questionamento austiniano acerca dos atos não verbais, possibilitando a apreensão das imagens como dotadas de performatividade. É elaborada a concepção de um *ato ilocucionário pictórico* na pretensão de afirmar que as imagens também possuem a capacidade de realizar atos. O autor investiga casos em que, por meio das imagens, há uma indicação de um sujeito e uma atribuição de qualidades, propriedade, estados, entre outras coisas. In: NOVITZ, David. *Pictures and their Use in Communication: A Philosophical Essay*, Netherlands: Springer, 1977.

João, é honesto ao proferir com explícita intenção o método utilizado para o fim da negritude, mas desonesto ao indicar que o voluntarismo ao embranquecimento traria algum tipo de benesse.

De maneira igualmente intencional, essa elocubração voluntarista oculta “[...] o estupro colonial praticado pelo colonizador sobre mulheres negras e indígenas” (CARNEIRO, 2011, p. 66). É então necessário dissolver as construções universais de Narciso mediante uma abolição linguística, um ato insurrecionário dos usos que fazemos da linguagem, como veremos.

A distopia *brasilis*, enquanto um reflexo de guerra, requer ordem, como explica Miguel Centeno (2022, 5min 25s)⁵⁸: “a guerra, estabelece uma disciplina em uma população, porque guerra é organizada [...]”. A guerra não se reduz a um momento de barbárie desenfreada e instintiva, baseia-se ocidentalmente, como afirma o autor, na busca de algum objetivo político a longo prazo, um plano estratégico “[...] com o qual estabelece a sua dominação e realiza os seus objetivos”, não constituindo um ato circunstancial, mas temporal (CENTENO, 2022, 6min).

No ordenamento estratégico de uma guerra em nome da profecia, tivemos a criminalização dos cultos religiosos de África, criminalização da capoeira e a proibição da imigração africana através do Código Penal de 1890 (Anexo 1). A finalidade era conter aquilo que o profeta João denominava de “questão mestiça”, silenciando performativamente seus possíveis movimentos.

Em atualização, o Código Penal de 1940 (Anexo 1) tipificou como crime o curandeirismo e a formação de quadrilha. Para ilustrar, o art. 287 foi utilizado em 1997 para condenar o grupo *Planet Hemp*⁵⁹ por apologia às drogas; enquanto o art. 288 foi utilizado em 2002 para levar em detenção os integrantes do grupo Racionais MC’s⁶⁰ sob a acusação de apologia ao crime.

O argumento utilizado no uso dos artigos 287 e 288 permeia o ato ilocucionário, no que tange a pressuposição de causação instantânea, circunstancial e efetiva ao e por dizer algo⁶¹. Se

⁵⁸ A tradução de Miguel Centeno (2022) é de nossa responsabilidade.

⁵⁹ O grupo foi detido por apologia à maconha após uma onda de perseguição do Ministério Público e da mídia, sendo taxados como criminosos de alta periculosidade. Disponível em: [296 Planet Hemp - A Vitória Não Virá por Acidente \(Documentário\) - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=296PlanetHemp). Acessado em: 18/09/2022.

⁶⁰ Foram indiciados “por apologia ao crime após o lançamento do CD *Nada como um Dia Após o Outro*, que tinha entre suas faixas a letra do rap ‘Eu sou 157’, em referência ao artigo do Código Penal que trata do crime tipificado como roubo”. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/musica-do-rationais-leva-a-prisao-de-jovem-no-interior-do-pr-377ww7vbgymkwhxc82hh9yvym/>. Acessado em: 18/09/2022.

⁶¹ É interessante destacar que, em 2019, houve a criação do Projeto de Lei 5.194/2019 (Anexo 1) para acrescentar alíneas ao citado art. 287, tipificando como crime movimentos musicais como *rap*, *funk* e *bregafunk*, entre outros provenientes de periferias. O argumento era de proteger “a família, a criança e ao adolescente” de gêneros musicais

o *Planet Hemp* fala sobre maconha, logo, é estimado que o efeito produzido seja a incitação ao consumo de maconha; se Racionais MC's fala sobre criminalidade, logo, é estimado que o efeito produzido seja uma incitação à criminalidade.

Há uma oclusão sobre o que é dito no discurso e do que é atuado na conduta, desvelando uma manipulação protetiva “[...] para alcançar certos objetivos políticos” que mantém em segurança condutas racistas (BUTLER, 2020, p. 44). Notadamente, ambos os grupos são compostos por pessoas negras que, neste caso, são interpeladas em razão do que foi elaborado artisticamente, sugerindo uma análise “[...] aprofundada sobre raça, pobreza e revolta” para evitar reduções e esvaziamentos (BUTLER, 2020, p. 46).

É correto afirmar que falar sobre maconha ou criminalidade não significa incitar a sua prática, visto que falar sobre uma temática não significa incitar ou praticar o que foi tematizado, assim, nem sempre dizer é fazer. Todavia, Butler (2020, p. 47) expõe que o uso atuado pelo poder jurídico segue a via ilocucionária do discurso de ódio, em que há um vínculo intrínseco entre o discurso e a conduta, entre o dizer e o fazer, sendo necessário “insistir na separação entre discurso e conduta [...]” para que seja possível “[...] abrir espaço para formas não jurídicas de oposição”.

Vimos no capítulo 2 que os proferimentos racistas constroem seu significado na repetição, podendo fixar e reafirmar a força do enunciado como também romper com os contextos estabelecidos. Por exemplo, o uso político da categoria *raça* para legitimar, manter desigualdades e naturalizar extermínios. Um planejamento estratégico de quem possui o poder fictício de fazer algo com as palavras, condecorando as pessoas negras com o ornamento brilhante de estar morto em vida.

Ainda que não possua uma fixidez semântica, a constituição do que é *raça* perpassa locais ancorados em poder, conflito e contingência, sendo “[...] um conceito relacional e histórico” (ALMEIDA, 2021, p. 24). Ao utilizarmos a linguagem para invadir, coisificar e eliminar o que difere, como na profecia vereditiva de João, compelimos o sujeito negro à categoria de outridade.

Marcondes (2017, p. 18), em um exemplo não intencional, retrata as consequências da colonização ao falar sobre o caso do *quipu*, uma escrita inca proibida pelos espanhóis na invasão territorial do Peru no séc. XVI e que se perdeu ao decorrer do tempo, não sendo possível ser decifrada até então. A atenção de Marcondes é direcionada à reflexão dos usos não verbais da

que traziam em seu escopo “termos pejorativos” de cunho sexual, relatos criminais e violência. Disponível em: www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2221575#tramitacoes. Acessado em: 18/09/2022.

linguagem, visto que o *quipu* utiliza um conjunto de nós em cordas que se deduz tratar de registros “comerciais, legais e até religiosos”.

O ocorrido com a civilização inca espelha o plano estratégico ao qual nos referimos, como figura Césaire (2020, p.24):

entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas.

Fica explícito que o contrato entre falante e ouvinte é estabelecido nessa relação pela subordinação, como argumentamos no capítulo 2. Na tentativa de sobrevivência em uma distopia, ao apontarmos aqui a participação do profeta João e seu discípulo Brocos, não excluimos a atuação de outros agentes na manutenção do plano de guerra, visto que é imprescindível tornar dizível o indizível.

O contato com a colônia produziu nos sujeitos negros o que Renato Mendonça (2012, p. 80) viria a chamar de *osmose*, uma relação de influências que é “dialógica”. Apesar de analisar por uma perspectiva fonética, Mendonça demonstra que, por entre a influência, a questão da raça acompanha a questão da linguagem, nessa relação osmótica é possível notar as tentativas de extinção e os posicionamentos de resistência.

