

A dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura

Isildinha Nogueira Baptista

Texto apresentado no 1º Encontro Internacional da Seção de Psicanálise em Psiquiatria da World Psychiatry Association em Campinas, Brasil, fev. 2024.

Isildinha Nogueira Baptista é mestre em Psicologia Social pela PUC-SP. Doutora em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Formação em psicanálise nos Ateliers de Psychanalyse, em Paris, com Radmila Zygoris, uma das fundadoras da instituição. Professora do Instituto Sedes Sapientiae. Indicada ao Prêmio Jabuti de literatura, categoria ciência, pelo livro: *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. Psicanalista e pesquisadora.

Resumo Usando o referencial psicanalítico e tendo como ponto de partida o contexto histórico social e econômico, busca-se entender os efeitos e as configurações psíquicas particulares que o racismo produz para os negros. Ganha destaque como as significações que o racismo inscreve produzem a dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura.

Palavras-chave racismo; dimensão simbólica do negro; ideal de brancura.

Publicar na Percurso o texto de Isildinha Nogueira, expressão de sua investigação sobre a especificidade da subjetividade da pessoa negra, tem para nós um sentido especial.

Em grande parte baseado em sua tese de doutorado realizada em 1998 e publicada no livro A cor do inconsciente: significações do corpo negro, a inserção desse artigo na revista – uma vez que não publicamos textos que não sejam inéditos – é uma exceção, e também uma necessidade. Sustentada consistentemente em termos metapsicológicos, éticos e políticos, expressa a radical crueldade do racismo na constituição mesma da pessoa negra. Sua leitura ganha contornos de uma experiência diante da qual não se sai impune, abrindo-se para a reflexão, discussão, possibilidade de diálogos transdisciplinares e transmutações.

Um convite para seguirmos nesse caminho de investigação, com a convicção de que as pesquisas e debates nessa área, e em um momento de almejadas mudanças, serão instigados pelas posições da autora.

Conselho Editorial

DOI: 10.70048/percurso.73.9-20

Pensar a dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura demanda antes entendermos a dimensão psíquica do racismo. Minha hipótese é de que essa realidade histórico-social e econômica determina, para os negros, configurações psíquicas peculiares.

Partindo do referencial da teoria psicanalítica, busco entender as significações que o racismo envolve, como elas se inscrevem



nem a consciência da condição de negro nem o engajamento em relação às lutas políticas contra a discriminação racial são suficientes para modificar a condição do negro, na medida em que os sentidos do racismo inscritos na psique permaneçam não elaborados

psiquicamente para o negro e, também, o modo pelo qual vão produzir a dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da branquura.

Tais inscrições psíquicas não são simplesmente resultado da introjeção das experiências de discriminação efetivamente vivenciadas, mas se constituem na infância, envolvendo momentos iniciais da constituição subjetiva, afetando os negros independentemente de sua posição econômico-social. Abordo a condição de negro como produto da interação dialética entre, de um lado, as representações sociais ideologicamente estruturadas e as estruturas socioeconômicas que as produziram e as reproduzem e, de outro, as configurações que formam o universo psíquico; é fato que nem a consciência da condição de negro nem o engajamento em relação às lutas políticas contra a discriminação racial são suficientes para modificar a condição do negro, na medida em que os sentidos do racismo inscritos na psique permaneçam não elaborados.

A “inumanização” do negro

A vivência da escravidão fez do corpo do negro uma mercadoria, tirou-lhe o sentimento de pertença a uma cultura, a uma nação; esse processo o aliena de seu próprio corpo e alma; o cativo brutalizou, comprometendo sua honra, e desconstruiu sua raça.

Sua língua não o insere nesse mundo desconhecido, mas o coloca na categoria de semi-humano; o negro escravizado é representação da denegação física e moral, se torna um ser abjeto e, portanto, naturalmente depositário de uma assim justificada violência na fantasia de superioridade da raça branca.

Esse passado sócio-histórico o deprecia racialmente, deprecia sua cultura e seu saber, o desclassifica, o exclui da categoria de humano, e o aprisiona num eterno devir escravo.

Seu corpo negro é excluído de um lugar, numa cultura que o coloca como servil e depositário de todas as mazelas que justificam sua exclusão.

A abolição não lhe garante a cidadania; na realidade não o libertou, não lhe garantiu as condições necessárias mínimas para o exercício da cidadania; apenas o liberta do cativo das correntes físicas, mas o mantém por tempo indeterminado no cativo psíquico; de uma imagem que, com o crivo da ciência, justificaria a *inumanização* do negro.

Foram muitas as pesquisas que, tendo estudado a conformação do cérebro africano, pretendiam provar a incapacidade mental do negro.

