

**Isildinha Baptista Nogueira**

# **Significações do Corpo Negro**

**Doutorado em Psicologia**

**Universidade de São Paulo**

**— USP —**

**São Paulo — 1998**

Isildinha Baptista Nogueira

# Significações do Corpo Negro

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do **Título de Doutor** em *Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano*, sob a orientação da **Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Iray Carone**.

**Universidade de São Paulo**

— USP —

**1998**

**Comissão Julgadora**

---

---

---

---

---

## Agradecimentos

A *Iray Carone* que além de orientadora, foi quem me deu a chance de fazer este trabalho.

Ao *Kanbengele Munanga* e *Cristina Kupfer*, membros da banca do meu exame de qualificação, pelas valiosas sugestões e críticas que me permitiram realizar esse trabalho.

Ao *CNPq*, pela bolsa, que me deu condições para realizar parte desse trabalho.

A *Heidi Tabacof*, minha analista, que tem me acompanhado no complexo caminho de me tornar sujeito de minha própria história.

A *Rosana Paulillo*, com quem pude aprender os segredos da escrita.

A *Radmila Zygorís*, a mestra, a amiga, mãe generosa, que soube sempre mostrar caminhos.

A *Walkirya B. Lima*, por me acompanhar na vida e me fazer acreditar que era possível realizar esse trabalho.

A *Caterina Koltai*, a irmã querida com quem sempre pude contar.

A *Irene Munanga*, um exemplo de luta.

A *Dr<sup>a</sup> Nidia Cecilia P. da Silva*, por me fazer confiante na possibilidade de superar as dificuldades de ordem física.

A *Leila Tendrih*, com quem pude contar carinhosamente.

A *mãe Ida*, mãe de doçura e compreensão, companheira de momentos difíceis e bons.

Aos amigos *Eduardo Goldenstein* e *Luis Antonio de Barros Camargo*, amigos queridos, companheiros de estudos psicanalíticos.

Aos amigos do grupo de filosofia e ao *Prof. Luis Alfredo Garcia-Roza*, mestre de filosofia e vida.

A *todo pessoal* da Escola de Dança Maria Antonieta, em especial aos professores, *Katia Mingorante* e *Alexandre Marino Hugenneyer*, que nas horas de tensão me ajudaram a relaxar.

Ao *Dr. Paulo A. Arantes Jr.*, pelos cuidados que me permitiram manter o equilíbrio em momentos de stress.

Ao *Dr. Fagner Fioranti*, pelo carinho e o incentivo à minha luta.

A *Janise* e *Regina*, da Oficina das Letras, que com carinho e amizade cuidaram da confecção deste trabalho.

A *todos* que, de alguma forma, contribuíram para esse trabalho.

# Dedicatória

À minha mãe, mulher negra, com quem aprendi a lutar.

À minha irmã e aos meus sobrinhos, *Fernanda e João Phelippe* para que eles continuem a lutar.

**Eu canto aos Palmares, sem inveja de  
Virgílio, de Homero, e de Camões,  
porque o meu canto é o grito de uma  
raça, em plena luta pela liberdade!**

**Solano Trindade**

## Resumo

---

**E**ste trabalho tem como objetivo investigar a dimensão psíquica da questão do racismo, partindo da hipótese de que essa realidade histórico-social determina, para os negros, configurações psíquicas peculiares.

A partir do referencial da teoria psicanalítica, procura-se determinar o modo como as significações que o racismo envolve se inscrevem psiquicamente para o negro, e o modo como elas vão produzir a dimensão simbólica do corpo negro e ideal imaginário da brancura.

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. Nesse sentido, afetam os negros independentemente de sua posição econômico-social.

Nessa abordagem, busca-se definir a condição de negro como produto da interação dialética entre, de um lado, as representações sociais ideologicamente estruturadas e as estruturas sócio-econômicas que as produziram e as reproduzem, de outro, as configurações que formam o universo psíquico.

Este trabalho pretende chamar a atenção para o fato de 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, permanecem não elaborados.



## Resumé

---

Ce travail se propose à étudier la dimension psychique du racisme, à partir de l'hypothèse suivante: que cette réalité historico-sociale détermine, pour les noirs, des configurations psychiques particulières.

J'essaye, à partir du référentiel psychanalytique, de déterminer la façon par laquelle les significations du racisme s'inscrivent psychiquement pour le noir, ainsi que la manière dont celles-ci vont produire la dimension symbolique du corps noir et l'imaginaire de la blancheur.

Ces inscriptions psychiques ne sont pas exclusivement conséquences de l'introjection des expériences effectivement éprouvées de discrimination, mais se constituent tout au long de l'enfance, concernant les moments cruciaux de la constitution subjective. Ainsi conçues, elles affectent tous les noirs indépendamment de leur position socio-economique.

Dans cette perspective, j'essaye de définir la condition du noir en tant que produit de l'interaction dialectique entre, d'une part, les représentations sociales idéologiquement structurées et les structures socio-economiques qui les ont produites et continuent à les reproduire et, d'autre part, les configurations qui constituent l'univers psychiques.

Ce travail se propose d'attirer l'attention sur le fait que ni la conscientization ni l'engagement politique contre la discrimination raciale suffisent pour modifier la condition d'être au monde du noir, tant que les significations du racisme, inscrites dans son psychisme, ne seront pas élaborées.

## Abstract

---

This work aims to investigate the psychic dimension of the racist question, starting by the hypothesis that this historic and social reality determines, for the black, peculiar psychic configurations.

Beginning with the referential of the psychoanalytic theory, we aim to determine the way by which the significations that the racism involve inscribe themselves psychically for the black, and the way by which they will produce the symbolic dimension of the black body and the imaginary white ideal.

Those psychic inscriptions are not simply the result of the *introjection* of the discrimination experiences actually lived, but they constitute themselves in the infancy, involving crucial moments of the subjective constitution. In this sense, they affect the blacks no matter what is their social and economic position.

In this focusing, we search to define black condition as a product of the dialectic interaction between, in one side, the social representations ideologically structured and the social-economic structures that produced and reproduce them, and, in the other side, the configurations that form the psychic universe.

This work aims to call attention to the fact that neither the consciousness of the black condition nor the engagement in the political struggle against racial discrimination are sufficient to modify the black condition, since the racism senses, inscribed in the psyche, remain non elaborated.

# Índice

	Pág.
<b>Introdução</b> .....	13
<b>Primeira Parte — Dimensão Sócio-Cultural da Condição de Negro</b>	
<b>Capítulo I</b>	
– <b>A Constituição do Indivíduo na Sociedade</b> .....	20
1.1 Gênese da Categoria de Indivíduo .....	21
1.2 A Constituição do Indivíduo na Classe.....	28
1.3 O Lugar do Negro na Sociedade .....	33
<b>Capítulo II</b>	
– <b>As Representações Sociais</b> .....	37
2.1 A Cultura como Sistema de Significações.....	38
2.2 O Corpo enquanto Signo .....	43
2.3 A Significação Social do Corpo Negro .....	44
<b>Segunda Parte — Dimensão Psíquica da Condição de Negro</b>	
<b>Capítulo III</b>	
– <b>As Estruturas da Condição Subjetiva</b> .....	46
3.1 A Concepção Lacaniana de Sujeito: a metáfora do Nome-do-Pai; a falta; a castração .....	48
3.2 A <i>Spaltung</i> : a divisão do sujeito.....	50
3.3 O Mecanismo do Recalque .....	52
3.4 A Alienação do Sujeito na Linguagem .....	53
3.5 O <i>Eu</i> como Construção Imaginária.....	57
3.6 A Fantasia como Constitutiva do Corpo .....	60
3.7 A Noção de Objeto: a falta e o gozo.....	63
<b>Capítulo IV</b>	
– <b>O Corpo Negro enquanto Categoria Imaginária e Simbólica</b> ....	70
4.1 Imagem do Corpo e Esquema Corporal: o indivíduo .....	71
4.2 A “Inumanização” do Negro .....	76
4.3 A Dissociação Narcísica na Imagem do Corpo para o Negro .....	77

**Cont.****Capítulo IV**

<b>– O Corpo Negro enquanto Categoria Imaginária e Simbólica</b>	
4.4 A Imagem do Corpo enquanto Rosto.....	79
4.5 A Construção da Imagem do Rosto Próprio pelo Olhar do Outro.....	81
4.6 O Rosto Próprio enquanto Estranho.....	85
4.7 A Construção da Imagem do Corpo no Negro: injunção ou sobreposição do racismo?.....	86
4.8 A Criança Negra e o Espelho.....	93
4.9 A Relação Persecutória com o Corpo Negro .....	94
4.10 A “ <i>Vergonha de Si</i> ” e os Processos Auto-Destrutivos do Negro .....	96

**Capítulo V**

<b>– A Condição de Negro Vivida como Privação .....</b>	<b>103</b>
5.1 A Categoria Freudiana de Romance Familiar.....	104
5.2 Gênese do Mito da Brancura no Romance Familiar do Negro .....	107
5.3 A Condição de Negro como Falta.....	112

**Capítulo VI**

<b>– Estudos de Casos .....</b>	<b>117</b>
6.1 Caso nº 1 .....	119
6.2 Caso nº 2 .....	122
6.3 Caso nº 3 .....	127

<b>Considerações Finais .....</b>	<b>135</b>
-----------------------------------	------------

<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>140</b>
---	------------

# Introdução

Transportados para o Brasil, na segunda metade do século XVI, os negros provenientes de várias regiões da África, falando portanto diferentes línguas, são enviados ao trabalho escravo nas fazendas.

Por mais de três séculos, as principais atividades econômicas mercantes brasileiras basearam-se no trabalho do negro escravizado.

A historiografia oficial nos conta que a substituição do braço escravo indígena pelo do negro se deu por este apresentar maior resistência física e por ser mais dócil. O que essa historiografia não nos conta é que os negros resistiram violenta e sistematicamente à escravidão.

Evidentemente, era mais fácil submeter alguém à escravidão num meio geográfico e cultural desconhecido. Capturado no continente africano e transportado já na condição de escravo, sofrendo todos os horrores, o negro era, assim, “*preparado*” para ser escravo; o tráfico vergava-lhe, física e moralmente.

A distribuição dos negros era feita de maneira tal que num mesmo ambiente de trabalho eram reunidos negros com línguas, culturas, tradições e religiões diversas, dificultando a comunicação entre os semelhantes. A aculturação era uma consequência normal entre culturas diferentes obrigadas a conviver. Perderam progressivamente as identidades originais, mas, nesse processo de transculturação, surgiu nova identidade negra, resultado tanto da transculturação, como da existência e criação de novas formas de resistência.

Vivendo em péssimas condições nas senzalas, brutalizados e animalizados pelos senhores, os negros se viam destituídos da sua condição de humanos; não faltaram estudos que os compararam aos animais, justificando, assim, as condições em que viviam como sendo “*naturais*”.

Libertos da situação de cativo, quando da promulgação da “*Lei Áurea*”, continuaram, porém, excluídos, despossuídos. Todo período que antecede à promulgação da lei se deu, paralelamente, às mudanças na ordem econômica e política, que colocavam obstáculos à existência de um país escravagista no cenário mundial. Os abolicionistas mostravam grande indignação pelas condições de cativo dos negros, mas não puderam pensá-los como indivíduos que deveriam ser inseridos na sociedade. Assim, supunham que, saindo da condição de escravo, o negro trabalharia como mão

de obra remunerada para seu auto-sustento. Mas grande parte do contingente de cativos libertos vagavam desorientados, sem condições para seu auto-sustento, e sem trabalho no campo, que começava, então, a ser feito pelos imigrantes.

Dadas suas condições de vida, os negros são comparados a animais e vistos como incompetentes, preguiçosos e indolentes, quando comparados aos europeus que para cá vinham para trabalhar; restava aos negros o trabalho doméstico, situação que perpetuava a imagem anterior, em que o negro, tal como uma besta fera domesticada, trabalha em troca de ração.

Embora juridicamente capazes de ocupar um espaço na sociedade, os negros eram, de fato, dela excluídos e impedidos de desfrutarem de qualquer benefício social, foram marginalizados, estigmatizados, marcados pela cor que os diferenciava e discriminados por tudo quanto essa marca pudesse representar.

Desde então, libertados do cativo, mas jamais libertos da condição de escravos de um estigma, os negros têm sofrido toda sorte de discriminação, que tem como base a idéia de serem os negros seres inferiores, portanto não merecedores de possibilidades sociais iguais.

Ainda hoje representam 43% da população deste país, sendo facilmente identificados não pela sua cor, mas pelas péssimas condições de moradia, saúde e escolaridade que os acompanha.

Tendo que conviver com a mais cruel forma de discriminação, isto é, a de um racismo encoberto, sutil; em que, embora aparentemente e legalmente amparado e com os mesmos direitos de qualquer outro cidadão, o negro é tratado como se não o fosse, e responsabilizado pelo seu *déficit* em relação aos outros cidadãos: “*os negros não têm força de vontade*”.

É sempre visto como bandido, sujo, incapaz, e, por mais esforços pessoais que tenha feito para conquistar um lugar social melhor, será um indivíduo marcado por essa cor que não o separa desses implacáveis sentidos de que o configuram o racismo e a discriminação.

Em função da minha formação como psicóloga, que atua no campo profissional como analista, e também em função da minha condição de negra, herdeira, portanto, de todo esse passado histórico, fui levada a refletir sobre a dimensão psíquica da questão

do racismo e sobre as formas pelas quais essa realidade histórico-social do racismo determina configurações psíquicas peculiares no negro.

Como se dá, para o sujeito negro, a elaboração, no plano psíquico, dos sentidos que o racismo traz consigo? Senti necessidade de investigar tais processos, porque minha hipótese é que vão além de uma pura e simples introjeção; tampouco podem ser explicados como simples consequência de um lugar de inferioridade econômica e social, embora esta seja a realidade que afeta a maioria da população negra, fruto do processo histórico que anteriormente comentamos.

Na situação atual, o negro pode ser consciente de sua condição, das implicações histórico-políticas do racismo, mas isso não impede que ele seja afetado pelas marcas que a realidade sócio-cultural do racismo deixaram inscritas em sua psique.

Qual o efeito dessas marcas? Até que ponto não afetam a própria constituição do negro como sujeito? E, nesse caso, até que ponto sua afirmação da condição negra, na luta contra o racismo, não seria atravessada por sentidos não elaborados, obscuros, produtos dessas marcas?

O que pretendo, neste trabalho, é levantar subsídios para a discussão dessas questões.

Teoricamente, tal perspectiva se justifica na concepção de que há uma interação dialética entre as representações sociais — ideologicamente estruturadas — que são produto das estruturas sócio-econômicas, e as configurações que constituem o universo psíquico dos indivíduos.

Tal perspectiva foi proposta, primeiramente, pelos freudo-marxistas, como nos coloca Sergio Paulo Rouanet, ao sintetizar o ponto central dessa concepção:

*As condições sócio-econômicas e a ideologia modelam a estrutura psíquica dos homens (...) e a consciência, assim estruturada, percebe o real de uma forma particular, transformando essa percepção em opiniões e idéias que correspondem às exigências sociais.*<sup>1</sup>

Tal processo não é imediatamente verificável, pois as representações da estrutura psíquica dos homens não são puro reflexo das condições objetivas. As estruturas psíquicas são contaminadas pelas condições objetivas que receberão, no plano

---

<sup>1</sup> Rouanet, S. P. (1987:119).



inconsciente, elaboração própria a partir das quais são assimiladas e incorporadas, tornando os sujeitos cativos e mantenedores de tais condições.