Ao discutir a influência africana no português do Brasil, Mendonça (2012, p. 79) atenta para a inserção da língua portuguesa no dialeto negro, o que ele categoriza como *dialeto crioulo*. Esse dialeto se enraizou em subdialeto discriminados por trazerem uma *fala de gueto* – marginal ou periférica –, os quais, dentro de suas temporalidades, surgiam e logo se findavam, achando-se factíveis à extinção.

No esforço para sobreviver, o dialeto crioulo em sua instabilidade nos revela um processo de marginalização que, além de expor uma estrutura opressora, transporta o que é marginal para uma “posição complexa” de resistência (HOOKS *apud* KILOMBA, 2019b, p. 68). A periferia se torna trincheira e a linguagem se torna armamento, provocando rachaduras na estrutura do poder fictício ao tornar explícita as ilocuções e a vulnerabilidade do corpo que performatiza.

Haja vista a convencionalidade do ato de fala racista, atravessaremos por um ponto de confluência nessa distopia: as estruturas do poder fictício pactuados por Narciso e Eco. Utilizam-se da mesma base argumentativa e valem-se da repetição para efetivar a profecia, realizam contratos de proteção e premiação, civilizam as maneiras de matar e atribuem sentido à morte dos alvos.

3.1.1 Pactos de Guerra: entre a fantasmagoria narcísica e a repercussão ecoica

Falamos de atos que ocorrem mediante pactos, acordos cunhados pela branquitude em detrimento da negritude. Maria Aparecida Silva Bento, em *Pactos Narcísicos no Racismo*, indica a participação de Narciso na construção desses pactos. Em adição, apontaremos a existência de pactos que são ecoicos, isto é, “um conjunto herdado de vozes, um eco de outros que falam como o ‘eu’” (BUTLER, 2020, p. 51). Um ritual reforçado através do tempo a cada momento em que é invocado, referindo-se a convenções socialmente estabelecidas.

O projeto colonial, ao que vimos, produziu o conceito de *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 no lago de Narciso.

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. Especificamos a ausência reflexiva da racialidade na construção epistêmica da branquitude que, ao invés de refletir-se como um lugar possível de fala⁶², “é construída como ponto de referência” para o humano (KILOMBA, 2019b, 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.

Os amores pactuados à Narciso, para Bento (2002, p. 46), se estabelecem na ideia de um inimigo em comum, contribuindo na “formação de alianças”⁶³. Tais alianças, como notamos, são convencionadas a partir do momento e da repetição do discurso sobre o outro, particularmente o sujeito negro. 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 após a abolição legal⁶⁴.

⁶² Em referência ao conceito de *lugar de fala* da filósofa Djamila Ribeiro (2020).

⁶³ Bento (2002, p. 44) se refere a esta ideia como um traço paranoide na psiquê do racista, que não consegue “discernir entre o que é deles e o que vem de fora”.

⁶⁴ Segundo Sousa e Morais, a reestruturação da segurança nacional nesse período foi regida pelo Código Penal de 1890 (Anexo 1). O foco de atuação era “[...] sobre o criminoso e não sobre o ato criminal, o novo código passou a

Narciso manifesta amor para quem reflete sua imagem, através 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), vemos a brancura em todos os lugares, na mídia e “[...] nos círculos de elite [...]”. Aqui, vemos a brancura 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).

Se a ascensão e a ocupação de espaços por quem difere da branquitude causa medo e certo estranhamento, é passível a entendimento que existam lugares prévios para quem desempenha essa diferença, lugares precarizados e estruturados em um *apartheid à brasileira*⁶⁵. A morte desejada no quadro de Brocos e na profecia de João se estenderiam então para mais de 100 anos, compondo estatísticas que criam e reforçam discursos.

Em 2019, por exemplo, as pessoas negras representaram 77% das vítimas de homicídios no Brasil⁶⁶. Em relação ao feminicídio, as mulheres negras e cisgêneras representaram 66%. Quando verificamos as taxas de violência às dissidentes e desobedientes de gênero, travestis e mulheres trans negras retratam 58% das vítimas e os homens trans negros retratam 60%.

As pessoas negras também são a maioria no sistema carcerário, cerca de 64%. Um terço deles são presos provisórios, ou seja, sequer foram condenados⁶⁷. Como descreve Santos Júnior, ao ser mencionado por Andrade (2020), um dado que demonstra a manutenção

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: 24/02/2022.

⁶⁵ Título da matéria de Cecília Olliveira (2020) que apresenta a ocultação do racismo nas leis mediante o mito da democracia racial. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/11/10/apartheid-a-brasileira-como-a-falacia-da-democracia-racial-escamoteou-o-racismo-das-leis/>. Acesso em 24/02/2022

⁶⁶ Dados do *Atlas da Violência* de 2021, em comparativo com pessoas não-negras – brancas, amarelas, indígenas e as que não informaram a raça. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5141-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em: 24/02/2022.

⁶⁷ Segundo matéria de Olliveira, muitos estão detidos com base na lei de drogas, aprovada em 2006 e que não prevê critérios objetivos de diferenciação entre usuário e traficante. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/11/10/apartheid-a-brasileira-como-a-falacia-da-democracia-racial-escamoteou-o-racismo-das-leis/>. Acesso em: 24/02/2022.

de castas raciais no sistema carcerário que, além de encarcerar, também estabelece penas mais duras em comparação a pessoas brancas, recaindo em um “delito de ser negro”.

Ademais de constatações e descrições de fatos, ainda que os constatativos estejam presentes nos performativos, contextualizamos como a capacidade de agir ao e por dizer algo se convencionam para além da circunstancialidade austiniana e cria redes de subordinações complexas no procedimento. Ser bem ou malsucedido performativamente nos provoca: o que seria bem-sucedido no ato de fala racista? Através das adequações, entendemos que, convencionalmente, Narciso, em sua brancura, obtém sucesso ao fazer algo com as palavras.

Quantos “homens errados”⁶⁸ serão executados para percebermos quais são as pessoas adequadas a vivenciarem a distopia dos atos de fala racista? Se a vivenciamos, significaria dizer que estamos “[...] inscritos numa guerra aberta contra a nossa existência e a única forma de sobreviver a ela é lutar ativamente pela vida”, bagunçando a distribuição da violência discursiva e denegrindo a história contada por Narciso e repetida por Eco (MOMBAÇA, 2021, p. 79).

Por meio da continuidade meritocrática o pacto narcísico da branquitude assegura a proteção de seus privilégios, preservando e conservando seus interesses e território. A negritude é impossibilitada 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, as pessoas negras não possuem direito à voz.

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 conseqüentemente agir em determinadas condições.

Ao refletir sobre o papel de Eco, Kilomba (2019a, 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 da guerra, mas alega “[...] não ter que saber” do que é performatizado no discurso de Narciso, relegando-se ao privilégio da ignorância (KILOMBA, 2019a, p. 20).

Não obstante, o papel de Eco em sua ressonância repetitiva também é coercitivo e fruto de punição, melhor dizendo, ao tempo que é exigido dos sujeitos que não ocupam o lugar de

⁶⁸ Referência ao documentário *O Caso do Homem Errado* (2017), dirigido por Camila de Moraes, que retrata a história de Júlio César, operário negro que foi executado em 1987 pela Brigada Militar do Rio Grande do Sul ao ser confundido com um assaltante. In: O CASO do Homem Errado. Direção: Camila de Moraes. Produção: Camila de Moraes. Brasil: Praça de Filmes, 2017. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/o-caso-do-homem-errado/t/P2JV5WJVGs/>. Acesso em: 16/03/2022.

poder, o papel ecoico parte 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 (2019b, p. 65), um discurso exigido com a finalidade de enquadrar as ideias marginais em uma linguagem “confortável para um grupo dominante”, elevando as ideias desse mesmo grupo.