A liberdade do negro, como nos diz Mbembe¹, não nos permite compartilhar direitos, prazeres, trabalhos, dores e muito menos a morte; podemos ser assassinados aos olhos da lei, sem que seja considerado de fato um crime, o qual permanecerá sem reparação possível, num acordo cordial perverso: *a morte dos negros não importa*.

Consciente desse passado socioeconômico histórico, me proponho, a partir da psicanálise, pensar esse corpo negro como categoria imaginária e simbólica, afinal é enquanto corpo imaginário e corpo simbólico que o corpo vai se inscrever na dimensão psíquica, questões que desenvolvi no meu trabalho de tese *A cor do inconsciente, significações do corpo negro*².

Significações do corpo negro

Para a psicanálise, na perspectiva de Dolto, o corpo, enquanto tal, é irrepresentável, impossível

de ser capturado numa representação; o real do corpo permanece, fantasmaticamente ligado às experiências arcaicas de despedaçamento, anteriores à fase do espelho.

O corpo imaginário corresponde à imagem totalizadora conquistada na fase do espelho, que advém pelo reconhecimento do outro: é nessa experiência fundadora que se produzem as estruturas de identificação. Se o corpo imaginário constitui um todo, uma imagem, um contínuo de ligações, o corpo simbólico corresponde à forma significante, isto é, a algo que, como parte, representa, numa relação simbólica, aquilo que, enquanto tal, escapa à representação. Na dimensão simbólica será, portanto, um pedaço, um aspecto do corpo, devidamente simbolizado, isto é, investido de significação, que emerge como marca de uma totalização impossível.

Em minha tese, explorei as dimensões imaginárias e simbólicas do corpo negro que, do meu ponto de vista, produzem vivências psíquicas singulares e acarretam, para o negro, uma condição subjetiva particular.

A complexidade da vivência do processo do espelho, para o negro, produz justamente aquilo que na imagem especular lhe escapa: a identificação com a “brancura”.

Considere a *pele negra*, do ponto de vista do corpo simbólico, como significante, como aquilo que representa a condição de negro para negros e não negros; explorei os sentidos que se associam a tal significante nas redes simbólicas da formação social.

Explorei as dimensões imaginária e simbólica que a experiência de portar um corpo negro produz, as vivências psíquicas que experimentam os negros.

»»

a imagem do corpo não se define a partir do inexorável pertencimento genérico à espécie humana; ela é única a cada um, singular, está ligada ao sujeito, à sua história; é inconsciente e sustentada no narcisismo.

A imagem do corpo e esquema corporal

Françoise Dolto, em seu livro *A imagem inconsciente do corpo*, estabelece uma distinção entre os conceitos de imagem do corpo e de esquema corporal, cujos sentidos são confundidos.

O esquema corporal indica a condição de representante da espécie do indivíduo, sendo em geral o mesmo para todos, o de pertencimento à raça humana; a imagem do corpo não se define a partir desse inexorável pertencimento genérico à espécie humana; ela é única a cada um, singular, está ligada ao sujeito, à sua história; é inconsciente e sustentada no narcisismo.

A imagem do corpo é uma construção imaginária determinada pelo fato de que o aparelho psíquico se estrutura nas instâncias psíquicas do id, do ego, do superego, tal como propôs Freud. Para Dolto, o mediador das instâncias psíquicas (id, ego, superego), nas representações metafóricas expressas por um sujeito, é a imagem do corpo. Nesse sentido, a imagem do corpo estará envolvida em todas as formações do aparelho psíquico.

Quanto ao esquema corporal, diz Dolto, é uma realidade de fato, sendo de certa forma nosso viver carnal no contato com o mundo físico.

Sendo assim, as experiências que vivenciamos serão determinadas pelas condições físicas do organismo, conforme este se apresenta em um estado de integridade ou de lesões, estados

1 A. Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 153.

2 I.B. Nogueira, *Significações do corpo negro*. Tese de doutorado, defendida em 1998, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Livro publicado em 2021: *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*.



*até que ponto, na medida
em que o negro é atravessado
pelas representações depreciativas
em relação ao corpo negro,
é possível, para ele, a construção
de uma imagem de corpo,
em que a condição genérica
esteja preservada?*

passageiros ou permanentes, de caráter neurológico, muscular ou ósseo, ou sensações fisiológicas dolorosas, viscerais ou circulatórias.

A simbolização de uma imagem de corpo não enfermo depende da aceitação, pelos pais, do problema da criança para que, apesar do problema, esta possa ser reforçada positivamente em suas possibilidades, garantindo assim a humanização da criança.