Cada contexto histórico, cada época gera a estrutura psíquica necessária para sua manutenção; as estruturas psíquicas funcionam, assim, como o mediador entre as condições sócio-econômicas e a ideologia, selecionando algumas percepções, excluindo outras, construindo, assim, as representações ideológicas que acabam por funcionar como estereótipos enquanto repertório de representações coletivas.<sup>2</sup>

Os mecanismos de elaboração que, no plano inconsciente, entram em jogo na construção das representações ideológicas são da ordem do que Freud chamou os mecanismos de defesa, a operação pela qual o ego exclui da consciência os conteúdos que incorporem impulsos indesejáveis.<sup>3</sup>

É o que se verifica no processo de identificação, em que o sujeito introjeta, parcial ou totalmente, através da imitação ou da incorporação, o objeto amado ou odiado, ou ambas as coisas simultaneamente, reagindo, assim, ao amor ou ao ódio pela incorporação das propriedades do objeto: tal processo funciona como mecanismo de defesa.

Tal mecanismo é o que ocorre, diz Rouanet, no que Anna Freud caracteriza como a identificação com o agressor, pelo qual *“a criança introjeta algumas características de objetos externos geradores de angústia... (de tal forma que) imitando o agressor, assumindo seus atributos ou reproduzindo sua agressão, transforma-se, de pessoa ameaçada, em pessoa que executa a ameaça.”*<sup>4</sup>

Isto é, cada incorporação de objeto, seja como maneira de preservar endopsiquicamente o objeto amado, ou como maneira de se defender do objeto hostil, implica na subversão da pulsão erótica ou agressiva, que impede ao sujeito a percepção da origem externa do material introjetado, que é, assim, vivido pelo sujeito como sendo autônomo. Assim, nas identificações pós-edípicas que formam o superego, o sujeito manterá a ilusão de seguir prescrições e proscricções autodeterminadas, quando estará, na realidade, seguindo *“prescrições e proscricções heterônimas, que emanam da autoridade paterna introjetada e, através dela, do sistema social e político”*.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Rouanet, S. P. (1987:120).

<sup>3</sup> Rouanet, S. P. (1969).

<sup>4</sup> Rouanet, S. P. (1987:127).

<sup>5</sup> Rouanet, S. P. (1987:127).

É nesse sentido que, este trabalho tem como objetivo investigar as formas pelas quais se dá, para o negro, no plano psíquico, a repercussão do racismo e da discriminação e de que maneira tal repercussão do racismo que afeta o negro enquanto sujeito produz, para esse sujeito, configurações psíquicas peculiares.

As pesquisas que tratam da questão da negritude, em geral, se concentram no fenômeno do racismo e da discriminação enquanto fatos sociais, e buscam analisar de que maneira se manifesta, socialmente, o preconceito contra os negros.

Minha hipótese, porém, é a de que tais fenômenos afetam o negro não só no plano sociológico, mas também no plano psíquico.

Penso que é importante compreender a natureza e os sentidos dos processos psíquicos que se passam no sujeito, a partir da experiência psíquica, porque este é também um dos aspectos do fenômeno do racismo em sua totalidade.

Pretendo, com essa pesquisa, contribuir para a discussão política da questão negra, através da proposta de consideração, na discussão dessa questão, de que os efeitos perversos do racismo transcendem (vão mais além) os efeitos socialmente perversos em que se manifestam com maior visibilidade.

Pretendo, ainda, chamar a atenção para a necessidade de se trabalhar com a dimensão dessa vivência psíquica específica, própria dos negros, como uma das formas de resgate da condição subjetiva do negro, para além das reivindicações e lutas político-sociais.

Para o desenvolvimento desse trabalho, utilizarei fundamentalmente a literatura psicanalítica. Busco em tal literatura algumas figuras teóricas pelas quais a psicanálise procura dar conta da constituição psíquica do sujeito enquanto atravessado pela alteridade.

Recorro, primeiramente, a reflexões próprias do campo da sociologia e da antropologia, que me permitem questionar as condições em que o negro pode se representar como indivíduo na sociedade e, em segundo lugar, me permitem pensar a dimensão significativa do corpo negro no sistema simbólica da cultura.

Em seguida, para aprofundar tal questão e investigar o modo como tais processos se inscrevem na psique, recorro à literatura psicanalítica para, através das categorias teóricas pelas quais a psicanálise busca dar conta da constituição psíquica do sujeito

enquanto atravessado pela alteridade, poder compreender o modo pelo qual se dá, para o negro, tal processo.

Para a psicanálise, o sujeito é inevitavelmente social e é no espaço da intersubjetividade que ele se constitui. As relações parentais, longe de se inscreverem aquém do social na sua amplitude, são relações em que o social como um todo está presente; através do discurso e das atitudes dos pais, a criança se vê confrontada com a ordem social como um todo, que está presente na linguagem que constitui a dimensão simbólica, onde os sentidos sociais estão cristalizados.

As conceituações teóricas de que lanço mão são uma tentativa de buscar elementos capazes de explicar a natureza dos processos psíquicos que constituem a realidade subjetiva comum aos sujeitos negros.

Num segundo momento, através de estudos de casos, procuro encontrar nas vivências e sintomas que se manifestam nos pacientes, a marca da presença de tais configurações psíquicas.

# Capítulo I

A Constituição do

# Indivíduo na Sociedade

---

## 1.1 Gênese da Categoria de Indivíduo

Para discutir a noção de indivíduo, recorro à sociologia, que por sua vez se associa a outras disciplinas, como a psicologia, a história, a filosofia, para melhor visualizar a complexidade das relações e forças sociais.

A sociologia, por sua vez, se encarregará do estudo das relações entre os indivíduos, cabendo a outras ciências a reflexão sobre o conceito de indivíduo.

Em “Temas básicos de Sociologia”, Adorno e Horkheimer<sup>6</sup> dedicam um capítulo ao estudo do indivíduo. Os autores começam por pensar a origem do conceito de indivíduo na Filosofia, a partir de Descartes, que introduz o conceito de autonomia do eu, no primado do “*Eu sou*” e do “*Eu penso*” independente dos sujeitos concretos, entendido por Descartes com o *sum* do *cogitans*, por Fichte como *eu absoluto* e por Husserl como *consciência pura*. São visões que privilegiam o indivíduo isoladamente, e não em suas relações na sociedade. A Filosofia pensou o indivíduo como algo concreto, auto-suficiente, uma unidade com propriedades particulares. Dizem os autores: “*Indivíduo é a tradução latina do atomon materialista de Demócrito*”<sup>7</sup>. Para explicitar essa afirmação, citam Boécio:

*Individuum é aplicável de muitas maneiras: dá-se o nome de indivíduo àquele que não pode ser subdividido, de modo nenhum, como a Unidade ou o Espírito; chama-se indivíduo ao que, por sua solidez, não pode ser dividido, como o aço; e designa-se como indivíduo aquele cuja predicação própria não se identifica com outras semelhantes, como Sócrates.*

A definição de Boécio acerca do indivíduo busca o singular e o particular, que evoluíra com Duns Escoto, no início da Escolástica, momento em que em contraposição ao universalismo medieval, se afirmam os estados nacionais; Escoto concebe o começo da individuação pela mediação da natureza humana geral, a *essentia communis* com a pessoa individual, o *homo singularis*<sup>8</sup>.

Leibniz, sem pensar historicamente a produção dos seres organizados sobre a terra, definiu o indivíduo por meio do seu simples ser. A teoria das mônadas de Leibniz, isto é, a substância simples, sem partes agregadas de outras substâncias,

<sup>6</sup> Adorno, T. e Horkheimer, M. (1956:45).

<sup>7</sup> Adorno, T. e Horkheimer, M. (1956:46).

constitui as coisas de que a natureza se compõe; origina-se aí, segundo Adorno e Horkheimer<sup>9</sup>, um modelo conceptual para a visão individualista do homem na sociedade burguesa. Segundo Leibniz:

*As mônadas não têm janelas pelas quais possa entrar ou sair alguma coisa, e as modificações que nelas ocorrem não têm causas externas mas derivam, outrossim, de um princípio interno.*<sup>10</sup>

Já que a mônada conserva a propriedade de ser diferente de todas as outras, a sociedade será a somatória dos indivíduos singulares. Desse ponto de vista, a natureza de um ser coletivo é o modo de ser das entidades que o formam:

*... a essência de um exército não é outra coisa senão um modo de ser dos homens que o formam.*<sup>11</sup>

Sob a ascendência da teoria da concorrência, isto é, do liberalismo, passou-se a pensar as mônadas como um ser em si, mas graças à filosofia especulativa da sociedade, demonstrou-se que o indivíduo está socialmente mediado.

Surge, com Hegel, a idéia de que a individualidade, o isolamento, leva à loucura; precursor de tendências modernas na Psiquiatria, busca explicar que um dos motivos da doença mental é a falta de contato social; por outro lado, também o absolutismo sem limite, a resistência contra a individualidade, tem como resultado uma permanente luta de todos contra todos, conseqüentemente, ninguém desenvolverá verdadeiramente a sua própria individualidade, cada um pretendendo afirmar sua singularidade sem o conseguir, porque esbarra na singularidade do outro.

A visão individualista da filosofia foi se transformando numa ciência da sociedade, tendo as relações entre os indivíduos e a sociedade como seu tema central; surge então a sociologia como uma via de compreensão de tais relações.

O conceito de indivíduo como unidade social fundamental é posto em causa: “A vida humana é essencialmente e não por mera casualidade convivência”.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Adorno, T. e Horkheimer, M. (1956:46).

<sup>9</sup> Adorno, T. e Horkheimer, M. (1956:47).

<sup>10</sup> Citado em Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:46).

<sup>11</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:47).

<sup>12</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:47).

Isto é, o homem só se constitui enquanto tal na relação com os seus semelhantes, e só por eles é o que é; portanto, ele não é uma indivisibilidade e unicidade primárias, mas está em constante participação e comunicação com os outros:

*Mesmo antes de ser indivíduo o homem é um dos semelhantes, relaciona-se com os outros antes de se referir explicitamente ao eu; é um momento das relações em que vive antes de poder chegar, finalmente, à autodeterminação.*<sup>13</sup>

Segundo Adorno e Horkheimer, isto se expressa através do conceito de pessoa, *persona*, termo romano para designar a máscara do teatro clássico.

A palavra *Persona*, em Cícero, que designava a máscara do personagem, usada pelo ator, o papel a ser representado por alguém, passou a designar o cidadão nascido livre, como pessoa jurídica, em contraposição com o escravo.

Os autores lembram que, na Antigüidade, o conceito não tinha o sentido da individualidade substancial da personalidade; a primeira referência nesse sentido será encontrada em Boécio, no século VI.<sup>14</sup>

O conceito personalista da pessoa tem origem nos dogmas cristãos, com a noção de imortalidade da alma individual; mas foi na Reforma protestante que a pessoa, composta num dado momento do desenvolvimento histórico do indivíduo, encontra sua enunciação social. No entanto, os autores ressaltam que não pretendem significar com esta afirmação que a concepção teológica tenha sido responsável pela transformação do sentido da palavra *persona* e nem que o desenvolvimento histórico-social do indivíduo tenha sua origem no cristianismo, tal como concebe Hegel na construção da História universal; mas, observam, até Hegel a discussão teórico-sociológica do indivíduo acontecia nos limites desses princípios.<sup>15</sup>

*A definição do homem como pessoa implica que, no âmbito das condições sociais em que vive e antes de ter consciência de si, o homem deve representar determinados papéis com os seus semelhantes.*<sup>16</sup>

Como resultado dessa representação de papéis e em relação com os seus semelhantes é que ele se constitui no que é. Os papéis, por outro lado, se definem na

<sup>13</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:47).

<sup>14</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:48).

<sup>15</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:48).

<sup>16</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:48).



relação: mãe de /, filho de /aluno de /, professor de /, médico de /, paciente de. Isto é, as relações não são, para o indivíduo, algo extrínseco a ele, mas algo intrínseco que o determina como filho, aluno, doente etc.

A pessoa, portanto, é, em primeiro lugar, uma entidade biográfica, uma categoria social, que só se define na relação com outras pessoas; em segundo lugar, a pessoa é um ser social: é no contexto social que a “*máscara social do personagem*” é também um indivíduo; e em terceiro na relação entre o indivíduo e a sociedade está diretamente ligada à natureza.

O conjunto desses três momentos do indivíduo, no seu caráter dinâmico, gera leis que garantem a interação entre indivíduo, sociedade e natureza; cabe à sociologia observar como acontece essa interação.

Adorno observa que Marx e Engels enfatizaram essa necessidade da sociedade que têm os homens para a satisfação de suas necessidades vitais na natureza:

*... o primeiro pressuposto de toda a História humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos.*<sup>17</sup>

Para Comte, as influências de certas condições naturais, geofísicas e climáticas incide diretamente nas condições sociais; nasceu uma subdisciplina da geografia, a Ecologia. Alguns estudiosos deram um valor absoluto às condições físicas da convivência humana, desviando o centro da investigação do campo social, relacional propriamente dito.

A Sociologia Clássica, portanto, está direcionada mais para a totalidade social e seu movimento do que para o indivíduo.

Adorno e Horkheimer apontam que não é aleatória a

*... doutrina do primado necessário do todo sobre a parte, expressa na Política de Aristóteles, e que se encontra pouco depois da definição formal do **zoon politikon**, isto é, da natureza social do homem.*<sup>18</sup>

É na “*convivência com outros que homem é homem*”, afirmação válida para Platão e Aristóteles, visto que para esses filósofos é na comunidade da pólis que a

<sup>17</sup> Marx, K. e Engels, F. *A ideologia alemã*, citado em Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:56).

<sup>18</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:49).

natureza humana se realiza: “*O homem não social só poderá ser um animal ou um deus*”<sup>19</sup>.

Esta idéia é retomada por Kant quando, numa referência direta à fórmula aristotélica, considera o homem um “*ser destinado à vida em sociedade*” e atribuí-lhe uma “*tendência associativa*”. Só em sociedade o homem é capaz de desenvolver todo o seu potencial natural.

No entanto, as condições para tal desenvolvimento implicam não somente a convivência enquanto tal, mas uma convivência organizada:

*O homem não foi predestinado à vida em rebanho, como os animais domésticos, mas em colmeia como as abelhas.*<sup>20</sup>

Adorno observa que Hegel, embora um crítico rigoroso da filosofia prática de Kant, está de acordo com Kant no que diz respeito a essa idéia mas, em sua crítica, aponta o fato de que a filosofia moral de Kant deu muito pouca importância aos conflitos societários, em favor da subjetividade abstrata da pessoa moral na sua unicidade.

A filosofia de Hegel contesta a idéia da pura individualidade, em que os indivíduos seriam seu próprio centro, como em Schlegel, para quem o homem se basta, tira de si mesmo todo sentido de ser sem qualquer limite imposto pela sociedade, uma individualidade que não se dá conta do outro, nem na imitação nem na identificação, e não está subordinada a nenhuma lei universal.

Adorno chama a atenção para uma certa semelhança entre Schlegel e Nietzsche. Na “Genealogia da Moral”, Nietzsche apresenta um “*indivíduo soberano*” que só é igual a si mesmo,

*... que voltou a libertar-se da moral dos costumes, um indivíduo autônomo e super-moral, o homem de vontade própria, extensa e independente, capaz de cumprir as suas promessas.*<sup>21</sup>

Para a Sociologia, a sociedade tem prioridade em relação ao indivíduo, concepção que se origina no momento da Revolução Francesa. É quando Auguste Comte fala de uma

<sup>19</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:49).

<sup>20</sup> Kant, E. citado em Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:50).

<sup>21</sup> Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*; citado em Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:50).

*... impulsividade social da humanidade, em virtude de uma tendência instintiva para a vida em comum, independentemente de qualquer deliberação pessoal e, com freqüência, contrária aos interesses individuais mais vigorosos.*<sup>22</sup>

O conceito comteano de indivíduo como categoria da sociedade está próximo de uma idéia ainda hoje corrente de que o indivíduo é um dado da natureza, tendo como premissa o fato de que todo homem vem ao mundo como indivíduo, como ser biológico; portanto, sua natureza social seria secundária.

A natureza biológica é um fato e a sociologia crítica leva em conta esse fator, para não privilegiar tão somente a comunidade social. No entanto, o conceito de individuação biológica é muito vago e indeterminado, não possibilitando a expressão do que os indivíduos efetivamente representam.

A existência natural do indivíduo é mediatizada pelo gênero humano e, conseqüentemente, pela sociedade; portanto, o indivíduo não é só uma entidade biológica.