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 discursseira 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. Papéis que são estabelecidos convencionalmente, a exemplo da naturalidade em que o negro é fixado na situação acima (GONZALEZ, 1983, p. 225-226).

Em 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. Nesse sentido, para Kilomba (2019b, 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 característica do deslocamento à outridade, ao que podemos demarcar, assemelha-se ao papel de Eco, igualmente impedida de agir e inviabilizada em sua voz. Se o espelho estimula o “[...] desejo pelo corpo, pelo distinguível, pela particularidade”, quando tratamos da outridade o que se vê não é a matéria do desejo, mas o que a branquitude almeja, teme e direciona. Eco, ao ser imobilizada em pedra após sua morte, é vista como um “símbolo de regressão e passividade”, amaldiçoada a somente repetir para a manutenção do conforto de Narciso (BRANDÃO, 1987, p. 179).

A essa maneira, a negritude é utilizada 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, 2019b, 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 dominância branca. Em outras palavras, a branquitude em seu papel narcísico, relega a negritude a um papel ecoico de só poder falar quando há autorização para tal e, mesmo havendo, só pode falar enquanto garante o conforto de Narciso.

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

No círculo profético, o ato de conhecimento e reconhecimento de si efetivaria exercitivamente a profecia pronunciada por Tirésias, findando os dias de Narciso e, conseqüentemente, transpondo a voz de Eco para outras afluentes. Assim sendo, ao tornar o indizível conhecível e reconhecível, pode-se deslocar o performativo e o que é feito quando performatiza para outros significados possíveis no uso linguístico.

3.2 Insurgência Distópica: a profecia, a maldição e a dissolução

Insurgir, verbo sinônimo de rejeitar, discordar e rebelar. Refere-se à contraposição de uma autoridade e/ou poder estabelecido. Aquilo que vem da margem ou emerge para mobilizar a ordem. Neste ponto, insurrecionar desvela o fluxo de deslocamentos contextuais; entre a profecia e a maldição, estabelece, por fim, a dissolução.

Para uma insurgência distópica partimos do pressuposto de que há um obscurantismo multifacetado, enquanto não-brancos são dilacerados na guerra convencional, a branquitude possui o privilégio de não saber, dividindo-se em dois papéis: “o papel de Narciso, que não sabe. O papel de eco, que não quer saber” (KILOMBA, 2019a, p. 21). Ambos pactuados em não saber, de um lado a profunda admiração de si, do outro a profunda imobilização de agência por depositar-se em demasia no outro. Uma relação dialética de profundidade e ignorância, aliás, como profere Kilomba (2019a, 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, haja visto que aos passíveis à morte a vivência da guerra é totalmente conscientizada. Como complementa Kilomba (2019a, 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.

Narciso se viu, se conheceu e se apaixonou para então desfalecer. A transposição estabelecida entre Narciso e branquitude demonstra que, por entre os pactos consolidados, a branquitude se vê, se conhece e se apaixonou, contudo, em seu privilégio de ignorância, foge do desfalecimento efetivo da profecia. Nesta dissolução precisamos girar o moinho da memória, retornar ao que já foi dito, afinal, “[...] tendemos a esquecer do que sabemos” (KILOMBA, 2019a, p. 21).

Se declaramos não saber, invocando o poder da ignorância, como podemos nos responsabilizar pelo proferimento racista? 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.

É necessário olhar de dentro para fora, olhar “[...] das trevas para a luz”, tal como Tirésias (BRANDÃO, 1987, p. 176). Neste trabalho, implica olhar por meio das fissuras da dissimulação histórica dos discursos de Narciso, 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).

A escritora Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 22) chama atenção para a construção de uma história e quando ela se torna única, para isso acontecer é necessário que a história de um povo seja contada várias vezes “e é isso que esse povo se torna”. Adichie (2019, p. 23) 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’”.

De acordo com Adichie (2019, p. 23-24), “comece a história com as flechas dos indígenas [norte] americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente”, em outras palavras, comece a história da abolição afro-brasileira com a harmonia das raças, e não com o plano de embranquecimento, e a história será completamente diferente. O produto colonial se refere a um processo civilizatório, mas o que se vê é um processo proletarizador e mistificador, que transporta o sujeito negro para essa fantasia sobre si, produtificado e embalado em uma história definitiva (CESAIRE, 2020, p. 25).

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). Caso as pessoas negras sejam o que convencionalmente é dito no uso linguístico, o que acontece com as que coincidentemente fogem a esse subterfúgio universalista da história única?

Em decorrência de uma irracionalidade branca que sobrepuja e traumatiza o que difere de si, o sujeito negro “[...] jamais saberá a que ponto sua posição beira o descrédito” (FANON, 2020, p. 132). Podemos exemplificar pessoas negras que são médicas, atrizes, pesquisadoras, dentre outras possibilidades laborais e experienciais, mas que vivenciam o medo constante da falha como efeito e consequência perlocucionária de uma história convencionalmente fixada.

Em confluência com Cesaire (2020, p. 73), compreendemos que “[...] o empreendimento colonial é, no mundo moderno, o que foi o imperialismo romano no mundo antigo: o preparador do Desastre e o precursor da Catástrofe”. Isto nos desloca para uma contagem de corpos que morreram pela boca⁶⁹, a medição do desastre distópico que, na formulação de uma história controlada e dissimulada, reduz a humanidade a um monólogo solipsista e que categoricamente corta as arestas.

⁶⁹ Referência à canção *Pela Boca* do rapper Don L. In: PELA BOCA. Intérprete: Don L; Fabriccio. Compositores: Don L. In: L, Don. Roteiro pra Aïnouz: Vol 2. [Compositor e intérprete]: Don L. Brasil: [s. n.], 2021.faixa 7. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WjeUByRlcQI>. Acesso em: 15/05/2022.

Encaramos o irracional ao discutirmos sobre o racismo. Fanon (2020, p. 133), a partir de um viés psicanalítico, afirma que “não há nada mais traumatizante para a criança pequena do que o contato com o racional”, no entanto, na interpelação causada pelo racismo, ele complementa que “[...] não há nada mais neurótico que o contato com o irracional”. Neste sentido, lidamos com a irracionalidade da fantasia branca “sobre o que a negritude deveria ser” e apreendemos à força a linguagem do trauma (KILOMBA, 2019b, p. 38).

Com isso, dizemos que os discursos sobre a negritude são construídos na linguagem, interpelando e interrompendo caminhos possíveis de *ser*. Um cerco que direciona sua violência interlocutória a um alvo, como descreve Mombaça (2021, p. 16):

o Brasil, em sua autodescrição como promessa utópica de um mundo pós-racial, configura-se, mais bem, como uma distopia antinegra e anti-indígena, em que as figuras de uma liberdade carnalizada expressam não a ruptura com todas as normas, mas seu excesso.

Talvez tenhamos que realizar uma nova invocação dado os excessos de Narciso na distopia *brasilis*, para de alguma forma deslocar as fixações da branquitude. Se torna explícito que o que expomos não é tão somente uma nova dissolução dos atos de fala, mas caminhos possíveis “[...] acerca dos usos estratégicos e contraditórios [...]” das diferentes formulações da arrogância narcísica e dos usos políticos do performativo (BUTLER, 2020, p. 109).