Problemas orgânicos precoces, mesmo que circunstanciais, resultam em perturbações do esquema corporal, mas, por falta ou interrupção das relações do que Dolto denominou “imagem falante do corpo”, podem resultar em modificações passageiras ou permanentes da imagem do corpo. Não é incomum a coexistência de um esquema corporal enfermo e uma imagem sã do corpo ou um corpo saudável com uma imagem doente.

Quando a mãe é incapaz de falar para a criança de sua diferença, e a criança, no decorrer de seu desenvolvimento, vai se dando conta das diferenças reais entre seu corpo e o das outras crianças, haverá dificuldade para ela passar pelas várias etapas do desenvolvimento.

As mães negras se calam acerca do corpo negro, resultado de uma sociedade que se cala sobre o racismo. Isso produz, para o negro, um processo de negação da sua diferença fenotípica em relação ao branco, negação como forma de evitar a dor

da exclusão e do apagamento que acontece justamente pela cor que porta o seu corpo: a cor negra.

“A imagem do corpo é, a cada instante, para o ser humano, a representação imanente inconsciente em que se origina seu desejo”³.

A partir de Freud, Dolto pensa que as pulsões que visam à realização de desejo são de vida e de morte. As pulsões de vida estão invariavelmente ligadas a uma representação, ao contrário das pulsões de morte, que escapam à representação. A pulsão de morte não representa o desejo de morrer, mas se caracteriza pelo desinvestimento erótico nas relações com o outro, tal como é possível perceber em estados de repouso, de sono profundo, de ausências e de coma.

Sendo assim, a relação da criança com seus progenitores é de grande importância para que a pulsão de vida se sobreponha à pulsão de morte, isto é, para que seu investimento erótico e autoerótico possa acontecer nas relações com o outro, ao invés de um desinvestimento e, consequentemente, uma cisão consigo mesma que não permitiria à criança a elaboração de sua imagem do corpo que se constrói na história do sujeito.

Até que ponto, na medida em que o negro é atravessado pelas representações depreciativas em relação ao corpo negro, é possível, para ele, a construção de uma imagem de corpo, em que a condição genérica esteja preservada?

Penso que até mesmo o que por herança nos daria um sentimento de humanidade e pertencimento fica abalado, quando muitos negros rejeitam sua conformação física e se tornam desejan-tes de características físicas que os aproximem “do branco”, que os “humanizem”.

Não é incomum os negros que lançam mão de cirurgias plásticas numa tentativa de, via flagelo corporal, modificar suas características físicas. Não raro as mães negras, através de métodos deploráveis, tentam modificar as características físicas de seus bebês, para que não cresçam com seus narizes chatos ou nádegas volumosas.

Que sujeito desejan- te é o negro, que vê no seu equipamento para a satisfação do desejo, o corpo, desde já um entrave – sua cor? Um corpo que é a

negação daquilo que deseja, pois seu ideal de sujeito, sua identificação, é o inatingível, o corpo branco.

Há uma dissonância, aí, entre esquema corporal e imagem de corpo, que se expressa quando o negro idealiza para si uma imagem de corpo que não corresponde a seu esquema corporal – quando é este que, teoricamente, daria ao negro o sentimento de universalidade, de pertencer à espécie humana.

Para os brancos o sentimento de universalidade está posto porque se reconhecem em um nós. Para o negro não há esse sentimento, porque o negro não é semelhante nessa visão que humaniza e universaliza o branco e segrega o negro.

Seu esquema corporal é retaliado pela cor da pele, pelos tipos de cabelo etc., e essa diferença não é aplacada pelos pais, mesmo quando trabalham uma imagem de corpo mais saudável, porque seus corpos também estão atravessados pelo mesmo estigma.

A imagem do corpo como rosto

Enquanto Françoise Dolto trabalha a imagem inconsciente do corpo, diferenciando imagem do corpo e esquema corporal, Sami-Ali trabalha a questão do corpo a partir da dialética entre o real e o imaginário, psique/soma, para entender a unidade psicossomática constitutiva do homem a partir do referencial psicanalítico.

Para Sami-Ali, na constituição da imagem do corpo, o rosto e o sexo se destacam como pontos relevantes. O rosto é “o lugar onde se afirma a dupla identidade sexual e simbólica do sujeito”⁴.

Mas o rosto só pode ser percebido no plano da visão por um outro, ou pelo próprio sujeito através do espelho; para o sujeito, só é possível ter acesso direto ao rosto pelo tato, e não pelo olhar: o rosto é o invisível onde se revela o visível para o outro.