Anteriormente, a linguagem filosófica e a linguagem comum definiam o indivíduo como “*auto-consciência*”:

*Só é indivíduo aquele que se diferencia a si mesmo dos interesses e pontos de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio.*<sup>23</sup>

No entanto, a autoconsciência da singularidade do eu não é suficiente por si só para fazer um indivíduo; o indivíduo é uma auto-consciência social.

Adorno e Horkheimer citam a definição de Hegel para auto-consciência: “*a verdade da consciência do próprio eu*”, mas “*a sua satisfação só é alcançada numa outra consciência.*”<sup>24</sup>

Nessa relação de uma auto-consciência com outra, o indivíduo aparecerá como nova consciência, da mesma forma que o universal, a sociedade, como uma unidade das mônadas, só se fará presente na medida em que “*o eu somos nós e nós o eu*”.

---

<sup>22</sup> Comte, A.; citado em Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956).

<sup>23</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:52).

<sup>24</sup> Citado em Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956).

*O trabalho do indivíduo para as suas necessidades tanto é satisfação das suas necessidades como das dos outros; e a satisfação das suas necessidades só é conseguida em virtude do trabalho dos outros.*<sup>25</sup>

Adorno lembra que este motivo reaparece em Marx:

*O homem Pedro só se refere a si próprio como homem através da relação com o homem Paulo, seu semelhante.*<sup>26</sup>

A crença na independência absoluta do ser individual com relação à sociedade como um todo é falsa, concluem os autores.

O indivíduo enquanto um ser social é o contrário do ser natural, porque no seu processo de desenvolvimento ele se distancia paulatinamente das relações naturais, por estar desde a sua gênese referido à sociedade.

*Quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma.*<sup>27</sup>

Mas as relações entre indivíduo e sociedade são tensas e conflituosas.

A Sociologia enfatizou a força da sociedade sobre o indivíduo, como um alerta contra a ilusão de que o homem chegou ao que é por sua própria atuação, natureza e psicologia. Essa visão sociológica mostra uma sociedade que pressiona violentamente o indivíduo, e as reações individuais são contidas de modo a esconder as responsabilidades da sociedade, que as colocam como um problema de ordem psicológica.

Poderíamos pensar que a visão sociológica tende a reduzir o homem a um ser genérico, ainda que ser genérico de uma organização complexa onde o homem é um representante impotente dessa sociedade. Mas, evidentemente, o conceito puro de sociedade é tão abstrato quanto o de indivíduo, portanto a oposição entre sociedade e indivíduo deve ser considerada com especial atenção. É preciso uma análise das relações sociais e da configuração que o indivíduo assume nessas relações.

A compreensão da relação entre indivíduo e sociedade tem sido evitada pela sociologia positivista, com sua concepção de que “*o homem só atinge a sua existência própria como indivíduo numa sociedade justa e humana.*”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:52).

<sup>26</sup> Citado em Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:52).

Mas, com o advento da concorrência, com a falta de limites das ordens correlativas e o início da revolução técnica na indústria, se desenvolveu uma dinâmica social na sociedade burguesa que obriga o indivíduo econômico a lutar inexoravelmente por interesses de lucro, sem pensar no bem coletivo.

A ética protestante e o conceito burguês-capitalista de dever reforçam esse tipo de atuação:

*O ideal anti-feudal da autonomia do indivíduo compreendia a autonomia da decisão política dos indivíduos; no contexto econômico, porém, transformou-se numa ideologia que exigia a manutenção da ordem vigente e o constante recrudescimento da capacidade de realização produtiva.*<sup>29</sup>

Uma vez interiorizado esse ideal, a realidade se transforma “em aparência e a aparência em realidade”: surge então a existência absolutamente solitária do indivíduo, dependente da sociedade, que o tolera e o anula simultaneamente:

*O meio ideal da individuação, a Arte, a Religião, a Ciência, retrai-se e depaupera-se como posse privada de alguns indivíduos, cuja subsistência só ocasionalmente é garantida pela sociedade.*<sup>30</sup>

Assim, a sociedade, que se constituiu como conceito e práxis em função do desenvolvimento do indivíduo, desenvolve-se à revelia dele, se distanciando cada vez mais do indivíduo, que ignora esse funcionamento do qual está intrinsecamente dependente.<sup>31</sup>

## 1.2 A Constituição do Indivíduo na Classe

Tal hiato entre indivíduo e sociedade será ultrapassado pelo conceito de classe social, que permite pensar a constituição do indivíduo na classe.

---

<sup>27</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:53).

<sup>28</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:53).

<sup>29</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:55).

<sup>30</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:55).

<sup>31</sup> Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1956:55).

Entre os estudiosos desta questão, em especial os marxistas, não há um consenso em torno do conceito de classes sociais, nem mesmo na obra de Marx encontramos o seu significado definido, afirma Ridenti<sup>32</sup>.

O termo “*classe*” em Marx, aparece em vários sentidos: tanto num sentido “*genérico-abstrato*”, quanto num sentido “*específico-particular*”. No primeiro, se destacam as determinações comuns e gerais, próprias de cada época; no segundo, “*o fenômeno específico determinado pela produção capitalista moderna*”<sup>33</sup>.

Num sentido mais amplo, o termo classe identifica os grandes grupos humanos que lutam e se relacionam entre si para a produção do sustento próprio, criando relações de dominação, apropriando-se do excedente gerado para além do mínimo necessário para a subsistência.

Desta forma, as classes estão presentes em todas as sociedades, não importa se estruturadas em castas ou estamentos ou nas sociedades de classe modernas. É nesse sentido, diz Ridenti, que foi formulada a conhecida frase do Manifesto Comunista, quando se diz que “... *a história de todas as sociedades até nossos dias tem sido a história das lutas de classes.*”

A rigor, só faria sentido falar em classes nas sociedades industriais capitalistas, quando aparece uma classe burguesa, que detém em suas mãos a propriedade dos meios de produção. Esta classe investe capital para valorizá-lo mediante a extração de um “*sobre-trabalho*” não remunerado, dado pelo emprego de uma classe de trabalhadores assalariados, “*livres*”, sem propriedades e sem vínculos com os patrões ou com a terra ou outros meios de produção.

São trabalhadores obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviverem, só formam uma classe propriamente dita quando se associam para lutar contra a exploração a que são assujeitados. Neste sentido específico, apareceriam as classes, em “O Capital”, de Marx.

Seria impróprio, diz Ridenti, pensar, como sugerem alguns autores, a questão da “*classe em si*”, porque na realidade isso implicaria pensar questões que dizem respeito à prática política e à inter-relação entre “*classe em si*” e “*classe para si*”; nesse caso, seria um artifício analítico, porque é impossível fazer uma separação do econômico e

---

<sup>32</sup> Ridenti, M. (1994:13).

<sup>33</sup> Ridenti, M. (1994:13).

do político. Em “O Capital” e outros livros de Marx, pode-se concluir que seriam três as “grandes classes”: a “*classe dos capitalistas*”, proprietários de capital; a “*classe dos proprietários*” fundiários, proprietários de terra; e a “*classe dos trabalhadores assalariados*”, detentores da força de trabalho. Tais classes têm como rendimentos, respectivamente, o lucro, a renda da terra e o salário.

Logo, são três as grandes classes ligadas ao modo de produção capitalista; são as únicas que poderiam ser chamadas de classe em sentido estrito.

Além das três classes em sentido estrito, Marx fala de classes intermediárias e de transição. Ridenti, citando Ruy Fausto, dá um apanhado das classes sociais fora do âmbito das três classes básicas, com base em diferentes obras de Marx.

À parte o lumpenproletariado formado por marginais ao sistema produtivo, mendigos, ladrões, prostitutas etc., que conseguem seus rendimentos de maneira estranha às relações capitalistas, as classes, fora do âmbito das três principais classes, seriam:

1. A classe dos camponeses e artesãos, que se formam a partir das relações de circulação simples, são produtores de mercadoria.
2. A classe de trabalhadores improdutivos, que não estão fora do sistema, mas não estão ligados à produção simples, fazem parte da “*exterioridade no sistema*”. Seus salários são oriundos dos rendimentos do sistema (lucro, renda fundiária e salário), grupo que Marx chamou de “*improdutivos políticos*”, os assalariados do Estado e os domésticos.
3. A classe dos trabalhadores que estão inclusos no processo produtivo, mas que excedem a classe dos trabalhadores assalariados por estarem além de certos limites de qualificação ou de poder no processo de trabalho ou de remuneração.
4. E, por último, o grupo dos profissionais liberais, advogados, médicos, artistas, etc. O trabalho desses profissionais liberais não implica uma relação salarial, porque o profissional liberal é dono dos seus meios de produção, ele presta ou vende serviço.

Sabe-se que o dinheiro funciona como mediação necessária das relações sociais no capitalismo, é um “*equivalente geral que representa a intercambialidade de todas as mercadorias entre si*”<sup>34</sup>

As mercadorias se apresentam como tendo valor em si mesmas, valor representado na relação de troca pelo preço da mercadoria. A relação cambial é mediadora da troca, desta forma evidencia-se o valor que nunca é o que na verdade é, o resultado do trabalho social:

*A forma do valor (valor de troca) oculta necessariamente seu conteúdo: as relações sociais de produção, ou relações de trabalho entre classes opostas, aparecem como relações entre coisas trocadas no mercado e que valem em si mesmas.*<sup>35</sup>

As relações sociais no modo de produção capitalista se apresentam sob a forma de relações naturais entre as coisas.

No modo de produção capitalista a mercadoria assume um caráter místico e fantasmagórico, que encobre os fundamentos das relações de classe; Marx chamou esse processo de fetichismo da mercadoria:

*... as relações sociais de classe no capitalismo são representadas pelas relações de troca de mercadorias entre supostos proprietários ‘livres e iguais’ para competir no mercado.*<sup>36</sup>

A representação da qual se fala encobre o conflito entre o capital e o trabalho, que subjaz nas relações de concorrência mercantil, por si só a representação não dá conta de promover e conciliar os interesses de classe, nem tão pouco gera uma relação harmoniosa entre capital e trabalho.

Todos os conflitos e competições são mediados por uma instância superior, o Estado.

O Estado assume uma representação do conjunto da sociedade, não expressando nunca as incompatibilidades sociais. O Estado se apresenta como “*uma forma autônoma*”, neutra e acima dos interesses dos indivíduos que se fazem representar nele.

---

<sup>34</sup> Ridenti, M. (1994:87).

<sup>35</sup> Ridenti, M. (1994:86).

<sup>36</sup> Ridenti, M. (1994:88).



Ele aparece como uma força superior que está localizada fora dos indivíduos; Marx chamava a isso “*coletividade ilusória*”, que paira acima dos interesses particulares e gerais, fetichismo do Estado.

O Estado não só aparece como representando o bem comum, como também enquanto o guardião da vontade de todos os cidadãos, mantendo-se acima deles, agindo de maneira neutra e imparcial, o que o autoriza para resolver as “*pendências entre os sujeitos de direito, elaborando, julgando e depois executando leis gerais*”, hipoteticamente em benefício da sociedade como um todo.

Cumpre, portanto, a ele, uma função mediadora entre indivíduos-cidadãos-proprietários, sem distinção de classe.

A execução e formulação das leis que regem o Estado são assumidas pelos cidadãos que elegem representantes nos poderes legislativo e executivo:

*... graças a essa operação ideológica, os membros da sociedade civil se mostram aglutinados numa comunidade originária, a encobrir suas diferenças efetivas.*<sup>37</sup>

Isto é, a representação dos cidadãos no Estado é mediada pelos seus representantes políticos; desta forma está posta a possibilidade de representação de diferentes indivíduos, de diferentes classes, dentro do Estado.

Existe uma idealização, ou melhor, uma mistificação das classes sociais, quando se fazem representar no Estado através de partidos, sindicatos ou lideranças isoladas; cada classe busca priorizar sua individualidade através das organizações que a representam, negando as bases diferenciais em que se baseiam.

O Estado, portanto, a partir dessa perspectiva, é o resultado dos antagonismos de uma sociedade civil. O Estado aparece como uma entidade acima de qualquer diferença, representante do conjunto da sociedade, uma entidade acima de interesses particulares, como se tivesse vida própria e não fosse o resultado das diferenças de classe.

Ele é a representação política de uma sociedade civil onde a burguesia é a classe dominante, que exerce seu poder não só econômico, mas político, cultural, ideológico etc. Sua hegemonia enquanto classe não é só porque detém o poder político e

---

<sup>37</sup> Gianotti, J. A. (1983:295), citado em Ridenti, M. (1994:92).

econômico, mas porque seus valores e idéias são dominantes e preservados pelos dominados até quando lutam contra a dominação exercida pela burguesia.

Para Marx, uma classe se constitui enquanto “*classe para si*” quando propõe a sua organização política através de um processo de conscientização e tomada do poder político. A representação seria, portanto, parte do processo de vir a ser da classe enquanto tal “*em si*” e “*para si*”.

### 1.3 O Lugar do Negro na Sociedade

A partir das considerações teóricas até aqui apresentadas, gostaria de levantar algumas questões relativamente ao lugar do negro na sociedade. Para tanto, cito uma passagem de Schwarcz que aponta para um aspecto que, a meu ver, pode explicar os fenômenos que pretendo apontar. O título do artigo de Schwarcz, “Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil” já designa aquilo que, penso, está na gênese da dificuldade da constituição do lugar social do negro:

*É conhecido um documento que orienta os proprietários na compra de ‘novas peças’ e alerta para o perigo de calotes. Assim aconselha o Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as Enfermidades, escrito em 1839 por I.B.A. Imbert: ‘Circunstâncias a que se deve orientar toda a pessoa que deseja fazer uma boa escolha de escravos: pele lisa, não oleosa, de bela cor preta, isenta de manchas, cicatrizes ou odores demasiado fortes; com as partes genitais convenientemente desenvolvidas: isto é, nem pecasse pelo excesso, nem pela cainheza; o baixo-ventre não muito saliente; nem o umbigo muito volumoso; peito comprido, profundo, sonoro, espáduas desempenadas, sinal de pulmões bem colocados; pescoço em justa proporção com a estatura, carnes rijas e compactas; aspecto de ardor e vivacidade: reunidas ter-se-á um escravo que apresentará ao senhor todas as garantias desejáveis de saúde, força e inteligência.’<sup>38</sup>*

Em função desse passado histórico, marcado pela desumanização que, como conseqüência, constitui um obstáculo à construção da individualidade social, o negro tem o seu processo de tornar-se indivíduo comprometido. Embora haja um processo efetivo em o negro buscar constituir-se como tal, tal processo é conturbado, esbarra em inúmeras dificuldades.

O passado histórico da escravidão é constitutivo desse processo. Pois, como diz Schwarcz:

*... fazer história não é um exercício exclusivo do passado ou nomear heróis em lugar de questões que levem à nossa própria reflexão. A escravidão existente no Brasil faz parte do passado e do presente, já que se inscreve em nossas religiões mestiças, em nossos costumes e preconceitos.*<sup>39</sup>

Se o negro, de um lado, é herdeiro desse passado histórico que se presentifica na memória social e que se atualiza no preconceito racial, vive, por outro lado, numa sociedade cujas auto-representações denegam esse mesmo racismo, camuflando, assim, um problema social que produz efeitos sobre o negro, afetando sua própria possibilidade de se constituir como indivíduo no social; assim, não se discute o racismo que, na condição de um fantasma, ronda a existência dos negros.

Se antes de ser indivíduo, o homem é um ser entre semelhantes, que se relaciona com os outros, enquanto seres iguais, antes de se referir a si mesmo, em que condições uma mercadoria, uma “peça” pode se auto-referenciar no outro?

Esse processo de desumanização pelo qual passou o negro tem como consequência, conforme apontei, bloquear o processo de constituição da individuação, na medida em que bloqueia a possibilidade de identificação com os outros nas relações sociais. A única esfera de identificação possível seria com os outros negros, todos identificados entre si e pela exterioridade social como não-indivíduos sociais, porque “coisas”, “peças”, “mercadorias” possuídas por aqueles que, estes sim, eram indivíduos na sociedade.