Se a longevidade de Narciso se dá por “ele não se conhecer”, como proferiu Tirésias, é necessário utilizar-se da maldição de Nêmesis para “[...] que a terra vibre o apocalipse deles desta vez” (MOMBAÇA, 2021, p. 97). Narciso possui o privilégio de não se conhecer, protegendo e mantendo em ignorância “[...] o que há muito sabemos”, entretanto, através da indulgência da deusa do julgamento dos arrogantes, ancoramos a insurreição (KILOMBA, 2019a, p. 21).

Como direciona Mombaça (2021, p. 82), “[...] é uma luta pelo fim do mundo – o fim de um mundo. Fim do mundo como o conhecemos”. Precisaremos reposicionar o desastre, dizer o indizível e minar o projeto narcísico para que possamos, por entre as rachaduras, explicitar a vulnerabilidade discursiva da branquitude.

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 sistematização, estruturação e banalização de um ato que fere, o qual, na ocultação da ignorância dissimulada, partilha da máscara do silenciamento, assim dizendo, impede que os sujeitos falem e atuem performativamente.

O que é restrito no discurso partilha tanto de uma restrição explícita quanto de uma restrição implícita, sendo as “formas implícitas de censura” mais eficazes (BUTLER, 2020, p.

214). As formas implícitas não necessitam de uma regulação explícita para tal, a própria indizibilidade do racismo ilustra isto, considerando que não há uma lei que censure e valide o seu caráter indizível.

As formas explícitas expõem a vulnerabilidade da norma e a pretensão à soberania performativa, cometendo “uma contradição” que questiona o que é restringido explicitamente e fracassa na tentativa de efetivação. Acaba por declarar “aquilo que não quer declarar”, logo, são mais fáceis de identificar (BUTLER, 2020, p. 214). Podemos utilizar como exemplo o Projeto de Lei 5.194/2019 (Anexo 1) que, em decorrência das críticas ao seu “teor” racista, foi removido pelo próprio autor⁷⁰.

Quebrar as regras de restrições implícitas do racismo nos torna sujeitos falantes, insurgindo em relação aos atos que ferem. Para Butler (2020, p. 213) a censura atua paradoxalmente, ao tempo em que tenta restringir o que pode ser dito no procedimento linguístico, a proposição restringida assume “[...] uma nova vida no próprio discurso produzido pelo mecanismo de censura”; assim sendo, a censura é sempre incompleta e relaciona-se com aquilo que repudia.

Isso significaria dizer que a restrição do discurso, na pretensão de definir o que é dizível pelos indivíduos, “reduplica o termo que procura restringir”, tanto no impedimento implícito da explicitação do ato de fala racista quanto no impedimento explícito das manifestações subjetivas e culturais de pessoas negras (BUTLER, 2020, p. 215). Não que o ato não possa ocorrer na restrição, porém as regras estabelecidas no procedimento se tornam nítidas quando há a possibilidade de quebra, expondo sua vulnerabilidade.

Essa relação paradoxal expressa que a censura não apenas limita sujeitos, mas também os constroem na possibilidade de seres insurgentes, “um lugar de possibilidade”, como descreve Kilomba (2019b, p. 69). Se o centro discursivo reflete a branquitude de Narciso, a margem é o local “[...] onde novos discursos críticos se dão” e realizam a dissolução (KILOMBA, 2019b, p. 68).

Falar a partir da marginalidade coloca o próprio discurso em risco, posto que se fala em oposição ao simbolismo da profecia distópica, ademais, cria “papéis fora dessa ordem colonial” (KILOMBA, 2019b, p. 69). Nesse local o discurso pode beirar o descrédito e a posição de sujeito pode ser questionada, “se o sujeito fala de uma maneira impossível, se ele fala de

⁷⁰ Como apresentamos na nota 61, o projeto propunha tipificar como crime movimentos musicais como *rap*, *funk* e *bregafunk*, entre outros provenientes de periferias. Disponível em: www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2221575#tramitacoes. Acessado em: 18/09/2022.

maneiras que não podem ser consideradas um discurso ou o discurso de um sujeito [...]” (BUTLER, 2020, p. 223).

Afinal, o que se pode esperar da selvageria marginal? Reiteramos o que diz Frantz Fanon (2020, p. 44) em resposta ao questionamento do *Orfeu sartreano*⁷¹: “não sei, mas digo que aquele que buscar em meus olhos outra coisa além de um questionamento incessante deverá perder a visão”.

O sujeito é produzido mediante esse conjunto de censuras e exclusões, pelo limite do que é dizível no discurso e pela possibilidade de quebra do indizível, isso explica, segundo Butler (2020, p. 228-229), “[...] a sensação que um sujeito tem de estar em risco quando a possibilidade de fala é forcluída”. Butler (2020, p. 227) utiliza o termo *forclusão*, proveniente da psicanálise, para explicar a formação do sujeito através da censura como o efeito de uma estrutura; desta forma, “algo é barrado, mas nenhum sujeito o barra; o sujeito surge como o resultado da própria barreira”.

Uma formação violenta enquanto sujeito no chamamento racista – resultado da própria violência sofrida na distopia *brasilis* – que depende da atuação de outros sujeitos para a manutenção do que é definido no contexto como dizível ou não. A restrição deferida pela forclusão não é perpétua, por isso é necessário que a norma, ou proferimento, seja repetida para que sua força fixe e funcione, tal qual no planejamento da guerra (BUTLER, 2020, p. 230).

O performativo, em sua capacidade de repetição, não está vinculado a um contexto universal que englobe toda a cena do enunciado e que seja fixo no tempo, daí a importância de romper com a história única. A fixidez da história faz parte do mecanismo de restrição do dizível, codificando a memória ao determinar que “[...] acontecimentos históricos sejam narrados apenas de uma maneira” (BUTLER, 2020, p. 218).

Ainda que o performativo possa ter sua força fixada e, em efeito, reforçada, para Butler (2020, p. 238) “a força e o sentido de um enunciado não são determinados exclusivamente por contextos ou ‘posições’ prévias”, podendo no decorrer da repetibilidade romper com o contexto performatizado e obter outras forças. Isso possibilita a operação política do performativo e a competência de atingir outros significados no uso linguístico. A exemplo do uso que fazemos neste trabalho do verbo *denegrir*, utilizado em determinados contextos com conotação pejorativa, entretanto, na possibilidade de recontextualização pelo interior de seu significado podemos romper com o contexto convencional de uso.

⁷¹ O questionamento ao qual se refere Fanon (2020, p. 43-44) é: “o que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordaça que tapava estas bocas negras? Que vos entoariam louvores?”.

Para que não fique dúvidas, não indicamos uma relação volitiva, apontamos para uma recontextualização por meio de uma relação coletiva e social, de uma força que excede o sujeito em sua individualidade e capacidade originadora do discurso, excedendo inclusive este texto.

Ampliamos, dessa maneira, as indagações feitas até aqui: se o performativo necessita ser repetido para que possua sua força de atuação ou para que rompa com os contextos prévios, há pessoas específicas que podem romper com o contexto prévio de determinados performativos? Se sim, quais são as pessoas adequadas para realizar tal ato insurrecional? Caso contrário, significa dizer que o performativo não pode ser rompido de seu contexto?