É fato que o sujeito tem, para si, um rosto que transcende a série de manifestações que possa ele

»»

*há uma dissonância entre
esquema corporal e imagem de corpo,
que se expressa quando o negro idealiza
para si uma imagem de corpo que não
corresponde a seu esquema corporal –
quando é este que, teoricamente,
daria ao negro o sentimento
de universalidade, de pertencer
à espécie humana.*

exibir, mas não se trata da simples possibilidade de um ser que supera o parecer; trata-se, antes, de uma “ambiguidade radical”, que é se apropriar de um rosto que esboça e passa a ter existência a partir do “ponto de vista dos outros”.

Sami-Ali recorre ao mito de Narciso para explicar essa “ambiguidade radical”. No mito de Narciso, “o conhecimento de si é sinônimo de morte”⁵, o que, segundo o autor, mostra a ambiguidade desse conhecimento.

O mito se dá, diz Sami-Ali, em torno do rosto que representa o corpo em sua totalidade. Quando Narciso vê o reflexo de seu rosto na água, na medida em que a imagem que ele reconhece é a de um outro, Narciso, “sem se dar conta, deseja a si mesmo... O que ele vê? Ele não sabe, mas o que vê o consome; o mesmo erro que engana seus olhos excita-o”⁶.

A exatidão do reflexo da imagem de Narciso fascina-o, impedindo-lhe um distanciamento; mantém a ilusão, destruindo-a ao mesmo tempo: quanto mais ele tenta se aproximar, mais se afasta do objeto.

Narciso não se engana por muito tempo: “mas essa criança sou eu!”⁷. Narciso se reconhece como um outro que é ele mesmo, e essa alteridade, pela qual se mede o fato de que ele é estranho a si mesmo, em vez de libertá-lo do fascínio do objeto, vai ligá-lo a ele até a morte.

Narciso morre diante de sua imagem, a qual, aliás, não cessará de contemplar durante sua

3 F. Dolto, *A imagem inconsciente do corpo*, p. 24.

4 M. Sami-Ali, *Corpo real. Corpo imaginário*, p. 108.

5 M. Sami-Ali, *op. cit.*

6 M. Sami-Ali, *op. cit.*

7 M. Sami-Ali, *op. cit.*



é nesse processo que o sujeito se descobre como duplo, pois a imagem de si, garantida num primeiro momento pela identificação com o rosto da mãe, se vê afetada pela dimensão de alteridade, que produz para o sujeito uma perda de si mesmo no estranho.

permanência no inferno, nas águas do Estige, deixando um corpo que se transforma em “uma flor cor de açafraão cujo centro está rodeado de brancas pétalas”⁸.

Sami-Ali aponta que, se atentarmos ao mito de Narciso tal como se expressa no poema de Ovídio, pode-se reconhecer, além do “narcisismo formal” que coloca “o sujeito em confronto com sua imagem”, um “narcisismo material” que funda a identidade do sujeito e do objeto. Narciso e a fonte que o separa si mesmo e sua imagem fazem parte do engano das origens: “O espelho é um rosto e o rosto é um espelho”⁹.

O rosto, no início, é um dado constitutivo do mundo externo, uma forma significativa, “mas surpreende por um vazio ao nível da imagem do corpo”. Sem que haja uma perda da identidade pessoal, nesse vazio da não constituição “o sujeito é aquele que não tem rosto”. Isso significa o reconhecimento do estrangeiro em si mesmo: “ser sem rosto e possuir um rosto, que se perde em seguida, são duas maneiras de expressar uma intuição fundamental do ser”¹⁰.

A construção da imagem do rosto próprio pelo olhar do Outro

A partir dos três meses, quando se instala a visão binocular, a criança passa a ter a visão do

rosto da mãe, sendo a mãe objeto de identificação primária.

O rosto da mãe coincide com o “campo visual imediato”¹¹, dificultando o discernimento entre a experiência de ver e a de ser visto, entre visão e órgão da visão. Trata-se de um processo inicialmente caótico, onde não há diferenciação entre sujeito e objeto.

Inicialmente a criança percebe o rosto do outro – o da mãe – como sendo seu próprio rosto, o que corrobora as observações que atribuem à criança o rosto visível a partir do olhar do outro. “No primeiro tempo do processo de reconhecimento do sujeito ele não tem um rosto; no segundo ele tem o rosto do outro; no terceiro, ele percebe o rosto como sendo outro”¹².

Nesse terceiro momento não se trata, para a criança, de uma percepção do outro em si, ou do outro em relação a ela mesma, mas do outro que se diferencia em relação a outros: assim a mãe e o pai, da perspectiva da criança, são percebidos como estranhos entre si. Essa percepção da criança de que existem outros rostos diferentes do da sua mãe significa, para ela, pressentir a possibilidade de ela mesma ser um rosto diferente do da mãe.