A instituição da escravidão construiu, para os negros, a representação segundo a qual eram seres que, pela sua “carência de humanização” (porque portadores de um corpo negro, que expressava uma “diferença biológica”), inscreviam-se na escala biológica num ponto que os aproximava dos animais e coisas, seres esses que, legitimamente, constituem objetos de posse dos “indivíduos humanos”.

O negro não era persona. Não era um cidadão nascido livre, como pessoa jurídica; na condição de escravo, não era pessoa; seu estatuto era o de objeto, não o de sujeito. Assim, o negro foi alijado do corpo social, única via possível para se tornar indivíduo.

---

<sup>38</sup> Schwarcz, L. M. (1996:14).

<sup>39</sup> Schwarcz, L. M. (1996:28).

Mais tarde, com a abolição da escravatura e a constituição da República, a condição jurídica de cidadão foi estendida aos negros. Mas, como inscrever-se, ao nível das representações, nesse lugar social se, até “*ontem*”, estava-se excluído dele?

Por outro lado, tal momento coincide com a fase inicial do modo de produção capitalista no Brasil. Assim, o negro se vê na situação de, ao mesmo tempo em que adquire o estatuto de cidadão, entrar no registro social da categoria de trabalhador livre, proprietário de sua força de trabalho que, assim, pode livremente vendê-la no mercado. Mas, como entrar nesse registro se, até “*ontem*”, não se pertencia à categoria dos agentes econômicos, já que se estava catalogado nas outras categorias — mercadoria e/ou bem de capital (isto é, instrumento de produção) — em suma, na categoria das *coisas*?

Sabemos que só faz sentido falar em classe em sociedades industrializadas. No entanto, o negro já tinha, na escravidão, um trabalho no campo, além de ser artesão ou serviçal doméstico. Em tese, estavam dadas as condições para que os negros, identificando-se entre si pela ocupação de um mesmo lugar social, determinado por sua condição de “*força de trabalho*”, se auto-representassem como classe, por contraste com outros grupos sociais em relação aos quais se diferenciariam pela posição social e interesse. Mas, na realidade, a emergência de tal tipo de representação de classe era aí impossível, dado o fato de que faltava aquilo que é sua premissa básica: o estatuto de indivíduo, persona, que para o negro, enquanto escravo, estava excluído.

A libertação da escravatura não significou para o negro, ingresso na classe trabalhadora; ao contrário, tal processo foi vivenciado como um abandono: abandonado pelos senhores, ele se tornava um peso, um excedente na estrutura social.

O negro, conseqüentemente, veio a ocupar o que, modernamente, se convencionou como lumpenproletariado (marginais, mendigos, prostitutas, etc.), grupo formado por marginais ao sistema produtivo, mesmo atualmente, grande parte da população negra se encaixa nessa categoria; ou, pelo menos, é assim que, nas representações sociais, se constitui a imagem da população negra.

Pós o período abolicionista, a grande massa negra, portadora de uma força de trabalho não qualificada relativamente ao processo industrial, permaneceu literalmente à margem do processo de socialização porque alijada do processo de produção.

É nesse sentido que pretendo aqui pontuar, simultaneamente, dois aspectos: de um lado, a dificuldade, para o negro, de construir sua identidade social enquanto negro, enquanto indivíduo pertencente ao grupo dos negros; de outro, o mesmo tipo de dificuldade em se constituir como indivíduo no interior do corpo social como um todo, pelas identificações com seus semelhantes sociais. Tais dificuldades são o subproduto, de um lado, do “*não-lugar*” social do escravo, cuja identidade não correspondia a um lugar de sujeito, no corpo social, mas a um lugar de “*peça*”, objeto; de outro, ao fato de que, tendo adquirido, pós-escravidão, o estatuto jurídico de cidadão, portanto, o reconhecimento de seu lugar de indivíduo social, não pôde, por outro lado, identificar-se com esse lugar no plano sócio-econômico.

A conseqüência disso é que o negro, no seu processo de tentar se constituir como indivíduo social, desenvolveu um horror a se identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico-social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de “*peça*”, em primeiro lugar; ao estatuto de “*lumpem*”, em segundo lugar.

Como resposta, o negro desenvolve uma identificação fantasmática com a classe dominante, cujo emblema é o ideal imaginário da brancura. Nesse processo, o negro talvez reproduza aquilo que segundo Adorno, é o enunciado tácito que a dominação produz:

*(...) os negro, é preciso conservá-los em seu lugar (...)*<sup>40</sup>

Que lugar é esse?

---

<sup>40</sup> Adorno, T. W. (1969:157).

# Capítulo II

# As Representações Sociais

## 2.1 A Cultura como Sistema de Significações

As categorias de indivíduo ou de classe, embora se constituam a partir das estruturas sociais e econômicas, são inseparáveis das formas de representação pelas quais as “*mônadas*” podem se reconhecer como indivíduos na sociedade e como membros de uma determinada classe.

É no campo da antropologia que a vida social é pensada como um sistema de significações, que corresponde à noção de cultura. A cultura funciona como uma grade que incide sobre um território indistinto, seccionando aí partes e estabelecendo, entre as partes, contrastes e diferenças de que resulta a constituição do sentido. É o que nos fala José Carlos Rodrigues em “O Tabu do Corpo”:

*(...) essa atribuição de sentido ao mundo só se torna possível porque a sociedade é, ela mesma, um sistema estruturado cujos componentes relacionam-se segundo uma determinada lógica, lógica esta que é introjetada nas mentes dos indivíduos e, por esse caminho, ‘projetada’, sobre o mundo, na medida em que este, para ser apreendido pelos indivíduos, deve ser representado em suas mentes e, portanto, ‘concebido’.*<sup>41</sup>

Existe na antropologia, modernamente, uma tendência a visualizar a vida social como um sistema onde a razão de ser dos elementos que o constituem é significar; as relações entre esses elementos significantes são produtoras de significação.<sup>42</sup>

Segundo Rodrigues, Lévi-Strauss, ao propor, no campo da antropologia, tomar-se como ponto de referência a teoria saussuriana da linguagem, pôs em jogo uma concepção da sociedade humana que tem, como principal característica o postulado de que:

*... o comportamento e as relações sociais constituem uma linguagem.*<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Rodrigues, J. C. (1983:43).

<sup>42</sup> Rodrigues, J. C. (1983:9).

Baseando-se em Lévi-Strauss, Rodrigues diz que a ciência social contemporânea tem uma orientação mais próxima da sociedade humana, tendo em vista que o objeto da Lingüística é, entre os fatos sociais, o mais legitimamente humano.<sup>44</sup>

Um dos pontos que fundamenta a teoria de Lévi-Strauss é a de que a atividade do espírito humano é a de um estruturador inconsciente, como um regulador entre o homem e o mundo, não para o simples controle da natureza ou dos eventos, mas porque necessita determinar e sistematizar.

A Cultura, para Lévi-Strauss, é o resultado privilegiado da atividade do espírito humano, na medida em que consiste

*... na substituição do aleatório pelo organizado, assegurando assim a existência do grupo humano como grupo.*<sup>45</sup>

A função desse processo de organização que a cultura envolve, diz Rodrigues, corresponde à necessidade, para o homem, de atribuir sentido, e se manifesta, no sistema de significações que constituem a estrutura cultural da sociedade como:

*O reconhecimento de que em sutis diferenças e nuances de olhar, de posturas, de maneiras de cumprimentar, de atividades econômicas, de procedimentos rituais, exprime-se um juízo acerca das relações que existem entre quem se olha, se comporta, se cumprimenta, trabalha ou age e acerca do relacionamento entre estes e outros que não se relacionam diretamente com os primeiros.*<sup>46</sup>

Para a teoria antropológica de Lévi-Strauss, a organização se funda num conjunto de normas que se fixam, instituem e estabelecem valores e significações que facilitam a comunicação dos indivíduos e grupos de um dado terreno comum; de modo que as relações sociais que aparecem como resultado de uma realidade “*objetiva*”, só se dão enquanto tal porque são “*concebidas*”; enquanto concebidas, não formam uma realidade “*objetiva*”, porque só existem na consciência ou inconsciência de um sujeito particular.

Sendo assim, a sociedade é, fundamentalmente, concebida; não é uma “*coisa*”, é uma construção do pensamento, uma entidade com sentido e significação:

---

<sup>43</sup> Rodrigues, J. C. (1983:9).

<sup>44</sup> Rodrigues, J. C. (1983:9).

<sup>45</sup> Rodrigues, J. C. (1983:10).

<sup>46</sup> Rodrigues, J. C. (1983:10).



*A cultura, distintivo das sociedades humanas, é como um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social.*<sup>47</sup>

O conjunto das representações que constituem a cultura está condicionado a uma lógica, que determina que viver em sociedade é estar “*sob a dominação dessa lógica*”: os indivíduos se comportam segundo essa lógica, muitas vezes sem ter consciência disso. Disso resulta que a vida coletiva, assim como a vida psíquica dos indivíduos, se faz de representações, ou seja, de figurações mentais. Os sistemas de representação historicamente existentes tiveram sua origem no relacionamento dos indivíduos e dos grupos sociais entre si, processo que se dá de forma complexa: não corresponde a uma relação causal simples, mecanicista, empírica, mas depende de fatores os mais diversos.

Quando estabelecidos os sistemas de representação, sua lógica passa a ser introjetada, pela educação, nos indivíduos, de maneira a estabelecer, nestes, semelhanças essenciais que a vida no coletivo presume e que constitui a garantia de homogeneidade para o sistema social: é o que garante o processo de socialização dos indivíduos.

Os sistemas de representação são, via de regra, pensados como originados da morfologia social, isto é, das formas da vida social, mas essa relação não é tão direta quanto possamos ser tentados a pensar.

As criações míticas, artísticas, rituais, as crenças, os valores e os costumes, diz Rodrigues,

*...não têm um caráter instrumental e pragmático, mas sim metafórico e metonímico, inconscientes no maior número de vezes possível.*<sup>48</sup>

As representações, segundo Rodrigues, funcionam como redes, cujas malhas instauram os domínios da experiência para além de um terreno anteriormente indiferenciado e estabelecem os limites dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos:

*... como códigos constituídos, aplicam-se a esses componentes para decifrá-los pois, ao dividir os domínios da experiência, os sistemas de representação estabelecem cortes e contrastes e instituem diferenças.*<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Rodrigues, J. C. (1983:11).

<sup>48</sup> Rodrigues, J. C. (1983:12).

Citando Saussure, Rodrigues reitera que é a diferença que faz o sentido.

Os sistemas de representação, ao funcionarem dessa forma, se transformam em sistemas de classificação; daí o dito “*mundo real*” ser inconscientemente construído “*a partir dos códigos da sociedade*”.

A natureza humana não sabe lidar com o caos; o homem tem medo de se ver frente àquilo que ele não controla, seja tecnicamente ou simbolicamente:

*Tudo o que representa o insólito, o estranho, o anormal, o que está à margem das normas, tudo o que é intersticial e ambíguo, tudo o que é anômalo, tudo o que é desestruturado, pré estruturado e antiestruturado, tudo o que está a meio caminho entre o que é próximo e previsível e o que está longínquo e fora de nossas preocupações, tudo o que está simultaneamente em nossa proximidade imediata e fora do nosso controle, é germe de insegurança, inquietação e terror: converte-se imediatamente em fonte de perigo.<sup>50</sup>*

Desse modo, a cultura funciona, para o homem, como um escudo que o protege da possibilidade de ter uma experiência que escape ao estabelecido pelas codificações do grupo social, defendendo-o do pavor do isolamento e da desordem, dando legitimidade às estruturas institucionais.

Contraditoriamente, a sociedade precisa de fenômenos que ela mesma rejeita, pois é através deles que expressa sua positividade, é por contraste com estes fenômenos que seus conteúdos expressos ganham sentido.

A cultura, portanto, funda a “*natureza do homem*”, que tem como base as condições orgânicas e sociais dialeticamente relacionadas:

*Não há comportamento humano fora da Cultura, ou resultante de qualquer abstração que se faça desta.<sup>51</sup>*

A cultura se identifica enquanto tal em oposição à natureza, assim como uma cultura em particular se reconhece como tal em oposição a uma outra cultura. É a relação dual entre natureza e cultura que traça o perfil de um sistema social e o estabelece como um bloco significativo. Este bloco significativo tem suas divisões internas que vão significar outros contrastes e outras oposições. O sagrado e o profano

---

<sup>49</sup> Rodrigues, J. C. (1983:12).

<sup>50</sup> Rodrigues, J. C. (1983:15-16).

<sup>51</sup> Rodrigues, J. C. (1983:19).

fazem parte desse bloco, como os mais importantes “*articuladores do sentido na estrutura social*”.

O sagrado se faz representar por objetos de interdição; em contrapartida, o profano é aquilo a que estas interdições se aplicam. A relação que se estabelece com o sagrado é não permitir que esse entre em contato com o profano:

*Estas duas interdições configuram o que, na literatura etnológica, classificou-se de tabu. O tabu isola tudo o que é sagrado, inquietante, proibido, ou impuro; estabelece reserva, proibições, restrições; opõe-se ao ordinário, ao comum, ao acessível a todos.*<sup>52</sup>

Objetos e pessoas tabu exercem uma força e energia extraordinária; sempre pronta a recair sobre o transgressor que não se armou dos cuidados rituais de conduta frente ao objeto sagrado.

O sagrado tanto expressa o que é importante positivamente como negativamente para a estrutura social, pois a ordem dessa estrutura depende do respeito ou temor a determinadas idéias, coisas, pessoas ou símbolos.

Esta distância entre sagrado e profano não é a única forma de manifestação da distância social, que se manifesta também no contraste entre o *distante* e o *próximo*.

Quando alguém representa o não viável o não desejável, (por exemplo, “*burro*”, “*vagabundo*”, etc.) ele deve ser *distanciado*, sempre em tons ofensivos.

Da mesma maneira, tons elogiosos *aproximam* o que é visto como desejável (por exemplo: “*fulano é um anjo*”). O sistema de distanciamento é defendido, diz Rodrigues, por uma série de racionalizações ideológicas (“*pureza de sangue*”, “*destino*”, “*ordem das coisas*”, “*vontade de Deus*”, “*igualdade de oportunidades*”) e por uma simbologia que lhe credita uma energia especial (mana), própria do sagrado, de maneira a fazer com que os extremos coincidam com os pólos do sagrado.<sup>53</sup>

Desse modo, no dia-a-dia, o indivíduo estabelece um conjunto de tipificações, que lhe dão uma consciência de “*nós*” relativamente a um grupo de indivíduos que se reconhecem como pertencendo ao mesmo grupo, com coisas comuns, até indivíduos com quem se relaciona vagamente, indiretamente, abstrações anônimas, em relação aos

---

<sup>52</sup> Rodrigues, J. C. (1983:26).

<sup>53</sup> Rodrigues, J. C. (1983:31).

quais ele não se vê em um “*nós*”, não se reconhecendo enquanto elemento desse grupo. A estrutura social supõe o conjunto de tipificações polares.

## 2.2 O Corpo enquanto Signo

Essa estrutura social acaba por se reproduzir no corpo humano, de forma a dar-lhe um sentido em particular, o que certamente irá variar de acordo com os mais diferentes sistemas sociais:

*Como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido.*<sup>54</sup>

A análise da representação social do corpo possibilita entender a estrutura de uma sociedade. A sociedade privilegia um dado número de características e atributos que deve ter o homem, sejam morais, intelectuais ou físicas; esses atributos são, basicamente, os mesmos para toda a sociedade, embora possam se nuançar para diferentes grupos, classes ou categorias que fazem parte da sociedade.