Como vimos, a pessoa adequada é aquela que possui autoridade para fazer algo com as palavras. Para respondermos se existem pessoas adequadas que podem romper com os contextos de determinados performativos, precisamos assimilar e pôr em prática a quebra com a universalidade, melhor dizendo, compreender a ótica interseccional propiciada pela pluriversalidade.

No seguimento da insurreição, afirmamos que o sujeito que possui a autoridade para deslocar o performativo racista de seu contexto prévio é, exatamente, aquele a quem esse performativo se direciona. Como fazemos com o verbo *denegrir*, o ressignificando e o tratando como um problema de “ordem epistêmica” e universal. Denegrir algo, portanto, ocupa o lugar da distribuição do conhecimento, uma “construção compartilhada” (NOGUEIRA, 2012, p. 68-69).

Para tal, o filósofo Renato Nogueira (2012, p. 66-68), em um processo dissolutivo, remonta a etimologia de *denegrir* à mitologia egípcia, especialmente à relação entre Nut, deusa do céu, e Geb, deus da terra, vide a relevância dos mitos para o estabelecimento de uma reflexão filosófica. Nut engolia o sol e dava à luz no outro dia, a partir da negrura de seu ventre o sol iria se revitalizar para brilhar; na negrura estabelecida em Geb os humanos precisavam dormir e sonhar para também se revitalizar. No sonho e na negrura, denegrir traria a renovação da própria existência.

Nogueira problematiza, ao que vemos, a capacidade que sujeitos subalternizados possuem de deslocar performativos de seu contexto prévio – o que apresentamos nesta seção como insurgência distópica. Dentre os usos pejorativos e racistas do verbo *denegrir*, há o deslocamento do seu local indizível no discurso para o dizível, pluriversalizando sua possibilidade de uso e rompendo com o discurso oficial hegemônico.

Na produção do deslocamento, ao repetir o performativo, é exposta a impureza do significado das palavras, pois, como dito, não existe um falante originador, mas uma cadeia estrutural de significação dos usos da linguagem. Isto compõe uma “tipologia diferencial de

formas de iteração” que remove a oposição entre a citacionalidade e a temporalidade do performativo, observando seus diferentes marcadores (DERRIDA, 1991, p. 369).

Ao desencadear esta dissolução para denegrir as categorizações, rompemos com os contextos estabelecidos dizendo o indizível. Uma ruptura contextual que “interdiz qualquer saturação do contexto” (DERRIDA, 1991, p. 369). A estrutura é sustentada justamente pela repetição que pode desestruturá-la e reestruturá-la, obtendo “[...] sua vida temporal apenas nos e pelos enunciados que reinvocam e reestruturam as condições de sua própria possibilidade” (BUTLER, 2020, p. 230).

Se delineamos que os sujeitos são formulados e reformulados pela linguagem, seja ela restrita ou não, entendemos que a apropriação da norma e o deslocamento opositor do “[...] efeito historicamente sedimentado constitui o momento insurrecional dessas histórias, o momento que funda um futuro mediante uma ruptura com o passado” (BUTLER, 2020, p. 261). Essa seria a construção performativa de novos sujeitos à margem – atuando e rompendo os cercos hegemônicos, politizando as feridas e, na coletividade, tocando as quebras.

3.3 Memorial de guerra: manifesto de um performativo dissoluto

A linguagem no proferimento racista é inscrita na lápide de sujeitos excluídos. Raça, gênero, classe e território são marcadores que circundam o uso linguístico e a força performativa que realiza o ato de ferir, mas também impulsionam os sujeitos a insurgirem mediante a quebra.

No ato de fala racista há uma certa atemporalidade, uma interrupção do presente, visto que o performativo, ao atravessar o outro, carrega consigo toda a historicidade do dito em seu momento citacional, “[...] a pessoa negra é abordada no presente como se tivesse no passado” (KILOMBA, 2019b, p. 222). Não existe presente, não existe *eu* e, menos ainda, a possibilidade de ser *outro*, “a violência aumenta à medida que o presente se aproxima do passado”, à medida que o sujeito perde sua própria história – como nas voltas da árvore do esquecimento (KILOMBA, 2019b, p. 222).

Ao analisarmos o ato de fala racista, confrontamos a perda do contexto do sujeito a quem o chamamento racista é direcionado. Nos referimos a atemporalidade que interpela as pessoas negras ao serem deslocadas do presente para o passado, “[...] como se vivesse um século atrás” (KILOMBA, 2019b, p. 223).

Ser chamado pelo outro nos situa social, temporal e traumáticamente, como argumenta Butler (2020, p. 70-71), “é um ato que precede a minha vontade [...]” e que, em sua competência subordinadora, introduz sujeitos a um mundo linguístico interpelativo. Se precede nossa

vontade, somos feridos pelo ato de fala racista, somos construídos e reconstruídos por entre essa violência e, na convergência entre passado e presente, revivemos uma história assombrada “que continua a perturbar a vida atual das pessoas negras” (KILOMBA, 2019b, p. 223).

Seguir o curso da memória, aqui, nos direciona na contraposição à codificação restrita de uma historicidade que atravessa o *como* sujeitos podem falar e agir. Propomos, assim, o tombamento da memória dos que morreram e dos que ainda permanecem, para visitar e reescrever, para transpor e estancar a ferida causada pelo racismo.

A construção de um memorial de guerra tem por finalidade, o que sugere Kilomba (2019b, p. 223) ao comentar Jenny Sharpe, a ressurreição dos espíritos ancestrais para que possamos romper com a história única, haja visto que “nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente”. O colonialismo evoca o trauma atemporal do racismo baseado em uma história falsa, nesse sentido há quem tenha sido “descoberto” e há quem tenha sido “trazido” de África, ou ainda, há quem “integre” o mesmo universo epistêmico.

O proferimento racista, ao atravessar os sujeitos, demonstra que a materialidade não é dissociada da norma que formula e reformula esse corpo, se existem efeitos e consequências perlocucionárias, 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 narcísico, 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).

Revela-se um jogo de presença e ausência no discurso, Narciso está presente de maneira estritamente palpável, enquanto Eco, na ausência do corpo, transmuta-se na repetição de Narciso. Não obstante, o papel de Eco também pode traduzir-se em uma voz imposta, uma relação subordinadora e complexa no proferimento racista. 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”⁷².

Kilomba (2019a, 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 narcísicos e ecoicos aqui contextualizados,

⁷² 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.

entendemos que a branquitude até se vê, mas não se pensa, na fuga da profecia tiresiana; enquanto a negritude é sempre vista, sendo o 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 acontece por meio do deslocamento à outridade, tornando-se um eterno objeto para Narciso, tal qual a pedra que se converteu Eco, uma ausência acessória. 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” – esboça, portanto, a própria distopia *brasilis* (MOMBAÇA, 2021, p. 64).

Se o sujeito é formulado e reformulado através da linguagem, de suas ausências, presenças e restrições, podemos afirmar que a definição de raça se constrói e se constitui na linguagem. Como bem explica Salih (2012, p. 91), “não existe um ‘eu’ fora da linguagem [...]”, pois o que temos são os efeitos e consequências de um discurso. Assim sendo, a linguagem precede a raça, não o contrário.

A partir da distopia contextualizamos os marcadores discursivo-corporais expostos na profecia de João; como no seu proferimento racista sujeitos foram e são formulados e reformulados em um mundo que espelha a violência contra a existência de pessoas negras. Em contrapartida, gravamos no memorial os sujeitos que podem insurgir discursivamente, possibilitando a construção de uma linguagem no embate pelo fim do mundo à imagem e semelhança de Narciso.