A angústia do oitavo mês se dá no momento em que a identificação do rosto dá lugar a uma projeção; e, nesse momento, se estabelece simultaneamente a diferença e a distância em relação a um outro self: “daí decorre a profunda identidade entre o familiar e o estranho revelada por um sentimento de inquietude sempre que se opera a objetivação incerta do rosto do outro que foi, de início, o rosto do sujeito”¹³.

É nesse processo que o sujeito se descobre como duplo, pois a imagem de si, garantida num primeiro momento pela identificação com o rosto da mãe, se vê afetada pela dimensão de alteridade, que produz para o sujeito uma perda de si mesmo no estranho. É esse processo que Sami-Ali chama de angústia de despersonalização.

A partir desse processo a criança passa a reconhecer no rosto da mãe um outro com o qual ela, anteriormente, se identificou, o que produz

um sentimento estranho e inquietante em que a criança percebe a distância entre si mesma e o outro (mãe): “sou e não sou o rosto do outro”¹⁴. Estranho que é o outro em relação ao outro, isto é, o próprio sujeito. Ao projetar seus impulsos, a criança disporá das noções de estranho e ruim, de familiar e bom. Aqui bom e ruim se relacionam à elaboração da criança em relação à presença e à ausência da figura materna, representando uma clivagem do sujeito e do objeto.

Para Sami-Ali é sob esse fundo que se dá para a criança a experiência do espelho: se, de um lado, ela dá acesso, para o sujeito, à identidade enquanto rosto, essa, uma vez atravessada pela dimensão da alteridade, produz uma vivência ambivalente, o sentimento de possuir um rosto (enquanto um dentro) e, ao mesmo tempo, não possuí-lo (enquanto um fora).

A experiência do espelho, segundo Sami-Ali, coloca desde o início o sujeito em contraposição com o outro, um outro que ainda não é o próprio sujeito.

Essa experiência, portanto, se caracteriza por um processo de desidentificação do rosto da mãe, para um processo de identificação com o rosto do próprio sujeito.

Sami-Ali lança mão de um conceito de Lacan, a assunção jubilatória, para explicar que a criança da fase do espelho, dependente da mãe para se alimentar, em processo de desenvolvimento de suas funções motoras, está longe de colocar em ação todo o processo dialético da identificação com o outro. No entanto, dá-se aí o deslanchar de um longo processo de projeção que tem como objetivo formar em sua diferença o rosto do outro com o qual a criança se identifica de início: “A assunção jubilatória adquire então uma tríplice significação: é a culminância da separação

8 M. Sami-Ali, *op. cit.*

9 M. Sami-Ali, *op. cit.*, p. 109.

10 M. Sami-Ali, *op. cit.*

11 M. Sami-Ali, *op. cit.*

12 M. Sami-Ali, *op. cit.*, p. 120.

13 M. Sami-Ali, *op. cit.*, p. 121.

14 M. Sami-Ali, *op. cit.*, p. 124.

15 M. Sami-Ali, *op. cit.*, p. 131-132.

16 J.F. Costa, *Violência e psicanálise*.

»
*o modo como o negro
é pensado pode ser
exemplificado pelo comentário
de Jurandir Freire Costa, quando
afirma que: “ser negro é ser
violentado de forma constante
e contínua e cruel,
sem pausa ou repouso*

primordial entre o dentro e o fora; é a separação do estranho inquietante primitivamente ligado à percepção do duplo; e é a confirmação do primado absoluto dessa mesma percepção”¹⁵.

Por ser a experiência do espelho derivada do duplo e não ao contrário, por mais eventual que ela possa ser, não deixa de ser uma experiência onde a criança vivencia a perda da sua subjetividade enquanto rosto, isto é, a perda do rosto que ela imaginara ter.

A construção da imagem do corpo negro

As proposições teóricas de Sami-Ali me permitem perceber uma nova luz nas discussões em torno da condição subjetiva do negro.

O modo como o negro é pensado pode ser exemplificado pelo comentário de Jurandir Freire Costa, quando afirma que: “ser negro é ser violentado de forma constante e contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro”¹⁶.

Para Jurandir Freire é a violência racista que, como um peso insuportável, se impõe ao negro através de uma *norma psico-sócio-somática*, criada e imposta por uma classe dominante branca.



*resta ao negro, para além
de seus fantasmas, inerentes
ao ser humano, o desejo de recusar
esse significante que representa
o significado que ele tenta negar,
negando-se, dessa forma,
a si mesmo, pela negação
do próprio corpo*

A violência racista se baseia na destruição da identidade do negro.