O corpo humano, para além de seu caráter biológico, é afetado pela religião, grupo familiar, classe, cultura, e outras intervenções sociais. Assim, cumpre uma função ideológica, isto é, a aparência funciona como garantia ou não da integridade de uma pessoa, em termos de grau de proximidade ou de afastamento em relação ao conjunto de atributos que caracterizam a imagem dos indivíduos em termos do espectro das tipificações. É assim que, em função da aparência (atributos físicos), alguém é considerado como um indivíduo capaz ou não de cometer uma transgressão (atributos morais), por exemplo.

Isto significa que o corpo está investido de crenças e sentimentos que estão na origem da vida social mas que, ao mesmo tempo, não estão submetidas ao corpo:

*O mundo das representações se adiciona e se sobrepõe a seu fundamento natural e material, sem provir diretamente dele.*<sup>55</sup>

O corpo funciona como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente, o corpo é um signo e, como diz Rodrigues:

*A utilização do corpo como sistema de expressão não tem limites.*<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Rodrigues, J. C. (1983:44).

<sup>55</sup> Rodrigues, J. C. (1983:46).

<sup>56</sup> Rodrigues, J. C. (1983:97).

## 2.3 A Significação Social do Corpo Negro

A partir das reflexões de Rodrigues, o estatuto do negro na sociedade pode ser considerado como sendo determinado pelos sentidos que o corpo negro representa, na rede de unidades significativas que constituem a cultura como estrutura significante.

De fato, os atributos físicos que caracterizam o negro, e mais particularmente a cor da pele, expressam as representações que, historicamente, associam a essas características físicas atributos morais e/ou intelectuais que vão corresponder, no espectro das tipificações sociais, àquilo que se instaura na dimensão do *distante*, ou seja, àquilo que expressa o que está além do conjunto dos valores nos quais os indivíduos se reconhecem. Nessa rede, *negro* e *branco* se constituem como extremos, unidades de representação que correspondem ao *distante* — objeto de um gesto de afastamento — e ao *próximo*, objeto de um gesto de adesão.

Dessa forma, a rede de significações atribuiu ao corpo negro a significância daquilo que é indesejável, inaceitável, por contraste com o corpo branco, parâmetro da auto-representação dos indivíduos. Como diz Rodrigues, a cultura necessita do negativo, do que recusado, para poder instaurar, positivamente, o desejável. Tal processo inscreve os negros num paradigma de inferioridade em relação aos brancos.

O indivíduo branco pode se reconhecer em um “*nós*” em relação ao significante ‘corpo branco’ e, conseqüentemente, se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que tal aparência expressa, na linguagem da cultura, e que representam aquilo que é investido das excelências do sagrado.

O negro, no entanto, é aquele que traz a marca do ‘corpo negro’, que expressa, escatologicamente, o repertório do execrável que a cultura afasta, pela negativização. Vítima das representações sociais que investem sua aparência daqueles sentidos que são socialmente recusados, o negro se vê condenado a carregar na própria aparência a marca da inferioridade social. Para o indivíduo negro, o processo de se ver em um “*nós*” em relação às tipificações sociais inscritas no extremo da desejabilidade esbarra nessa marca — o corpo — que lhe interdita tal processo de identificação; ao mesmo tempo, a cultura incita-o a aderir aos signos da desejabilidade, pela injunção, própria das estruturas da cultura, que resulta do fato de que os signos desse sistema são introjetados pelos indivíduos no processo de socialização, como diz Rodrigues.

Dessa forma, a cultura, que construiu a categoria ‘negro’ enquanto um signo, produz, para o indivíduo negro, uma posição de ambivalência: oferece-lhe um paradigma — o da brancura — enquanto lugar de identificação social; no entanto, por representar justamente o *outro* da brancura, tal identificação é, *ipso facto*, interdita; pois a distância entre os extremos na rede de tipificações, como se viu em Rodrigues, deve ser mantida.

Preso às malhas da cultura, o negro trava uma luta infinda na tentativa de se configurar como indivíduo no reconhecimento de um “*nós*”. Seu corpo negro, socialmente concebido como representando o que corresponde ao excesso, ao que é outro, ao que extravasa, significa, para o negro, a marca que, a priori, o exclui dos atributos morais e intelectuais associados ao outro do negro, ao branco: o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade.

Se a cultura lhe atribuiu uma natureza que é da ordem do inaceitável, esses sentidos são introjetados pelo negro e vão, necessariamente, produzir configurações psíquicas particulares. Nesse processo em que a cultura o captura, o negro recusa sua própria imagem e permanece cativo do fantasma da inferioridade, de que seu corpo é, socialmente, a marca.

Fanon, comentando as observações de Sartre sobre o racismo<sup>57</sup>, diz:

*Jean Paul Sartre a oublié que le nègre souffre dans son corps autrement que le Blanc. Entre le Blanc et moi, il y a irrémédiablement un rapport de transcendance.*<sup>58</sup>

É dessa dimensão singular que torna a condição de negro impossível de ser simetrizada à condição de branco que se produz, para o negro, essa experiência de sofrer o próprio corpo. O que pretendo, nos próximos capítulos, é focalizar essa experiência do ponto de vista das configurações que imprime na psique do negro.

---

<sup>57</sup> Sartre, J. P. (1948).

<sup>58</sup> Fanon, F. (1952:112).

# Capítulo III

As Estruturas da  
Condição Subjetiva



Para a psicanálise, o sujeito se define como uma estrutura marcada pela descontinuidade entre consciência e inconsciente. Tal descontinuidade implica que a dimensão do inconsciente, enquanto tal, escapa à consciência e aos processos cognitivo-reflexivos que lhe são próprios. Nesse sentido, o sujeito é afetado pelos processos inconscientes que o habitam e sobre os quais não pode exercer um controle consciente.

O ponto de vista que pretendo tematizar, neste trabalho, diz respeito justamente a esse aspecto inconsciente em que o racismo se inscreve, tanto para os brancos quanto para os negros. E é esse fenômeno que faz com que os conteúdos inconscientes ligados ao racismo persistam, independentemente da realidade social e política. Ou seja, mesmo que, no campo social, político e jurídico o racismo possa estar excluído, tal exclusão opera no plano da consciência dos indivíduos que, enquanto tal, não pode, por si só, determinar o campo do inconsciente.

A fim de explorar essas questões, torna-se necessário, em primeiro lugar, explicitar o conceito psicanalítico de sujeito, e os processos que estão em jogo na sua constituição, de modo a explicitar porque **sujeito**, desse ponto de vista, é um conceito diferente de indivíduo ou de **ego**, noções que predominam nas abordagens das ciências sociais. É o que se desenvolverá neste capítulo.

Em segundo lugar, trata-se de investigar de que modo o processo de constituição da dimensão psíquica, no caso do negro, envolve certas configurações de sentido que, a meu ver, vão determinar formas particulares que caracterizam, para o negro, a condição subjetiva. Essas questões se desdobrarão no capítulo seguinte.

### 3.1 A Concepção Lacaniana de Sujeito: a metáfora do Nome-do-Pai; a falta; a castração

A concepção lacaniana de sujeito atribui à linguagem um lugar central, a ponto de pensar o inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem.

Esse vínculo entre linguagem e inconsciente decorre do fato de que é a linguagem que determina o sujeito enquanto tal, isto é, enquanto determinado por uma exterioridade que o ultrapassa.

Na origem da constituição do sujeito está o processo que Lacan denomina *metáfora do Nome-do-Pai*. Entender a metáfora paterna é antes de mais nada pensar o objeto fálico como uma função que seria idêntica no homem e na mulher, uma função mediatizada pelo pai intervindo na relação da criança com a mãe e da mãe com a criança. O falo, portanto, a partir da concepção lacaniana, é um objeto de natureza significante, não é um pênis imaginariamente atribuído à mulher, caracterizando uma mãe fálica, mas é um objeto que significa o fato de que o pai, na situação edipiana, é o terceiro que institui uma lei, um poder.

Portanto, o falo, para Lacan, é um objeto imaginário que tem sua origem na fantasia das crianças em torno da diferença de sexos que, em princípio, está dada pela diferença anatômica.

Tal diferença será elaborada psiquicamente pela criança através de uma construção imaginária, onde a diferença se dá porque existe uma falta, enquanto consequência de uma despossessão, de uma castração.

O falo, portanto, é primordial no processo da metáfora paterna, na medida em que desempenha um papel estruturante na dialética edipiana, instituindo-se como significante essencial do desejo na triangulação edipiana. Isto é, o processo do complexo de Édipo, se dará, respectivamente a partir do lugar do falo no desejo da mãe, da criança e do pai, dialeticamente sob a forma do ser e do ter.

O falo, portanto, é um elemento significante sempre referido a uma função simbólica. A primazia do falo na organização genital infantil fez com que Freud, no texto *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, de 1923, associasse essa prevalência

do falo com a problemática da castração. A natureza da organização genital infantil é o que a diferencia da organização genital definitiva do adulto, pois, se tanto para o menino quanto para a menina o órgão genital masculino desempenha um papel marcante, não é, aí, do genital por excelência que se trata, mas do falo. O fato de um único órgão genital ser tão marcante na evolução sexual infantil explica o caráter simbólico que se situa fora da realidade anatômica, apontando para a falta como possível de ser subjetivamente representada por esse órgão. Freud deixa claro, então, que a castração é uma conseqüência de ordem fálica e não anatômica, isto é, uma vez registrada pela criança a falta de pênis, ela imagina a ausência do pênis como uma castração e, a partir daí, a criança se depara com a castração relativamente a ela própria.

Portanto, a natureza do objeto fálico expõe, de um lado a noção de falta (a ausência de pênis), levando a uma hiper-valorização do objeto fálico que extrapola a realidade anatômica. Nesse sentido, a descoberta da criança em torno da diferença dos sexos dá-se a partir da noção de falta, o genital feminino é diferente do masculino porque lhe falta algo. Por outro lado, o resultado da observação da experiência da criança que olha outra é elaborado subjetivamente como uma concepção de que algo que falta supõe um lugar dessa falta.

A criança persiste nesta idéia de que falta algo e, a partir daí, os sexos se tornaram diferentes para ela. Esta construção imaginária, que coloca uma falta no lugar do real da diferença, coloca a existência de um objeto imaginário, o falo. Tal objeto é o que a criança supõe poder existir para todos, naturalmente; a falta, portanto, é que coloca a criança diante da possibilidade da castração a ela própria.

Todo esse processo é intra-subjetivo, é a relação do sujeito com uma formação intrapsíquica que tem por base o imaginário do fantasma; daí teremos o processo da metáfora paterna, isto é, o reinado do falo enquanto objeto imaginário, que será uma peça importante, fundamental e estruturante na dialética edipiana; o próprio processo edipiano estabelece uma situação simbólica inaugural, que culmina com a metáfora do Nome-do-Pai. O processo Edipiano, portanto, se dará em torno da do lugar do falo no desejo da mãe, da criança e do pai, no decorrer de uma dialética e girará em torno do “*ser*” e do “*ter*”. A metáfora paterna, na sua estrutura, está ligada diretamente à situação edipiana, processo estruturante para o sujeito.

O Édipo suscita todo um processo que desencadeia uma relação intersubjetiva entretecida, simultaneamente, no registro do imaginário e do simbólico, daí ser estruturante para o sujeito.

A metáfora do Nome-do-Pai é o processo que inicia a evolução psíquica, e que permite à criança “*nascer*” enquanto sujeito, pela sua entrada no simbólico através da língua da mãe, isto é, da relação da mãe com criança. A língua que fala a mãe é inseparável, para a criança, da língua, da pele, de tudo que está relacionado ao corpo, ao gozo. Nasio diz que Lacan, ao escrever “*alíngua*”, pretendeu ressaltar o que do inconsciente se manifesta numa língua de modo diferente para cada indivíduo, que são transformados em sujeitos com suas histórias singulares: “*Alíngua é algo que se mama, é a parte materna e gasosa da língua*”<sup>59</sup>. Assim, pode-se dizer que a “*alíngua*” é uma língua ligada ao corpo, isto é, carregada de sentidos pelos efeitos produzidos pelo inconsciente.

### 3.2 A *Spaltung*: a divisão do sujeito

A idéia do inconsciente como estrutura, em Lacan, vem do fato de Lacan ter pensado o inconsciente como uma linguagem, isto é, uma cadeia de diferentes elementos distintos entre si. São esses elementos, que Lacan denomina significantes, que se articulam “*num duplo movimento de ligação (metonímia) e substituição (metáfora)*”<sup>60</sup>.

A metáfora comanda o mecanismo de substituição; o inconsciente se manifesta na forma de significante substitutivo. Portanto, o princípio que governa a metáfora do Nome-do-Pai, tem como suporte um “*efeito de significante, de uma substituição significante*”; isso significa dizer que é da ordem significante que nasce o sujeito em sua estrutura de divisão, ou seja “*o sujeito é dividido pela própria ordem da linguagem*”<sup>61</sup>.

A metáfora paterna tem suporte no recalque originário, processo descrito por Freud como um primeiro momento onde há formação de um certo número de representações inconscientes; tal processo ocorreria anteriormente à formação do

---

<sup>59</sup> Nasio, J.D. (1992:55).

<sup>60</sup> Nasio, J.D. (1992: 57).

superego. Daí a postulação lacaniana do recalque originário, que sustentaria a metáfora paterna no nascimento do inconsciente, o que coloca o inconsciente, ele próprio, como produto de uma certa ordem significante.

Segundo Dor, essa concepção de organização metapsicológica sobre a origem do inconsciente estruturado como linguagem tem sua origem nas formulações de Freud; nos *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895), Freud dizia que, “na histeria, o sujeito consciente está separado de uma parte de suas representações”<sup>62</sup>.

Isto deixa claro que Freud pensava o inconsciente totalmente independente da consciência; por interferência do recalque, esta divisão de ordem psíquica pode ser pensada já nesse momento como a divisão do sujeito. Em Freud, a noção de divisão psíquica, ou *Ichspaltung*, foi traduzido para o francês como “*clivagem du moi*” (clivagem do eu). Essa idéia sustenta a clivagem como interna ao “*eu*” propriamente dito, ainda que, nesse momento houvesse em Freud também a idéia de uma divisão entre o “*eu*” e o “*isso*” (inconsciente); mas não há dúvidas de que uma parte dos conteúdos psíquicos do sujeito foge ao controle pela ação do recalque.

Para Lacan, essa divisão ou *Spaltung* é o que inaugura o sujeito e define a subjetividade. Através da *Spaltung*, o sujeito se estrutura de um certo modo psíquico, que definirá sua maneira de ser na vida.

A *Spaltung*, para Lacan, não é simplesmente uma divisão intra-sistêmica ou intersistêmica. Para Lacan, a *Spaltung* institui o aparelho psíquico “*num sistema plurissistêmico*”. A partir desse raciocínio de Lacan é possível colocá-la, diz Dor, como a “*divisão inaugural do sujeito*”<sup>63</sup>, nascida da subordinação do sujeito a uma terceira ordem, a ordem simbólica, a ordem que intersecciona a relação do sujeito com o Real, ligando, para o sujeito, o Imaginário e o Real.

Essa operação acontece no advento do processo da metáfora paterna, representado por um símbolo de linguagem, o Nome-do-Pai, que nomeia metaforicamente o objeto primordial do desejo que se tornou inconsciente, o significante fálico (significante do desejo da mãe). Como resultante do processo da metáfora paterna, a criança tem acesso à linguagem sem saber o que diz no que fala, isto é, ao nomear o objeto de seu desejo, lhe dá sentido ou significa o Nome-do-Pai.

---

<sup>61</sup> Dor, J. (1985:100).

<sup>62</sup> Dor, J. (1985:101).

<sup>63</sup> Dor, J. (1985:102).

A linguagem é vista, por Lacan, como uma atividade subjetiva onde se diz algo muito diferente do que se acredita estar dizendo. Esta diferença é a expressão do inconsciente no discurso do sujeito. O inconsciente escapa ao controle do sujeito que fala, pois está separado do sujeito. Desta divisão subjetiva colocada pela ordem dos significantes resulta que a linguagem regula o inconsciente, mantendo-o num lugar de onde ele sobrevem, independentemente da vontade do sujeito. Lacan enfatiza: “A linguagem é condição do inconsciente (...) O inconsciente é a implicação lógica da linguagem: com efeito, não há inconsciente sem linguagem.”<sup>64</sup>.