Por isso é importante explicitar o performativo, a exposição da vulnerabilidade da linguagem torna possível romper com os significados falsamente puros das palavras em uso. No instante em que essa explicitação ocorre por meio da insurgência, gravamos na memória a abertura do performativo, podendo “antecipar e instituir contextos diferentes para sua futura recepção” (BUTLER, 2020, p. 263).

Notadamente, não há como impedir a reencenação do performativo racista no momento de sua citação no procedimento linguístico, em razão de sua historicidade. Também, o rompimento com o seu significado não se dá instantaneamente, tal qual sua construção. Dito isto, confluímos com Butler (2020, p. 264): “a tarefa, ao que parece, é obrigar os termos da modernidade a abarcar aqueles que foram tradicionalmente excluídos e saber que esse movimento pode não ser fácil”.

Oposição e reinvenção, o desejo de um processo complementar para que seja possível se tornar sujeito e formular novos papéis, isto é, para que seja possível romper com a outridade

e, no movimento da quebra, construir novos mundos (KILOMBA, 2019b, p. 28). Precisamos realizar perguntas difíceis para voltarmos para o *como*: como a violência do proferimento se distribui; como os sujeitos são constituídos na linguagem; e como se pode insurgir performativamente. Quando o indizível insurge no “discurso oficial”, bagunçamos essa distribuição, diluímos suas cercas e criamos arestas (BUTLER, 2020, p. 234).

É nessa rota que a dissolução foi o fenômeno que identificamos na própria história da tradição filosófica como um meio de construção de conhecimento através da crítica. Retornamos à história da filosofia da linguagem para evidenciar como a busca pela perfectibilidade se mostra insustentável na investigação dos atos de fala racista, em decorrência da exclusão e abstração de subjetividades não-brancas. Como diria Butler (2020, p. 236): “a filosofia participa de um conjunto hierárquico de oposições que reencenam obscuramente as oposições sociais sedimentadas e ocultadas pela linguagem comum”.

Há um pacto narcísico e ecoico na tradição filosófica da linguagem para resguardar certas construções de pensamento e discurso, ainda que o discurso racista conteste os “[...] padrões atuais que governam o alcance universal da emancipação política” (BUTLER, 2020, p. 152). Podemos aferir que isto partilha da construção do que pode ser dizível ou indizível na própria filosofia, dado o rechaço do que se desvie dessa universalidade.

À vista disso, argumentamos que esse universal da tradição não precisa ser excluído, mas compreendido como um dentre outros universos possíveis de investigação. Uma ótica que a pluriversalidade abarca, como explica Ramose (2011, p. 11):

excluir outras filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição inerentemente particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia. Isto significa que não pode haver filosofias Ocidental ou Africana como disciplinas acadêmicas e, nem filosofia como a busca existencial humana do conhecimento enquanto o contínuo resultado da aprendizagem pela experiência.

A filosofia da exclusão é uma prática da tradição filosófica ocidental. Não reconhece, por exemplo, a dívida da filosofia grega para com o Antigo Egito africano, ou, como vimos, não reconhece a racialidade como lugar possível de reflexão. Assim, contemplando o próprio reflexo, Narciso se perdeu em si, estando cego em sua auto divagação, nascendo e morrendo agregado à água, dissolvendo-se na profundidade e vendo sua imagem. Como retrata Brandão (1987, p. 181):

por Narciso se perdeu Eco e por narciso [a flor] se arruinou Perséfone. É que esta [Perséfone] [...], tinha o hábito de colher flores no campo. Desejando-a, o rei do Hades, Plutão, contou com a conivência de Zeus. Este colocou um narciso às bordas de um precipício e, ao aproximar-se para pegá-lo, a filha de Deméter caiu no abismo. Lá embaixo, já aguardava a carruagem de Plutão, que a fez sua mulher. Na realidade, foi o perfume estupefaciente do narciso que embriagou Perséfone e arrastou-a para as trevas.

Narciso, base etimológica da palavra narcótico. Seja pelo mito ou pela flor, entorpece e seduz mediante a beleza ou odor, contudo, é “bonita e inútil, fenece após uma vida muito breve [...], e é venenosa” (BRANDÃO, 1987, p. 173-174). Refletidos por Narciso, aprendemos a falar uma linguagem que não é nossa, mesmo que nunca falemos uma linguagem que seja explicitamente nossa. A problemática, no entanto, se encontra na interrupção, repetição e restrição atuada pela linguagem narcísica.

Narciso era um jovem caçador e este ofício, assim como na guerra, requer estratégia para a criação de uma imagem, símbolo e vocabulário que impeça a criação de outras histórias ou impeça a oportunidade de contar o trauma ocasionado pelo proferimento racista (KILOMBA, 2019a, p. 15-16). Os mecanismos da distopia, como contextualizamos, convencionou-se através dos atos de fala infelizes de Narciso, que não são nulos, mas se cumprem ao ocultar a intenção, o sentimento e o pensamento verdadeiro no procedimento.

Por fim, buscamos explicitar a necessidade de uma reestruturação dos pilares investigativos do ato de fala, o qual no “jogo entre o ordinário e o não ordinário” reelabore o que é dizível no discurso e construa novos saberes, a fim dos sujeitos encontrem outras possibilidades de ser (BUTLER, 2020, p. 237). Renegar a história única criada por Narciso nos faz reaver “uma espécie de paraíso”, oportuniza a realização do funeral adequado para os ancestrais e dissemina raízes futuras por entre as rachaduras do presente (ADICHIE, 2019, p. 33).

As palavras revisitadas e reescritas no memorial necessitam, em sua indizibilidade, assumir o caráter político na construção de uma futuridade, mesmo que isso traga desconforto aos que mantêm a limitabilidade do discurso. Transpor a ilocução performativa das palavras que ferem para um viés perlocucionário remove do falante sua soberania fictícia de fazer de fato o que diz, bem como promove a reflexão de reações inesperadas ao dito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Essa terra tem sangue dos ancestrais. Estado de alerta! Fique viva, se prepare! São dias e noites de amor e guerra”

Brisa Flow, *Fique Viva*, 2018

Para compreendermos as complexidades do ato performativo de fala racista, foi necessário dissolver categorias que flertam com a universalidade de Narciso, haja visto que não há como analisar o proferimento racista sob o reflexo de um lago embranquecido. Se a linguagem pode ser apreendida na tradição filosófica como um instrumento, afirmamos pragmaticamente que ela tem sido utilizada para violentar sujeitos.

O conhecimento universal retrata apropriadamente o cenário do lago de Narciso: é cercado por terra e sua água não flui, concebe-se fixa, bebendo de si mesma e espelhando o jovem caçador. Essa autoadmiração e desejo de tornar o outro sua imagem e semelhança, desvela a manutenção de pactos em favor de um universo que não abarca o que difere sem eliminá-lo.

Na impossibilidade de se ver nesse lago, buscamos outros cursos possíveis – movimento do tempo, corporalidade, quebra. É por meio da fluidez da pluriversalidade que atentamos para a possibilidade de, mesmo diante do silenciamento e rejeição, nos tornarmos sujeitos.

A dissolução que desencadeamos percorreu a própria historicidade como o meio de construção de conhecimento através da crítica. No primeiro capítulo, constatamos a fixidez do olho d’água da tradição filosófica da linguagem que, como um grande lago, espelha Narciso. No segundo capítulo, vimos os reflexos perlocucionários da performatividade violenta do racismo e exploramos afluentes que trouxessem o movimento para a análise linguística. Ao final, no terceiro capítulo, desaguamos na distopia *brasilis* que espelha os pactos de guerra narcísicos e ecoicos, propondo a insurreição da ressignificação.