À medida que o negro depara com o esfacelamento de sua identidade negra, ele se vê obrigado a internalizar um ideal de ego branco.

A identidade do sujeito depende em grande parte do corpo ou imagem corporal eroticamente investida, isto é, a identidade depende da relação que o sujeito cria com o próprio corpo. Jurandir conclui que “a partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio”¹⁷.

É em função dessa consciência, que o sujeito passa a controlar, observar e vigiar o corpo que “se opõe à construção da identidade branca”¹⁸ que foi obrigado a desejar. É aí que o sofrimento pela consciência da diferença do seu corpo em relação ao corpo branco faz emergir a negação e o ódio a seu próprio corpo: corpo negro.

Eu, no entanto, penso que essa condição é mais que uma injunção como afirma Freire. A meu ver trata-se de algo que ultrapassa os limites do imposto e proponho chamar de sobreposto.

Negar e anular o próprio corpo não torna o sujeito *outro*, visto que só existimos como sujeito em relação ao outro, à alteridade; portanto, ser sujeito é ser outro, e ser o outro é não ser o próprio sujeito.

O que somos nós, os negros?

O ser *negro* corresponde a uma categoria incluída num código social, que se expressa dentro de um campo etno-semântico onde o significante *cor negra* encerra vários significados. O signo *negro* remete não só à posição inferior, mas também a características biológicas supostamente aquém do valor das propriedades biológicas atribuídas aos brancos. Não se trata, está claro, de significados explicitamente assumidos, mas de sentidos presentes, restos de um processo histórico-ideológico que persistem numa zona de associações possíveis e que podem, a qualquer momento, emergir de forma explícita.

Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro que se confronta com o olhar do outro que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz enquanto significante?

Resta ao negro, para além de seus fantasmas, inerentes ao ser humano, o desejo de recusar esse significante que representa o significado que ele tenta negar, negando-se, dessa forma, a si mesmo, pela negação do próprio corpo.

Todo esse processo pelo qual vive o negro corresponde antes a uma sobreposição, pois o encontro com o racismo enquanto experiência consciente vem se sobrepor a um real de recusa do corpo negro que corresponde a uma lembrança arcaica.

Ao contrário do que afirma Freire, não há, para o negro, um momento mítico, original, anterior ao encontro com a dimensão social mais ampla na qual o racismo se manifesta: para o sujeito negro esse encontro se sobrepõe à lembrança arcaica de um encontro anterior, a partir do qual suas estruturas narcísicas imaginárias se determinam.

Como afirma Jerusalinsky: “A criança existe psiquicamente na mãe muito antes de nascer, e ainda mais, muito antes de ser gerada”¹⁹.

O bebê negro, está claro, não é menos desejado que o bebê branco, para sua mãe que, inconscientemente, deseja o filho. Mas a criança do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura.

A “brancura”, para o negro e para o branco, é a excelência artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica; o branco é encarnação de todas as virtudes, da razão do espírito e das ideias: eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade.

Isso se explica porque o eixo central do processo que constitui o sujeito não está na satisfação nem na frustração das suas necessidades; para o sujeito humano, não há nenhum mecanismo genético que possa garantir esse processo. A operação que o define se situa, ao contrário, em outro nível – o do significante.

As falas fundadoras, que envolvem o sujeito, são tudo aquilo que o constitui, seus pais, seus vizinhos, toda a estrutura da comunidade, que o constituiu não somente como símbolo, mas no seu ser. São leis de nomenclatura as que determinam, ao menos até um certo ponto, e canalizam as alianças a partir das quais os seres humanos copulam entre si e acabam por criar, não só outros símbolos, mas também seres reais que, ao chegarem ao mundo, logo possuem essa pequena etiqueta que é seu nome, símbolo essencial do que lhe está reservado.²⁰

Isso significa que todo ato da mãe para com a criança é parte de um discurso, que se expressa em todos os movimentos e atitudes do outro com quem a criança se identifica, e no qual se manifesta o desejo materno: “Sendo que esse desejo se articula no que falta à mãe: o falo, esse fica sendo o orientador dessas identificações que utilizam o imaginário como significante”²¹.

Partindo das proposições lacanianas, entendendo *falo* como o que representa o poder (a plenitude, a felicidade), ao transpor essas proposições para a situação da mãe negra cuja *falta* se expressa enquanto desejo de ser *branca*, portanto, desejo desse poder que ela não detém, que lhe falta, vemos que a criança negra sofreria na relação original sua *primeira avaria*, pois o que a constitui

»
assim, não dispondo
de qualquer possibilidade
de disfarce da diferença que
o constitui, o negro passa por
um processo identificatório forjado
no desejo do que seria ser branco;
projeta, portanto, o branco
que nunca será por
condição biológica

como sujeito nesse momento original – o desejo da mãe – já estaria impregnado de um significado que é negado no discurso da própria mãe.