A partir dessa colocação, Lacan deixa claro que só existe sujeito em ser falante, isto é, que a noção de sujeito se sustenta a partir do acesso à ordem significante que origina o sujeito estruturando-o a partir de um processo de divisão que faz sobrevir o inconsciente. Nesta estrutura de divisão do sujeito, o recalque originário é peça fundamental no aparecimento do inconsciente.

O recalque originário age propositadamente sobre o significante do desejo da mãe (significante fálico, que se faz representar por vários significantes). Esses significantes primordiais, como diz Joël Dor<sup>65</sup>, se prestarão a substituições metafóricas, que serão seus núcleos inconscientes.

### 3.3 O Mecanismo do Recalque

O recalque originário de significantes primordiais é um processo descrito por Freud em 1915, como um mecanismo que se subdivide em três tempos: o recalque originário; o recalque propriamente dito ou recalque posterior e o retorno do recalque nas formações do inconsciente.

O recalque propriamente dito seria uma conseqüência do recalque originário, isto é, o recalque que incide sobre significantes primordiais relacionados ao desejo da mãe. Sendo o núcleo inconsciente originário de forte atração, Freud diz que o recalque originário é um processo de contra-investimento, uma vez que “*representa a defesa*

---

<sup>64</sup> J. Lacan. *Préface* in Jacques Lacan, Anika Riffet — Lamaire, 1ª ed. Bruxelas, Dessar, 1970, p. 18; citado em Dor, J. (1985:103).

<sup>65</sup> Dor, J. (1985:103).

*permanente de um recalque originário, mas também a permanência deste último*”<sup>66</sup> O contra-investimento é o único mecanismo do recalque originário. O recalcado originário exerce uma grande atração em outros significantes, acrescentando-se ainda as forças de repulsão oriundas das instâncias superiores do eu e do super eu.

Nesse sentido, o recalque secundário é aquele cuja função é manter o processo de divisão do sujeito instaurado pela metáfora paterna; é ele também que institui o inconsciente como um lugar de significantes organizados a partir do discurso, isto é, uma organização semelhante à de uma linguagem e que escapa ao controle do sujeito. Daí Dor<sup>67</sup> enfatizar a afirmação de Lacan: “*O inconsciente é o discurso do Outro (discurso do outro do sujeito, que lhe escapa em razão da Spaltung)*”.

### 3.4 A Alienação do Sujeito na Linguagem

Uma outra propriedade fundamental da subjetividade se inicia a partir da divisão do sujeito como resultado da ordem significante, “*a alienação do sujeito na e pela linguagem*”<sup>68</sup>, na seqüência do tipo de relação que a linguagem estabelece com a ordem simbólica. É nesta relação que o sujeito se dá conta da sua não existência enquanto tal, isto é, de que sua existência só se dá na cadeia significante.

É próprio da linguagem trazer um real através de um substituto simbólico, o que produz uma cisão entre o real vivido e o que vem significá-lo. Isto é, o substituto simbólico que significa o real, mas que não é o real propriamente dito, mas somente aquilo pelo qual o real é representado.

Como diz Dor, o aforismo de Lacan “*É preciso que a coisa se perca para ser representada*” mostra que a linguagem tem uma propriedade singular, que se constitui em representar um real, na ausência desse real enquanto tal, ou, como diz Lacan “*pela palavra que já é uma presença feita de ausência, a própria ausência vem a se nomear*”<sup>69</sup>. Nestas circunstâncias, a relação do sujeito com seu próprio discurso se apoia nesta cisão; isto é, o sujeito não aparece no seu próprio discurso a não ser pelo

<sup>66</sup> S. Freud. *Die Verdrangung (1915)*, G. W., X, 248-261, S.E., XIV, 141-158, trad. por J. Laplanche e J.B.Pontalis: “Le Refoulement” in *Metapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 45-63; citado em Dor, J. (1985:104).

<sup>67</sup> Dor, J. (1985:104).

<sup>68</sup> Dor, J. (1985:106).

efeito dessa cisão, o sujeito desaparece enquanto tal, e se encontrará representado exclusivamente como um símbolo.

J.-A. Miller usa o termo **sutura** como o que “*nomeia a relação do sujeito com a cadeia de seu discurso*”, precisando que “*ele figura ali como elemento que falta, na qualidade de um lugar-tenente. Pois, faltando ali, ele não está pura e simplesmente ausente.*”<sup>70</sup>.

Há vários exemplos de como alguns símbolos cumprem bem essa função, nos lembra Joël Dor: o “*nome*”, o “*Eu*”, o “*quanto a mim*”, o “*tu*”, o “*ele*”, o “*a gente*”. Isto é, no sentido próprio da palavra, pro-nomes que têm a função da representação simbólica do sujeito no seu discurso.

Portanto, a relação do sujeito com o seu próprio discurso se apóia no fato de que o sujeito só se presentifica no seu discurso às custas de estar ausente em seu ser propriamente dito. Essa relação mostra a estrutura de divisão do sujeito e ressalta que o sujeito, ao ter acesso à linguagem, se perde nela mesma, na linguagem que o criou (enquanto sujeito).

O sujeito não é a causa da linguagem, mas é causado por ela, isto é, o sujeito, que tem sua origem na linguagem, se manifesta nela própria como um efeito; efeito de linguagem que o materializa enquanto tal, ao mesmo tempo que o encobre. Lacan nomeia esse encobrir como o “*fading do sujeito*”, que diz respeito ao fato de que o sujeito só se apreende através da sua linguagem enquanto representação, como um disfarce de si mesmo. A alienação do sujeito no seu próprio discurso manifesta a refenda do sujeito, isto é, o movimento que continuamente reproduz a divisão do sujeito.

A linguagem é um conjunto de signos que compõem um sistema, isto é, os signos se opõem de maneira que um significante, numa cadeia significante, só tem sentido em relação a todos os outros. Joël Dor esclarece que esta propriedade, que Saussure batiza com a expressão *valor do signo*, permite entender melhor o conceito lacaniano de ponto-de-estofa, que funciona como uma substituição desta propriedade da linguagem que delibera que um significante, numa dada cadeia falada, só tenha sentido a posteriori, onde o último significante, posto retroativamente, é quem revela o sentido.

---

<sup>69</sup> Lacan, J. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, p.276; citado em Dor, J. (1985:106).



Se é a ordem significante que faz emergir o sujeito, este não poderia se fazer presente senão pela linguagem, a partir do advento da metáfora paterna:

*O que resulta então é uma conseqüência princeps, que solda a relação do sujeito na ordem de seu discurso: um significante é o que representa um sujeito para um outro significante.*<sup>71</sup>

Isto é uma conseqüência inevitável da estrutura própria do sistema da língua. Se, por um lado, o sujeito só aparece no discurso através de um representante, por outro, se é um significante que o representa como sujeito no discurso, isto só é possível em relação a outro significante. Daí a idéia de que o sujeito é apreendido como um efeito do significante, exclusivamente como um efeito.

A esse respeito, comenta Nasio<sup>72</sup>, o significante não é endereçado a ninguém, o significante salta de sujeito para sujeito. Isto significa que não pode haver significante sem sujeito, mas o sujeito não causa o significante, ele é antes um efeito de significante.

A noção de sujeito barrado, elaborada por Lacan, se funda nessa noção de que o significante representa o sujeito. O sujeito não emerge a não ser “*como sujeito barrado pela ordem significante, isto é, barrado de si mesmo.*”<sup>73</sup>. Esse movimento é assim explicado por Lacan:

*O efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por este efeito, ele não é causa de si mesmo, ele traz dentro de si o verme da causa que o refende. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas o sujeito é o que este significante representa, e ele não poderia nada representar a não ser para outro significante, a que, desde então, se reduz o sujeito que escuta.*

*Não se fala, portanto, ao sujeito. Isso fala dele e é aí que ele se apreende, e isto tanto mais forçosamente, portanto antes do simples fato de que isso se enderece a ele, de que ele desapareça como sujeito sob o significante que se torna, ele não é absolutamente nada. Mas esse nada sustenta-se em seu advento agora produzido pelo chamado feito no Outro ao segundo significante.*<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Citado em Dor, J. (1985:107).

<sup>71</sup> Dor, J. (1985:108).

<sup>72</sup> Nasio, J.-D. (1992:70).

<sup>73</sup> Lacan, J. “Position de l’inconscient”, in *Écrits*, p. 840; citado em Dor, J. (1985:108).

<sup>74</sup> Lacan, J. “Position de l’inconscient”, in *Écrits*, p. 840; citado em Dor, J. (1985:108).

O sentido do signo está subordinado ao ato de simbolização, isto é, à construção do signo pela associação de um significante a um significado, que só emerge quando um sujeito participa de sua elaboração: o signo é o que representa a intervenção de um sujeito. Mas o sentido e o signo passam a ser secundários, visto que o significante tem a prioridade em detrimento do significado. O significado é sempre secundário na relação com o significante, visto que, no inconsciente, são as substituições significantes que são determinantes.

A relação do sujeito com seu discurso é, portanto, uma relação em que o sujeito ignora a significação dos significantes que produz. Uma vez que os significados estão remetidos ao recalque originário, que por sua vez, a partir da metáfora paterna, adquirem uma nova representação e assim, sucessivamente, novos significantes que estarão associados a eles (significados), a refenda do sujeito é quem define, na existência do sujeito, isto é, do *“fala-ser”*, como diz Lacan, a total ignorância do sujeito quanto à cadeia dos significantes.

Dessa divisão do sujeito de que nos fala Lacan resulta, necessariamente, que uma parte de nossa subjetividade, enquanto sujeito do inconsciente, ou seja, sujeito do desejo, nos escapa.

O sujeito não fala por si mesmo, porque ele é representado em seu próprio discurso. A fala é uma substituição do que estava originalmente posto, que só poderia vir à tona como um significante substituído, que representa o desejo do sujeito. O sujeito, portanto, frente a seu desejo, está apartado de si mesmo pela linguagem; independentemente da vontade do sujeito, o *isso* se apresenta em seu discurso, sem que ele possa ter o controle. *“O sujeito, na verdade de seu desejo, pode, portanto, ser colocado como sujeito do inconsciente.”*<sup>75</sup>

O sujeito do inconsciente, portanto, não o é senão representado na linguagem, única forma de expressão do desejo, isto é, do registro inconsciente. A linguagem, aparece, assim, como o meio pelo qual o sujeito emerge e aquilo que o institui como diretamente relacionado com a estrutura do discurso.

A estrutura do discurso se subdivide entre o nível do enunciado e o nível da enunciação. A enunciação é o ato singular, individual de mobilização da língua, o enunciado é o resultado desse ato de enunciação. Por ser um ato de linguagem, a

---

<sup>75</sup> Dor, J. (1985:114).

enunciação é uma “*iniciativa intencional*”<sup>76</sup>. Se a enunciação remete a um ato, o enunciado remete ao campo da representação. Daí, portanto, uma diferença entre o sujeito do enunciado (*moi*) e o sujeito da enunciação (*je*).

Citando Lacan, Dor afirma que o sujeito do inconsciente, ou seja, o sujeito do desejo, estará presente na enunciação, portanto, como sujeito da enunciação: “*A presença do inconsciente, por se situar no lugar do Outro, deve ser procurada em todo discurso, na sua enunciação.*”<sup>77</sup>

Não há outra possibilidade do inconsciente vir à tona senão no dizer. No entanto, no dito, a verdade do sujeito propriamente dita estará perdida na sua integridade, visto que aí aparece sob o disfarce do sujeito do enunciado, única forma da “*verdade do sujeito*” poder emergir, ainda que se “*meio dizendo*”.

Não só o sujeito emerge de maneira disfarçada: também seu discurso articulado é uma forma de disfarce em relação à verdade do desejo do sujeito.

Portanto, o “*Eu*” que aparece no discurso enquanto sujeito do enunciado, capturado pela ordem subjetiva, acaba por ocultar o sujeito do desejo. Nesse ato de ocultação, se dará a objetivação imaginária do sujeito, que se vê identificado com as representações que aparecem no discurso. Essas representações ou “*lugares-tenentes*”, onde o sujeito se perde em sua verdade, acabam por reduzi-lo a uma representação imaginária, de que o sujeito lançará mão para se identificar.

Nesse sentido, o **eu** (sujeito do enunciado) aparece como substituto do sujeito enquanto tal (sujeito da enunciação): na medida em que este último escapa à possibilidade de ser representado, é o **eu** que aparecerá para o sujeito como o seu representante. Trata-se, portanto, de verificar como o **eu** pôde ser construído como representante do sujeito.

### 3.5 O Eu como Construção Imaginária

Se o “*Eu*” é uma construção imaginária que permite que o sujeito se objetive para si próprio: a criança sai da relação dual com a mãe, quando ela pensa que ela e

<sup>76</sup> Dor, J. (1985:116).

<sup>77</sup> J. Lacan. “Position de L’inconscient”, in *Écrits*, (1960), Paris, Seuil, 1966; citado em Dor, J. (1985:118).

mãe constituem um só ser, e passa a se perceber como um outro, um “*Eu*”, em relação à mãe, ao outro, aos outros. A subjetividade vai, assim, sendo delineada através da aquisição da identidade originária.

O sujeito, portanto, se constitui enquanto estrutura de divisão tanto no campo do simbólico quanto no campo do imaginário. Tal processo, que determina a construção da subjetividade, envolve, simultaneamente, a divisão do sujeito na Spaltung, efeito da ordem simbólica, e a construção de uma unidade imaginária no **eu**, fenômeno da ordem do imaginário.

Ambos os processos são inseparáveis da existência do Outro, da alteridade. Assim, no estágio do espelho, o **eu** só se constrói enquanto representação imaginária pelo outro e em relação ao outro. A identificação da criança com sua imagem especular só é possível quando a criança tem um certo reconhecimento do Outro (a mãe). Isso só é possível quando a criança percebe que o outro a identifica como tal, facilitando, assim, seu próprio reconhecimento: é o olhar do outro que confirma a realidade do seu corpo na imagem do espelho. A subjetividade que vai se delineando na fase do estágio do espelho representa uma construção imaginária *inteiramente submetida à medida do outro*.

No estágio do espelho, quando da aquisição da identidade através de uma imagem própria, que vem substituir um imaginário anterior em que a imagem de si (da criança) era inseparável da imagem da mãe, é a partir da imagem de si mesmo como outro que o sujeito tem acesso à sua identidade, estabelecendo-se, assim, um movimento subjetivo peculiar.

É como um outro especular (a imagem do sujeito no espelho), fora de si mesmo, que o sujeito se dá conta do Outro, um outro igual a ele.

O que está assegurado para a criança na fase do “*estádio do espelho*” é a conquista da imagem de seu próprio corpo, fundamental na identificação primordial. Esta identificação primordial, feita pela criança com a imagem do seu próprio corpo, será responsável pela estruturação do “*Eu*”, pondo fim ao que o Lacan chama de “*fantasma do corpo esfacelado*”.

Na fase anterior ao “*estádio do espelho*”, a criança não percebe seu corpo como uma unidade totalizada, mas como algo separado, despedaçado; isto é, há uma experiência fantasmática do corpo esfacelado. No “*estádio do espelho*”, a criança

passa por uma experiência que se organiza a partir de três tempos fundamentais, e que resulta numa conquista gradual da imagem de seu corpo.

Num primeiro momento, a criança percebe a imagem do seu corpo como a de um outro real de quem ela tenta se apropriar, isto é, neste primeiro momento, há uma confusão entre o si e o outro.

Se num primeiro momento a criança dá à imagem do espelho um caráter real, num segundo momento, descobre que o outro do espelho não é real, mas uma imagem virtual; neste exato momento a criança se dá conta da diferença entre a imagem do outro e a realidade do outro.

Num terceiro momento, já com a noção e a convicção de que o reflexo no espelho é uma imagem virtual, descobre que é a imagem dela mesma, o que lhe possibilita a concepção de unidade de seu corpo, a representação do corpo próprio.