O ato de fala não pode ser visto em uma circunstancialidade puramente intencional, posto que reduziria o procedimento linguístico à soberania do falante. O ato de fala, neste curso, excede o sujeito que fala, não encerrando-se nele. Isso demonstra uma cadeia de significações que convenciona os ditos a determinados contextos, mas não a contextos puramente determinados, valendo-se de condições adequadas para a sua efetivação.

As condições adequadas para o proferimento racista – caso houvesse 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 falar, o sujeito direciona o seu corpo ao corpo de seu destinatário, causando efeitos e consequências.

O marcador discursivo-corporal necessita de uma ótica interseccional para ser compreendido em sua complexidade. Quando incorporamos o marcador da racialidade toda a equação de análise é afetada, a investigação desvela nuances mais complexas na relação falante-ouvinte. Ignorar ou excluir a intersecção em uma análise representaria ignorar ou excluir subjetividades.

À vista disso, manifestamos que não pretendemos, em nome de uma formalidade, esgotar o ato de fala racista, pois a experiência violenta do racismo possui uma densidade complexa que excede marcadores universais. Nesse sentido, o que propomos aqui não dá conta de discutir em totalidade as perlocuções do reflexo performativo do racismo, dada a impossibilidade de um contexto plenamente abstrato e uma universalidade negra.

Entretanto, a dissolução tem sua contribuição no atravessamento do ato de fala total, propiciando uma análise do racismo que manifesta sua constituição estrutural, interseccional e não circunstancial. Ancoramos uma base de investigação na filosofia da linguagem para examinar atos que ferem e que constroem o seu significado e força ao decorrer do tempo, quando são citados e repetidos.

Assinalamos que a forma em que certos discursos se repetem, demonstra que os pactos não são apenas narcísicos, mas também ecoicos, ao considerarmos que não há história de Narciso sem Eco, assim como não há força do proferimento racista sem repetibilidade. Os pactos de guerra que conformam a distopia que contextualizamos perpassam ambos os personagens do mito ovidiano, não obstante, os pactos ecoicos, ao que tentamos expor, podem ser exercidos voluntariamente ou por coação.

Eco muitas vezes é relegada à ausência nas reflexões sobre Narciso, um ponto cego nas investigações dos pactos da branquitude para a perpetuação do contexto distópico. Tal ausência de análise reforça a invisibilidade do papel ecoico, reproduzindo a atitude narcísica de apenas olhar o lago.

A repetibilidade do discurso demonstra, para além de uma fixidez, a possibilidade de rompimento no uso linguístico, podendo afluir por outras vias de uso. A recontextualização indica que a significação das palavras em uso partilha de uma estruturação temporal, não puramente semântica, a exemplo da palavra *denegrir* que, em uso, significou-se de variadas formas em determinados contextos, rompendo com sua etimologia.

Também evidenciamos neste trabalho que no ato de fala racista o sujeito negro é deslocado violentamente à outridade, tornando-se forçadamente aquilo que a branquitude projeta e deseja, não podendo ser reconhecido como sujeito, mas como objeto. Assim sendo, atestamos que a outridade é o reflexo performativo do racismo, designando-se como efeito e consequência perlocucionária do chamamento.

Se ao chamarmos alguém, nomeando-o, estamos situando esse outro em uma determinada condição, podendo feri-lo, demarcamos que também podemos capacitá-lo. Somos formulados e reformulados pelo chamamento, por entre o conjunto de censuras e exclusões do discurso. É dizer, somos constituídos pela e na linguagem. Se uma história é restringida, impedimos que sujeitos sejam formulados de maneira divergente e reforçamos uma determinada forma de ser. Se a história de pessoas negras é contada de maneira restrita e única, como podemos formular novos papéis fora de uma ordem coisificante e violenta?

Indicamos sujeitos que falam no limite do dizível e que necessitam escrever contra esse limite para não serem lançados no indizível. De fato, existem consequências no ato de escrever contra a hegemonia, como visto, corre-se o risco da desqualificação do discurso perante Narciso ou de um irreconhecimento em determinados campos. Por exemplo, trabalhos que se propõem a discutir racialidade serem centralizados em uma filosofia política ou ética, mas irreconhecidos no debate em filosofia da linguagem.

A partir da quebra com a coisificação perlocucionária da outridade o sujeito pode formular-se exatamente como sujeito, implica dizer que é possível falar e agir. Isto requer uma insurgência contra a distopia, apropriando-se das palavras e redirecionando a profecia para seus autores, a fim de provocar rachaduras que exponham e transponham possibilidades fixadas pela soberania fictícia de Narciso.

Escrevemos, portanto, aos que sobrevivem na guerra: a individualidade não possui força suficiente para recontextualização. A coletividade performativa da insurgência, ao contrário, é capaz de, no descontrolo das perlocuções, desencadear reações producentes para a formulação de um discurso oficial. Nos tornamos, assim, sujeitos capazes de utilizar o performativo de maneira efetiva e removemos a máscara que silencia Anastácia.

Escrevemos aos ancestrais: ainda há vida e memória, em respeito esperamos realizar o cortejo para que descansem em paz. Contar a história restrita dissolve as amarras da censura, liberta os espíritos para o *Orum*⁷³ e possibilita elaborar o trauma causado pelo ato de fala racista.

⁷³ Palavra em iorubá que se refere ao mundo espiritual.

Como dito, é preciso gravar na memória a vulnerabilidade do performativo para que, mesmo em sua reencenação inevitável, a construção de novos significados no uso linguístico se efetive.

Por fim, escrevemos à Narciso: é imprescindível que a branquitude conheça a si para que se efetive a profecia de Tirésias. É necessário que reconheça os próprios mecanismos direcionados às pessoas negras. No ato performativo de fala, a branquitude possui o poder fictício de fazer algo com o que diz, por isso deve-se tomar consciência que a realização performativa de fazer o que se diz no proferimento racista significa violentar.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Editora Jandaira, 2021
- ANDRADE, Paula. *O encarceramento tem cor, diz especialista*. Conselho Nacional de Justiça – CNJ, 2020. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/o-encarceramento-tem-cor-diz-especialista/>. Acesso em 24/02/2022
- ARAÚJO, Inês Lacerda. A natureza do conhecimento após a virada linguístico-pragmática. *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 16 n.18, p. 103-137, jan./jun. 2004
- 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
- BENTO, M. A. S. *Branquitude e Poder: a questão das cotas para negros*. In: Simpósio Internacional do Adolescente, 1., 2005, São Paulo. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000082005000100005&lng=en&nrm=abn. Acesso em: 04 junho 2022.
- BIBLIA, A. T. Gênesis. In Bíblia. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Domingos Zamagna. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega – Vol II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987
- 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. *Metamorfozes em Tradução*. 2010; 0f; Relatório Final (Pós-doutorado em Letras Clássicas) - Universidade de São Paulo; Orientador: João Angelo Oliva Neto
- CASTIM, Fernando. John Austin e os Atos de Fala. *Revista Ágora Filosófica*, Recife, Ano 17, n. 1, p. 84-95, jan/jun. 2017-1
- CAVASSANE, Ricardo Peraça. Daquilo de que se Pode Falar e Daquilo de que se Deve Calar o Dizível e o Indizível na Perspectiva do Segundo Wittgenstein. In: MORENO, A. R. *Wittgenstein e a Epistemologia - Vol. 63*. Campinas: Unicamp, Coleção CLE, 2013, p. 57-71
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso Sobre o Colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020