Assim, não dispondo de qualquer possibilidade de disfarce da diferença que o constitui, o negro passa por um processo identificatório forjado no desejo do que seria ser *branco*; projeta, portanto, o branco que nunca será por condição biológica.

O negro sofre do medo permanente da perda da sua imagem, tal qual ele a mantém em sua representação imaginária: a de branco, mantida por um ideal de brancura.

Entre o que o olhar do outro reflete para o sujeito negro e a imagem que o negro tem de seu próprio corpo negro, há, na verdade, uma coincidência. O que o olhar do outro lhe mostra, desse modo, é o que, no seu desejo, o sujeito negro recusa: o fato de que ele é a encarnação do significado *negro*, na medida em que ele traz no corpo o significante *negro*.

A criança negra e o espelho

A experiência do espelho, para a criança negra, se dará de modo muito singular.

Como para qualquer criança, é na experiência que Lacan denominou o *estádio do espelho* que se produz o domínio do corpo como uma

17 J.F. Costa, *op. cit.*

18 J.F. Costa, *op. cit.*

19 A. Jerusalinsky, *Psicanálise do autismo*, p. 40.

20 J. Lacan, *O seminário*, v. 2, p. 31.

21 J. Lacan, *op. cit.*, apud A. Jerusalinsky, *Psicanálise e autismo*, p. 10.



nesse movimento, produz-se um mecanismo complexo de identificação/não identificação que reproduz para a criança negra as experiências do adulto negro: o fato de sua identificação imaginária ser atravessada pelo ideal da brancura

totalidade, em substituição àquilo que anteriormente era vivenciado em pedaços.

Porém, a particularidade que a experiência do espelho, na criança negra, envolve diz respeito ao fato de que o fascínio que essa experiência produz é acompanhado, simultaneamente, por uma repulsa à imagem que o espelho virtualmente oferece. Nesse movimento, a assunção jubilatória de que falava Lacan é necessariamente acompanhada de um processo suplementar que envolve a negação imaginária do semblante que a imagem especular oferece, pois a criança negra reluta em aderir a essa imagem de si que não corresponde à imagem do desejo da mãe.

Ao tomar-se pela imagem, que *aquela imagem é ela*, mas, não reconhecendo ali a imagem do desejo da mãe, a criança se vê, desde então, inconscientemente mobilizada a procurar, nessa imagem, o que a reconciliaria com o desejo materno.

Nesse movimento, produz-se um mecanismo complexo de identificação/não identificação que reproduz para a criança negra as experiências do adulto negro: o fato de sua identificação imaginária ser atravessada pelo ideal da *brancura*. Para reconciliar-se com a imagem do desejo materno, a brancura, a criança negra precisa negar alguma coisa de si mesmo.

O que Lacan chamou de identificação primordial com uma imagem ideal de si mesmo ocorre de forma conturbada na experiência da

criança negra, porque a imagem que o espelho lhe dá exige, para ser introjetada, uma operação suplementar de idealização: é preciso projetar nessa imagem um ideal de *brancura* para afastar dela o componente rejeição que a pele negra envolve no desejo materno.

A criança negra desenvolve uma relação persecutória com o corpo negro. Para Sami-Aïi, no processo de despersonalização o sujeito vivencia uma alternância entre perder e recuperar a sensação de ter um corpo, o que acarreta uma angústia que se refere ao medo de perder a forma humana, na possibilidade de uma possessão que o faria se transformar em um animal ou algo inominável. Daí resulta um imenso pavor da loucura, estado permanente de angústia de despersonalização: desencadeia-se então, para o sujeito, uma ânsia desesperada por estar em relações transferencialmente positivas. É o caso de se perguntar se tal processo de despersonalização não é algo que o negro, guardadas as devidas proporções, vivencia de uma forma crônica, e que, estranhamente, não o leva a suas últimas consequências, ou seja, à loucura.

Lembremos que é num processo inconsciente que essa gênese se dará, como resultante de um duplo processo, identificatório e projetivo: “ser o sujeito, sendo concomitante a outro, e ser o outro, não sendo o próprio sujeito”²².

Evidentemente, no confuso processo por que passam os negros, ser sujeito no outro significa não ser o real do seu próprio corpo, que deve ser negado para que se possa ser o outro. Mas esta imagem de si forjada na relação com o outro – e no ideal de brancura – não só não guarda nenhuma semelhança com o real de seu corpo próprio, mas é, por este, negada, estabelecendo-se aí uma confusão entre o real e o imaginário.