A imagem do corpo é fundamental e estruturante para a identidade do sujeito e é na fase do “*estádio do espelho*” que acontece essa identidade primordial. A aquisição da identidade se apoia na dimensão imaginária a partir do reconhecimento da criança de sua imagem virtual que não é ela, mas é onde ela se reconhece; trata-se de um conhecimento imaginário, mas que se fundamenta na experiência. O “*estádio do espelho*” é uma fase que acontece na vida da criança quando ela ainda se encontra numa fase de maturação caótica, quando ainda não tem consciência do corpo próprio, ainda não adquiriu a noção de esquema corporal.

Se, por um lado, essa fase é responsável pela “*pré-formação*” do **eu**, por outro, ela insere a criança na alienação imaginária; não só todas as imagens captadas pela criança serão constitutivas do “*eu*”, mas o eu só capta as imagens em que se reconhece.

Nasio, comentando Lacan, diz que:

*Não basta definir o eu como o precipitado das imagens remetidas por outrem; é preciso ainda delimitar o que dessas imagens liga-o com paixão até constituí-lo. A única coisa que prende, atrai e aliena o eu na imagem do outro é justamente aquilo que não se percebe na imagem, a saber, a parte sexual desse outro.*<sup>78</sup>

Isto é, o captar imaginário do eu não acontece pela imagem, mas por algo não perceptível, é com esse vazio dentro da imagem que o eu se identifica.

---

<sup>78</sup> Nasio, J. D.. (1980:117).

Conclui então Nasio:

*A identificação imaginária que dá origem ao eu é mais do que uma seqüência de imagens sucessivas, é fundamentalmente a fusão do eu com a parte furada da imagem do semelhante.*<sup>79</sup>

A percepção do Eu é atraída pela parte imaginária do semelhante, ou seja, por tudo o que, da imagem, é visto como sexual, isto é, o eu só pode ser formado nas imagens que lhe permitem reconhecer-se e afirmar sua natureza imaginária como ser sexual.

É nesta relação do Eu, ou, melhor dizendo, do sujeito do inconsciente e do Objeto (outro), onde um se assemelha ao outro, que se dá o processo de identificação fantasística.

### **3.6 A Fantasia como Constitutiva do Corpo**

O processo de identificação fantasística compreende a relação do “*objeto a*” (como chamou Lacan o outro) com o sujeito, tendo como motor desse processo a fantasia.

A fantasia é um produto psíquico, uma formação psíquica, que tem como função impedir o movimento arrebatador de uma pulsão e evitar que ela alcance o limite de um possível gozo intolerável. Ela tem, portanto, a função de barrar a entrada da pulsão a um gozo absoluto e permitir a satisfação parcial da pulsão, evitando, assim, a destruição do sujeito. Portanto, a fantasia funciona como uma defesa de uma possível descarga total das pulsões. Mas o “*objeto a*” não é tão somente uma sobra de energia pulsional à deriva e na origem das formações psíquicas; é uma tensão de natureza sexual, na medida em que está associado a uma fonte corporal erógena, sempre presente numa fantasia. O “*objeto a*”, representará diferentes figuras e terá diversas denominações, de acordo com a zona erógena do corpo que é valorizada na fantasia.

O lugar da identificação, na fantasia, resume-se na identificação do sujeito com o objeto, isto é, na fantasia, o sujeito é o objeto. Ao afirmar isto, Lacan quer dizer que o agente da fantasia não é o indivíduo, a fantasia não é criação de alguém, ela é resultado simultâneo da ação do objeto, produzida pela perda do objeto ou corte do significante.

Nasio<sup>80</sup> observa que a matriz formal de uma fantasia é composta de quatro elementos: um sujeito, um objeto, um significante e imagens.

Esses elementos estão ordenados num roteiro preciso e, em geral, perverso, tendo como mecanismo principal, que organiza a estrutura fantasística, a identificação do sujeito transformado em objeto. “*Na prática, devemos reconhecer que a queda do objeto produz-se no mesmo movimento da identificação do sujeito com o objeto do desejo*”.<sup>81</sup> Isto é, na fantasia, somos o que perdemos.

A propósito do comentário do Nasio, de que a fantasia tem em geral um roteiro preciso e perverso, Jacques Alain Miller nos dá alguns esclarecimentos:

*A vergonha do fantasma liga-se ao fato de que em um primeiro nível, geralmente, o fantasma se apresenta em relação de oposição aos valores morais do sujeito.*

Isto é, o sujeito aí não se reconhece e, em geral, tem muito medo da realização do seu fantasma:

*O fantasma que é fundamentalmente este pequeno tesouro do sujeito é ao mesmo tempo a matriz da submissão ao mundo, sendo os limites de toda significação para ele.*<sup>82</sup>

Isto significa que, para o sujeito, não há nenhuma possibilidade de significação ao longo da vida que não seja atravessada pelo fantasma.

Ao se fazer o objeto que perdeu, o sujeito acaba por vivenciar na fantasia o “objeto a” como objeto do desejo que vai assumir as mais diferentes formas corporais.

O “objeto a”, na verdade, tem diferentes abordagens no contexto analítico: como um furo na estrutura, dentro dos conceitos **o Um e o Todo**; o objeto **a** também pode ser visto a partir do ponto de vista energético, como o “*mais-gozar*”, a partir, é claro, da noção do inconsciente estruturado como uma linguagem, onde o gozo passa a ser uma categoria.

---

<sup>79</sup> Nasio, J.D. (1980:117).

<sup>80</sup> Nasio, J.D. (1992:128).

<sup>81</sup> Dor, J. (1985:108).

<sup>82</sup> Miller, J.A. (1983:22).

Mas, certamente, de todas as possíveis significações do objeto *a*, a que mais me interessa é a que o considera do ponto de vista do objeto do desejo, núcleo da fantasia, o que o faz aparecer sob várias formas corporais (mutilação, seio, dor etc.).

Segundo Lacan, o corpo é o lugar do gozo; o lugar onde gozamos, onde percorre uma multiplicidade fluída de gozos. Entende-se aí gozo não como prazer, mas como o estado que está para além do prazer, uma tensão excessiva que leva ao esgotamento: se o prazer é a possibilidade de não perder, o gozo, ao contrário, se coloca ao lado da perda. O sujeito não se apercebe do gozo, há um sofrimento do corpo, não importa de que parte; não é possível reconhecer nem medir o grau de sofrimento a que é submetido o corpo; podemos reconhecer o prazer, mas não a medida do que é perdido: o sujeito está excluído do gozo.

Para a psicanálise, portanto, não existe um corpo total: o corpo é sempre uma parte, ou seja, o gozo localizado acumulado nessa parte, pois o corpo não é uma unidade física, mas uma unidade significativa, que se manifesta como corpo falante e corpo sexual.

Corpo sexual: sexual porque o corpo está associado a gozo e gozo é sexual, gozo gerado pelos orifícios erógenos do corpo e, portanto, tudo que se liga ao gozo se sexualiza, seja uma ação, uma palavra, uma fantasia ou um dado órgão do corpo ou parte do corpo que tenha se convertido em elemento erógeno.

Corpo falante: falante porque ele é apreendido como um conjunto de significantes “*que falam entre si*”<sup>83</sup>. O corpo falante não é o corpo gestual que me fala, mas o que está investido do poder de determinar, sem o conhecimento de quem o contempla, um ato (por exemplo, o ato de repulsa do racista, que não sabe explicar porque é racista).

Além de falante ou sexual, o corpo é também uma imagem, como observa Nasio<sup>84</sup>. Não a imagem refletida no espelho, mas a imagem que é dada pelo outro, meu semelhante. A imagem do corpo, propriamente dito, é de fora do corpo que ela é percebida. Essa imagem vem de fora, dando forma ao corpo sexual e ao gozo do sujeito.

Portanto, o corpo é visualizado aqui de três pontos de vista que se complementam. Do ponto de vista real, o corpo é sinônimo de gozo; do ponto de vista

---

<sup>83</sup> Nasio, J.D. (1992:149).

<sup>84</sup> Nasio, J.D. (1992:150).



simbólico, o corpo é significante “*conjunto de elementos diferenciados entre si e que determinam um ato no outro*” e como corpo imaginário, “*identificado como uma imagem externa e prenhe, que desperta o sentido num sujeito*”.<sup>85</sup>

### 3.7 A Noção de Objeto: a falta e o gozo

Em psicanálise, a noção de objeto é pensada em correlação à noção de pulsão; o objeto seria o alvo em que a pulsão cumpriria seu objetivo, a satisfação.

A noção de objeto aparece historicamente na psicanálise no artigo de Freud “Luto e Melancolia”, no qual Freud escreve que o sujeito faz o luto do “*objeto perdido*”, ao invés de dizer da pessoa perdida. Isto se explica porque Freud entendia que a palavra objeto daria conta de designar os vários significados e sentidos que a pessoa amada representa para o sujeito.

No entanto, é a partir de uma construção de Lacan, fundada nessa noção de Freud sobre objeto, que seria possível melhor entender a noção de falta do objeto que aqui pretendo discutir.

Lacan propõe pensarmos a noção de objeto através do que ele denominou objeto **a**, a letra **a**, um símbolo que representa a primeira letra da palavra “*outro*” (*autre*, em francês).

Para Lacan, portanto, existe o outro com **a** minúsculo e o Outro com **a** maiúsculo, que designa o grande Outro, imagens antropomórficas do poder; o outro com **a** minúsculo diz respeito ao nosso objeto, o alter-ego (outro-eu).

O objeto **a**, portanto, seria o outro, não importa sob que representação: uma pessoa, um corpo, uma imagem, uma representação simbólica de qualquer ordem.

Em “Psicologia das massas e análise do Ego”<sup>86</sup>, Freud apontou, entre outros tipos de identificação, aquele em que se dá a identificação do sujeito com um traço do objeto, ou seja, com um traço dos seres que amamos ao longo da vida. Tal concepção supõe que esse traço corresponde a uma marca que se repete ao longo da história do sujeito com os sucessivos parceiros, e que nada mais é do que a somatória de traços que representa o próprio sujeito. Daí a idéia de Lacan de que o sujeito é o traço comum dos objetos amados e perdidos ao longo da vida, o que ele chamou de **traço Unário**.

<sup>85</sup> Nasio, J.D. (1992:151).

<sup>86</sup> Citado em Nasio, J.D. (1992:94).

É o que explica Nasio:

*O outro amado é a imagem que amo de mim mesmo, o outro amado é um corpo que prolonga o meu; o outro amado é um traço repetitivo com o qual me identifico.*<sup>87</sup>

A partir dessa concepção, Nasio propõe três formas diferentes pelas quais o outro pode ser definido: a primeira, imaginária: o outro como imagem; a segunda, fantasística: o outro como corpo; a terceira, simbólica: o outro como traço que condensa uma história. Essas três possíveis formas de definição do outro não esgotam a noção do outro, pois nunca é possível identificar quem é o outro escolhido pelo sujeito. Isto é, não é possível precisar esse lugar não identificável em que aparece o objeto **a**.

Das três propostas feitas por Nasio para pensar o outro é a fantasística que mais se aproxima do conceito lacaniano de objeto **a**: o outro escolhido como parte fantasística (o outro como corpo) e gozosa de meu corpo, uma extensão de mim de que não tenho controle, que me escapa.

A partir da teoria lacaniana, Nasio propõe pensar o estatuto formal do objeto **a** para se entender melhor o que seria a idéia de outro como parte gozosa de meu corpo.

Tudo o que chamamos passado, isto é, acontecimentos na história de um sujeito, ou, numa terminologia lacaniana, significantes, Nasio propõe conceituar a partir do par  $S_1$  e  $S_2$ : o objeto **a** se definiria em função dessa rede.

O estatuto formal do objeto **a** dá conta da relação do objeto **a** com o conjunto dos significantes e com o significante do Um. O objeto **a** corresponde, segundo Nasio, a algo heterogêneo à rede dos significantes. Isto é, o sistema produz algo que lhe é heterogêneo, estranho e excedente, e essa produção é uma operação semelhante, ainda que de outra ordem, à da manifestação do significante  $S_1$  (o dito).

No que diz respeito ao objeto, Nasio não nos fala de um elemento externo, mas de um “*excedente*” do sistema; portanto, o objeto **a** é o heterogêneo excedente criado pelo próprio sistema formal dos significantes.

Como produto excedente, o objeto **a** é diferente do elemento significante e, nesse sentido, margeia o conjunto de significantes.

---

<sup>87</sup> Nasio, J.D. (1992:94).

O sistema, portanto, se compõe de dois elementos: um elemento externo ( $S_1$ ) (o dito) e um produto eliminado ( $a$ ). O significante externo  $S_1$  é absorvido no conjunto dos significantes, sua natureza é simbólica; ao contrário, o objeto  $a$  é de natureza real, é heterogêneo ao conjunto significante. A ordem simbólica implica que todos os elementos são homogêneos, todos estão sob a ordem das leis que regem a lógica do significante; o objeto  $a$  contraria essa lógica.

O estatuto formal do objeto  $a$  nos dá uma idéia do seu funcionamento. No entanto, Nasio sugere ainda que seria possível identificar o objeto  $a$  com o furo na estrutura do inconsciente, isto é, com o vazio deixado pelo significante da cadeia transformado em margem. A idéia de furo, aqui, está subentendida não como um orifício concreto, mas como um “*vazio aspirante*”.

É possível imaginar o objeto  $a$  como o furo da estrutura e entendermos que ele é uma força que anima e atrai os significantes e dá firmeza à cadeia. A partir dessa idéia de objeto como um furo num processo dinâmico, estamos diante da imagem do gozo.

A afirmação de Nasio de que o objeto  $a$  é o furo na estrutura do inconsciente implica em três condições: primeiro, o furo é o motor que anima o sistema (*causa*); segundo, a força que anima o sistema chama-se gozo (*mais-gozar*); terceiro, o gozo, além de ser a força motriz no interior do furo, é o que mantém o furo.

O furo é então concebido não como, numa visão formal, o buraco na estrutura do inconsciente, mas como margens (bordas) movidas pelo gozo que produz e cria o furo; não há furo sem gozo que coloque em movimento as margens. Na vida erógena e, portanto, na vida psíquica inconsciente, só existem furos criados pela tensão do movimento; mas tal movimento das margens dos orifícios é o movimento do gozo na presença de outro corpo, ele mesmo desejante. A partir dessa concepção, que parte da noção de objeto  $a$  como furo, é possível entender que o objeto  $a$  é o fluxo do gozo que circunda a margem dos orifícios do corpo e, portanto, como motor do inconsciente.

Mas, do ponto de vista da teoria lacaniana, o objeto  $a$  pode ser visto também enquanto partes do corpo, isto é, não enquanto pedaços do corpo, mas enquanto fantasias, imagens, “*simulacros*” que implicam o real do gozo.

Talvez fosse o caso de nos determos ainda um pouco mais na idéia de gozo, antes de prosseguirmos na concepção que Nasio chamou de estatuto corporal do objeto  $a$ .

Leclaire<sup>88</sup> nos propõe entender o gozo em correlação com a categoria freudiana de prazer. Se o prazer é identificável no nível das zonas erógenas, implicando, pelo princípio do prazer, numa redução de tensão, o gozo é uma categoria estritamente lacaniana e, “*uma forma de experiência completamente insuperável, um mais além de todo limite*”<sup>89</sup>.

Onde Freud se interroga, no “Além do princípio do prazer” sobre o além do prazer, Leclaire coloca a possibilidade do gozo.

No “Além do princípio do prazer”, Freud trabalha a noção de pulsão de morte, para a qual usou o termo de princípio de Nirvana, um estado que aparece em contraposição com o projeto de vida, um ignorar as diferenças, as tensões, um prazer absoluto, a pulsão de morte como ato.

Leclaire, por sua vez, coloca o gozo como o mais além de todo limite, e fala da anulação do limite, isto é, do limite como algo que separa, de um lado, a organização biológica, de outro, a organização ou não-organização erógena: a perda desse limite elimina toda erogeneidade possível, o biológico e o erógeno não se diferenciam.