- CONCEIÇÃO, William Luiz da. *Brancura e Branquitude: Ausências, Presenças e Emergências de um Campo de Debate*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientadora: Ilka Boaventura Leite
- COSTA, Claudio Ferreira. *Filosofia da Linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003
- DASCAL, Marcelo. *Filosofía del Lenguaje II. Pragmática*. Madrid: Editorial Trotta, 1999
- DERRIDA, Jacques. *Margem da Filosofia*. Campinas: Editora Papyrus, 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
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós Metafísico: estudos filosóficos*. Parte II: Guinada pragmática. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1990.
- 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
- LACERDA, João Baptista de. Sobre os Mestiços no Brasil. In: Sur le métis au Brésil, Premier Congrès Universel des Races: 26-29 Juillet 1911. Paris: Imprimerie Devouge, 1911. Tradução: Eduardo Dimitrov; Íris Morais Araújo; Rafaela de Andrade Deiab
- LANGTON, Rae. Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy & Public Affairs*. United Kingdom, vol. 22, No. 4, p. 293-330, 1993
- MARCANTONIO, Jonathan Hernandes. A virada linguística e os novos rumos da filosofia. *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, v. 4 n. 4, p. 114-131, 2007
- MARCONDES, Danilo. *Em Defesa de uma Concepção Pragmática de Linguagem*. Gragoatá. Niterói, II. 18, p. 11-29, 1. sem. 2005
- MARCONDES, Danilo. A Teoria dos Atos de Fala como concepção pragmática de linguagem. *Revista Filosofia Unisinos*, nº 7, set-dez, 2007
- MARCONDES, Danilo. *As armadilhas da linguagem: significado e ação para além do discurso*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 Edições, 2018
- 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

MENDONÇA, Renato. *A Influência Africana no Português do Brasil*. Brasília: FUNAG, 2012

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

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, nº 68, dez-fev, São Paulo, 2006

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006

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

PENCO, Carlo. *Introdução a Filosofia da Linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006

PERRUSI, Martha Solange. *Fundamentos de linguística: a linguagem na história da filosofia grega a partir do Crátilo*. In: MORAES et al. *Filosofia, Literatura e Linguística: Interfaces*. Maringá: Viseu, 2018, p. 17-29.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaaios Filosóficos*, Volume IV, Outubro de 2011

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE*, nº18: maio-out/2012, p. 62-73

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: 22/02/2022

RONCOLATO, Murilo. *A tela “A Redenção de Cam” e a tese do branqueamento no Brasil*. Edusp, 2018. Disponível em: <https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/> . Acesso em 22/02/2022

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015

SANTOS, Karla Cristina dos. *Do cienticismo à desconstrução: o(a)s herdeiro(a)s de J. L. Austin e a problemática da teorização sobre a linguagem*. 2007; Of; Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior; Orientadora: Joana Plaza Pinto

SANTOS, Karla Cristina dos. *J. L. Austin e os atos de fala em diferentes domínios de estudo da linguagem*. In: VI Congresso Internacional da Abralín, 2009, João Pessoa. Anais do VI Congresso Internacional da Abralín. João Pessoa: Ideia, 2009a. v. 1. p. 2202-2211

SANTOS, Karla Cristina dos. Injúrias raciais. Unicamp: *Revista do Sete*, 2009b

STEFANI, Jaqueline; BORBA, Andreia. John Austin e a filosofia analítica da linguagem. *Revista Controvérsia*, vol. 8, nº 2. Mai-Ago, 2012, p. 28-37

TELLES, Edward Eric. *Racismo à Brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. New York: Routledge Classic, 2002

Documento Audiovisual:

ATLÂNTICO Negro: Na rota dos orixás. Direção de Renato Barbieri. Distrito Federal: Videografia Criação e Produção, 1998. (51 min.), son., color. Legendado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2I0gjOhcZ-o&t=1030s>. Acesso em: 04 dez. 2022.

CENTENO, Miguel A. The Uses of War/The Western Way of War. In: *Paradoxes of War: the nature of war*. 2022. Princeton University. Disponível em: <https://www.coursera.org/learn/war>. Acesso em: 15/10/2022

ANEXO I

Tabela – Planejamento Estratégico da Distopia <i>Brasilis</i>		
Lei	Descrição	Link de Acesso
Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal do Rio de Janeiro de 1830 – Título 2º, §7	A lei do pito do pango proíbe a venda e o uso do pito do pango (maconha), podendo resultar em 8 dias de detenção.	https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3880
Lei 0601/1850	Dispõe sobre as terras devolutas no Império e sobre as que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm
Lei 3353/1888	Lei Áurea, referente à abolição da escravatura. No entanto, não consta nenhuma política reparadora para a população negra.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm
Código Penal de 1890 – art. 157, 158	Os dois artigos criminalizam o curandeirismo, seja na prática das crenças de matrizes africanas, seja na utilização de medicação proveniente da natureza.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm
Código Penal de 1890 – Capítulo XIII	O capítulo se dedica à criminalização da capoeira e da vadiagem.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm
Decreto 0528/1890	Dispõe sobre a Política de Imigração, especificamente a proibição da imigração do continente africano e o estímulo à inserção europeia e asiática no Brasil.	https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html

Decreto 0145/1893	Se direciona à prisão de mendigos, vadios e capoeiras.	https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-145-11-julho-1893-540923-publicacaooriginal-42452-pl.html
Decreto 3475/1899	Orienta a negação de fiança aos considerados vagabundos e a incursão policial em periferias.	https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3475-4-novembro-1899-505411-publicacaooriginal-1-pe.html
Decreto 17.943-A/1927	O Código de Menores construiu o que se entende por menores infratores.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D17943A.htm
Constituição Federal de 1934 – art. 138	Estimulou a Educação Eugênica.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm
Código Penal de 1940 – art. 283	Se de direcionou à criminalização do curandeirismo e charlatanismo.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848.htm
Código Penal de 1940 – art. 287	Detenção de três a seis meses, ou multa, a quem fizer apologia a um fato criminoso.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848.htm
Código Penal de 1940 – art. 288	Tipifica como crime a reunião de três ou mais pessoas com a finalidade para realizar crimes.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848.htm
Lei 3688/1941 – art. 59	Lei que determina como crime a vadiagem, isto é, pessoas que se	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del3688.htm

	encontrem em ociosidade e não possuam renda.	
Decreto 7967/1945	Atualiza a política imigratória. Remove a proibição da imigração do continente africano e estimula a preservação da cultura europeia no Brasil.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/1937-1946/De17967.htm
Lei 4504/1964	Estatuto da Terra, não demarca as terras indígenas e quilombolas.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L4504.htm
PEC 171/1993	Redução da Maioridade Penal. Foi rediscutida em 2016, propondo a redução de 18 anos para 16.	https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/especiais/55a-legislatura/pec-171-93-maioridade-penal/conheca-a-comissao/historico-de-reunioes
Lei 11.343/2006	A Política de Drogas estipula medidas a serem tomadas em relação à drogadição.	https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2004-2006/2006/Lei/L11343.htm
Sugestão nº 17/2017	Tipifica o <i>Funk</i> como crime de saúde pública.	https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/129233
Decreto 62.472/2017	Regulamenta a lei de emissão de ruídos provenientes de aparelhos de som portáteis ou instalados em veículos.	https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/decreto/2017/decreto-62472-16.02.2017.html
PL 5194/2019	Tipifica como crime qualquer gênero musical que contenha palavras pejorativas.	https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2221575