O sujeito, assim fragilizado, se vê exposto a uma situação em que nada separa o real do imaginário, as fantasias estão concomitantemente dentro e fora.

Na despersonalização, por conseguinte, o sujeito trata suas fantasias como objetos reais e trata os objetos reais como fantasias, duas particularidades que remetem, por

ocasião da formação da imagem do corpo, aos inícios imprecisos da separação mediatizada por uma projeção primordial – do dentro e do fora. O sujeito vive o mundo no corpo e o corpo no mundo; despersonalização e estranho inquietante são as duas faces de um mesmo e único processo desrealizante.²³

Estranho inquietante: inquietante porque é, ao mesmo tempo, simultaneamente estranho e familiar; esse é o conceito freudiano de *das Unheimlich*, um jogo dialético complexo, onde o familiar e o inquietante se localizam num mesmo e único objeto. O estranho inquietante se dá ao nível do espaço sensorial, espaço esse organizado pela visão e que, dependendo das modificações que esse espaço possa vir a sofrer, pode tornar o objeto familiar estranhamente inquietante.

O sentimento de estranho inquietante é um confuso retorno a uma organização espacial “onde tudo se reduz ao dentro e ao fora e onde o dentro é também o fora”²⁴.

Penso que esse movimento do estranho inquietante pode bem caracterizar o tipo de experiência que marca a relação do negro com o dia a dia no meio social. É impossível para o negro não se perturbar com as ameaças aterradoras que lhe chegam via racismo. Dentro desse universo de terror, mesmo que o negro acredite conscientemente que tais ameaças racistas não se cumprirão, o pavor não desaparece, porque ele traz no corpo o significado que incita e justifica, para o outro, a violência racista.

É justamente porque o racismo não se formula explicitamente, mas antes sobrevive num devir interminável enquanto uma possibilidade virtual, que o terror de possíveis ataques (de qualquer natureza, desde física à psíquica) por parte dos brancos cria para o negro uma angústia que se fixa na realidade exterior e se impõe inexoravelmente.

historicamente, os manicômios,
antigos hospitais psiquiátricos,
tinham em sua maioria
pacientes negros. Penso que
isso é decorrente desse processo
sócio-histórico e econômico,
aliado a uma fragilidade psíquica

Quando o processo de despersonalização de que nos fala Sami-Ali é levado às últimas consequências, o indivíduo sofre a perda da condição de sujeito, e correlativamente uma quebra no processo de simbolização: ocorre, então, a perda do simbólico, que implica a impossibilidade de elaboração de qualquer situação do seu cotidiano.

Tal forma extrema a que pode levar o processo de despersonalização depende, está claro, da constituição psíquica estrutural do sujeito, que o torna mais ou menos vulnerável à possibilidade de uma cisão psíquica.

Historicamente, os manicômios, antigos hospitais psiquiátricos, tinham em sua maioria pacientes negros. Penso que isso é decorrente desse processo sócio-histórico e econômico, aliado a uma fragilidade psíquica. Durante anos esses pacientes foram vistos como psicóticos, confinados e medicados, sem uma escuta possível, que lhes permitisse uma simbolização possível desse lugar imposto por uma sociedade estruturalmente racista que os condenou ao apagamento de si mesmo e os excluiu da sua condição de sujeito.

22 M. Sami-Ali, *op. cit.*, p. 13.

23 M. Sami, *op. cit.*, p. 28-29.

24 M. Sami-Ali, *op. cit.*, p. 34.



Referências bibliográficas

- Costa J.F. (1984). *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.
- Dolto F. (1984/1992). *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Perspectiva.
- Jerusalinsky A. (1989). *Psicanálise do autismo*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Lacan J. (1978/1985). *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. O Seminário, Livro II. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mbembe A. (2014/2018). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.
- Nogueira I.B. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva.
- Sami-Ali M. (1977/1993). *Corpo real. Corpo imaginário: para uma epistemologia psicanalítica*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Tocqueville A. (1998). *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. São Paulo: Martins Fontes.
- Zygouris R. (1995). A vergonha de si. In *Ab! As belas lições!* São Paulo: Escuta.

The symbolic dimension of the black body and the imaginary ideal of whiteness

Abstract Using the psychoanalytic framework and taking as a starting point the socio-historical and economic context, the aim is to understand the effects and the particular psychic configurations that racism produces for Black individuals. It highlights how the meanings inscribed by racism shape the symbolic dimension of the Black body and the imaginary ideal of whiteness.

Keywords racism; symbolic dimension of the Black body; ideal of whiteness.

Texto recebido: 08/2024

Aprovado: 09/2024