O prazer é, portanto, o exercício da erogeneidade sexual a partir da noção da diferença das zonas erógenas do corpo. Ao passo que o gozo se evidencia quando esse limite se desfaz e passa a ser confundido com o objeto.

O funcionamento do prazer é uma espécie de defesa contra o gozo; quando o gozo (mais-gozar) emerge, não há mais erogeneidade: nesse momento, rompe-se o limite que viabiliza a organização erógena, isto é, o aparecimento do desejo, do prazer.

Porém, em situações como essa, o limite se impõe entre a necessidade de conservação e o prazer, ao mesmo tempo que possibilita situar o absoluto do gozo, ou seja, serve de proteção contra ele. Esse limite acontece entre o erógeno e o biológico, entre o prazer e a conservação, isto é, ele pode ser contra algo que ainda se situa na erogeneidade, como o gozo, ou do lado do biológico, como a morte.

Quando há quebra ou impossibilidade de fazer com que esse limite intervenha, teríamos a realização do gozo. Mas sua realização eliminaria qualquer possibilidade de prazer de vida erógena, assim como qualquer possibilidade de construção psíquica normal.

---

<sup>88</sup> Leclaire, S. (1979).

Retomemos, portanto, a noção de estatuto do objeto **a**, partindo da ótica lacaniana, que supera a ótica do gozo, para outras formas de visualizar o objeto **a**, a partir das fantasias, imagens que têm como consequência o gozo.

É possível pensarmos, a partir da idéia de fantasia, como partes separadas do corpo, sob determinadas condições, podem representar “**a**”. Para que essas partes se incluam na categoria de “**a**”, é necessário que respondam a três condições: uma condição imaginária e duas condições simbólicas.

A título de uma melhor possibilidade de compreensão dessas condições, Nasio propõe pensarmos o objeto **a** sob duas formas particulares, o seio e as fezes, que estão determinadas por uma remarcável condição imaginária.

São formas que apresentam uma configuração que excede os limites do corpo, ou seja, pela saliência, pela possibilidade de serem pegadas, separadas ou até retiradas do corpo, enfim, são formas que convidam ao manuseio.

A primeira condição simbólica baseia-se na relação dessas formas do corpo: o seio que, em particular, trará a primeira experiência de separação significativa para o sujeito, o desmame, e as fezes, através da defecação, estão diretamente relacionados a orifícios e partes do corpo, como a boca em relação ao seio e o ânus em relação às fezes. Essa condição é simbólica justamente porque os componentes que formam esses contornos de partes do corpo são significantes por onde circulam o fluxo do gozo e sua permanência.

Outros objetos, no entanto, não são passíveis de serem representados; por exemplo, a voz e o olhar, que não dependem de uma condição imaginária, estão diretamente ligados a uma condição simbólica, por serem produzidos por bordas, com formas particulares de manifestações.

A segunda condição simbólica se baseia no fato de que os objetos são separados do corpo, através do ato do falar (o dito). Essa fala seria, retomando o exemplo do seio, a primeira fala, a fala que separa o seio do corpo da mãe do bebê: é o choro, o grito. É através do choro que a criança demanda a mamada e é a partir daí que ela se mostra autônoma como sujeito do desejo. A criança se diferencia do corpo da mãe, mas conserva consigo a imagem mental do seio nutridor, que passa a ser seu.

---

<sup>89</sup> Leclair, S. (1979:138).

Não é a fala propriamente dita que causa essa separação, a demanda em forma de fala não designa jamais de maneira fidedigna o objeto querido. Sabemos da discrepância entre coisa e linguagem, entre a coisa e o que se usa como fala para designá-la, isto é, entre o choro, o grito que apela e o seio. O grito passa por várias interpretações, frio, desconforto, sono, até ser entendido como fome.

Isto quer dizer que a demanda é um corte no real, a demanda “*erra o alvo do seu objeto*”, a demanda transforma o objeto real desejado em uma abstração mental, imagem alucinada; essa imagem é o objeto do desejo ou objeto **a**.

A criança pode ter saciado sua fome e ainda assim abstrair o seio, alucinar o seio, como se não tivesse mamado. O seio alucinado é o seio do desejo, isto é, a relação da criança com o seio imaginado está diretamente ligada à relação da mãe com o seu próprio corpo: “*O seio do desejo da criança depende do desejo da mãe de dar o seio*”<sup>90</sup>

Esse desejo materno excede o desejo de alimentar o filho, é o desejo erótico, é preciso que haja dois desejos em jogo, o da mãe e o do filho. A insatisfação da criança já alimentada como se a fome ainda persistisse, não é fome do alimento é a fome do desejo de alimentar seu desejo. Ao alucinar o seio a criança alucina o objeto do desejo.

No entanto, o objeto do desejo não pertence nem ao filho e nem à mãe: o objeto do desejo, para usar uma expressão de Nasio, “*está entre os dois*”.

Esta é uma característica do objeto **a**, é algo que se localiza entre a criança (sujeito) e a mãe (outro).

O objeto **a**, na verdade, não é palpável, é algo nebuloso, difícil de simbolizar, isto é, de transformar num significante (dito). No entanto, a condição simbólica para que haja objeto é a de uma dupla demanda, só é possível um bebê que demanda um seio porque existe uma mãe que o reconhece como tal.

Nasio<sup>91</sup> recorre a Freud a propósito de explicar esse processo de mão dupla, onde a criança alucina o seio e ao alucinar, se identifica com ele; a criança é o seio que ela alucina. A criança expressa a relação objetal pela identificação, ela é o objeto.

---

<sup>90</sup> Nasio, J.D. (1992:104).

<sup>91</sup> Nasio, J. D. (1992:113).

# Capítulo IV

O Corpo Negro enquanto  
Categoria Imaginária e Simbólica

Para a psicanálise, 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.

Se o corpo real corresponde ao lugar do gozo, na dimensão da falta que produz o objeto **a**, como vimos nas seções anteriores, é enquanto corpo imaginário e corpo simbólico que o corpo vai se inscrever na dimensão psíquica.

Corpo imaginário corresponde à imagem totalizadora que a criança conquista na fase do espelho, e que lhe advém, como vimos, 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 *continuum* de ligações, o corpo simbólico corresponde a uma forma significativa, 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.

É desse ponto de vista que, nesse capítulo, procurarei explorar as dimensões imaginária e simbólica do corpo negro e que, a meu ver, produzem certas vivências psíquicas singulares que — é o que pretendo sugerir — constituem, para o negro, aspectos particulares da sua condição subjetiva.

É dessa perspectiva que tentarei discutir a complexidade do processo do espelho que, para o negro, produz um processo de identificação com a “*brancura*” enquanto justamente aquilo que, na sua imagem especular, lhe escapa. E é também considerando a **pele negra** como significativa, do ponto de vista do corpo simbólico, enquanto aquilo que representa a condição de negro para negros e não-negros, que tentarei explorar os sentidos que a tal significante se associam, nas redes simbólicas da formação social assim constituída.

Explorando as dimensões imaginária e simbólica que a experiência de ser portador de um corpo negro produz, pretendo chamar a atenção para aspectos da vivência psíquica dos negros que, em geral, não são levadas em conta nas abordagens sociológicas da condição de negro, mas que, a meu ver, são constitutivas dessa condição.



#### 4.1 Imagem do Corpo e Esquema Corporal: o indivíduo e a espécie nas formas de representação do corpo

Françoise Dolto, psicanalista infantil, em seu livro *A imagem inconsciente do corpo*<sup>92</sup>, estabelece uma distinção entre os conceitos de imagem do corpo e de esquema corporal, cujos sentidos não raro confundimos. O esquema corporal indica a condição de representante da espécie do indivíduo, sendo, em geral, o mesmo para todos; já a imagem do corpo não se define a partir desse inexorável pertencimento genérico à espécie humana: ela é única a cada um, específica, 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.

Dolto afirma que através das expressões apresentadas nos desenhos e modelagem, as crianças falam de seus fantasmas. As produções infantis são “*verdadeiros fantasmas representados*”, que tornam possível a percepção das estruturas psíquicas. Tal percepção é possível porque as crianças humanizam suas criações, isto é, as antropomorfizam e quando falam ao analista, é possível estabelecer associações entre o que dizem de suas criações, bases de seus fantasmas, na relação transferencial, e as características pictóricas dessas expressões.

Para as crianças e os psicóticos, que não conseguem falar objetivamente sobre seus sonhos e fantasmas, como fazem os adultos nas associações livres, a imagem do corpo é o mediador que lhes permite expressá-los e, para o analista, a forma pela qual pode percebê-los.

No entanto, diz Dolto:

*A imagem do corpo não é a imagem que é desenhada ali, ou representada ali, ou representada na modelagem; ela está por ser revelada pelo diálogo analítico com a criança.*<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Dolto, F. (1984).

<sup>93</sup> Dolto, F. (1984:9).

A imagem do corpo não se relaciona somente com o imaginário, é também da ordem do simbólico, representando um signo da estrutura libidinal como o cerne de um conflito, que deverá ter seu entrave desfeito através da palavra da criança. Existe aí algo a ser dito, a ser “*decodificado*”, que não está em poder do analista, mas da criança.

Quanto ao esquema corporal, diz Dolto, “*é uma realidade de fato, sendo de certa forma nosso viver carnal no contato com o mundo físico*”<sup>94</sup>. Desse modo, as experiências por nós vivenciadas serão determinadas pelas condições físicas do organismo, conforme este apresente um estado de integridade ou lesões, passageiras ou permanentes, de caráter neurológico, muscular ou ósseo, ou sensações fisiológicas dolorosas, viscerais ou circulatórias.

Problemas orgânicos precoces, mesmo que circunstanciais, resultam em perturbações do esquema corporal, mas por falta ou interrupção das relações do que Dolto denominou de “*imagem falante do corpo*”<sup>95</sup>, podem resultar em modificações passageiras ou permanentes da imagem do corpo. No entanto, não é incomum a coexistência de um esquema corporal enfermo e uma imagem sã do corpo.

A simbolização de uma imagem do 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 a humanização da criança.

Quando, ao contrário, a mãe é incapaz de falar à criança de sua diferença, enquanto a criança, no decorrer de seu desenvolvimento, vai se dando conta das diferenças reais entre seu corpo e o corpo das outras crianças, haverá dificuldades para que a criança passe pelas várias etapas do desenvolvimento.

Em geral, a criança fica impedida de superar a castração oral, constituída pelo desmame e, conseqüentemente, não terá condições de superar as castrações posteriores, tornando-se dependente da mãe numa fixação fóbica.

*A imagem do corpo é, a cada instante, para o ser humano, a representação imanente inconsciente em que se origina seu desejo.*<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Dolto, F. (1984:10).

<sup>95</sup> Para Dolto, a “*imagem falante do corpo*” constitui o conjunto das formas verbais em que a imagem do corpo pode se representar e se expressar.

<sup>96</sup> Dolto, F. (1984:24).

Partilhando da mesma proposição de Freud, Dolto pensa que as pulsões que visam a 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 se pode 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 na criança se sobreponha à pulsão de morte, isto é, para que seu investimento erótico e auto-erótico aconteça nas relações com o outro, ao invés de um desinvestimento e conseqüente cisão consigo mesma que não permitiria à criança a elaboração de sua imagem do corpo.

A imagem do corpo não provém de um “*dado anatômico natural como pode ser o esquema corporal*”<sup>97</sup>, ela se constrói na história do sujeito; Dolto analisa o modo como ela se elabora e se constitui ao longo do desenvolvimento da criança, propondo a distinção entre três modalidades: imagem de base, imagem funcional e imagem erógena que, em conjunto, formam a imagem do corpo vivente e o narcisismo do sujeito, nos diferentes estágios de sua evolução.

A imagem de base permite à criança sentir-se em uma “*mesmice de ser*”, em uma continuidade narcísica, a despeito das mutações e deslocamentos impostos a seu corpo. Para Dolto, narcisismo se define “*como a mesmice de ser, conhecida e reconhecida, indo-devindo para cada um no espírito de seu sexo*”<sup>98</sup>.

A imagem de base se refere fundamentalmente à constituição do que Dolto denomina de narcisismo primordial, compreendido como “*narcisismo do sujeito enquanto sujeito do desejo de viver, preexistente à sua concepção. Seria este o chamado para viver em uma ética que sustenta o sujeito a desejar*”. É neste sentido que a criança “*é herdeira simbólica do desejo*” dos pais<sup>99</sup>. Cada estágio do desenvolvimento corresponde a uma imagem de base: após o nascimento, uma imagem de base respiratória - olfativa - auditiva, seguida de uma imagem de base oral, envolvendo toda a zona bucal e faringo-laríngea, que se soma à primeira e, finalmente,

---

<sup>97</sup> Dolto, F. (1984:37).

<sup>98</sup> Dolto, F. (1984:38).

<sup>99</sup> Dolto, F. (1984:38).

a terceira imagem de base, a anal, soma-se às duas anteriores acrescentando-lhes os mecanismos de retenção ou expulsão da parte inferior do tubo digestivo.

Quanto à imagem funcional, segundo componente da imagem do corpo, é a que possibilita ao sujeito a realização do seu desejo. É através da imagem funcional que as pulsões de vida, após serem subjetivadas no desejo, buscam alcançar prazer, objetivando-se na relação com o outro e com o mundo.

Já a imagem erógena, terceiro componente da imagem do corpo, é “*associada a determinada imagem funcional do corpo*”, onde se focaliza o prazer ou o desprazer erótico na relação com o outro.

Esses três componentes da imagem do corpo se articulam de maneira dinâmica, transformando-se, remanejando-se e metabolizando-se ao longo das vivências do sujeito e dos limites com que ele se depara sob a forma de castrações que lhe são impostas, de modo que a imagem de base possa garantir sua “*coesão narcísica*”. Mas, para isso, diz Dolto, é necessário que a imagem funcional, permitindo uma ação adequada, garanta a integridade do esquema corporal; e que a imagem erógena “*abra ao sujeito o caminho de um prazer partilhado, humanizante naquilo que tem como valor simbólico*”<sup>100</sup>.

A imagem do corpo é a síntese em constante devir das imagens de base, funcional e erógena, “*ligadas, entre si, através das pulsões de vida*”, num atualizar contínuo para o sujeito ao nível do que Dolto chamou de imagem dinâmica.

A imagem dinâmica é o “*desejo de ser*” prosseguindo em um advir, a falta que propulsiona para o desconhecido. Sem uma representação própria, a imagem dinâmica é a “*tensão de intenção*”: “*A imagem dinâmica expressa em cada um de nós o Sendo, chamando o Advir: o sujeito no direito de desejar, eu gostaria de dizer ‘desejância’*”.

101

---

<sup>100</sup> Dolto, F. (1984:44).

<sup>101</sup> Dolto, F. (1984: 45).

## 4.2 A “Inumanização” do Negro

Para entendermos a posição do negro no que se diz respeito às representações associadas ao corpo, tal como a percebemos hoje, é necessário levarmos em conta a herança do sistema sócio-econômico escravagista, que não só atribuía ao negro o lugar de mão-de-obra escrava, com todas as implicações sociais de condições de vida miseráveis, mas que também construiu teorias que, em última instância, tinham como objetivo tomar o efeito pela causa, ou seja, atribuir as condições de vida que os negros efetivamente experimentavam a limites e tendências “*naturais*”.

Louis Conty<sup>102</sup>, médico francês radicado no Brasil como professor da Escola Politécnica, realizou, em 1878, estudos sobre a realidade brasileira dando especial ênfase à população negra que, na ocasião, vivia o processo que culminou com a abolição. Tal processo, embora lhe tenha atribuído a cidadania, na realidade não a libertava, pois não lhe garantia as condições necessárias para o exercício dessa cidadania; e, além disso, não obstante a abolição, permaneceria por tempo indeterminado o cativo psíquico de uma imagem que, com o crivo da ciência, justificaria uma “*inumanidade*” do negro. Conty cita estudos já feitos anteriormente, pesquisas científicas que, tendo estudado a conformação do cérebro africano, pretendiam atestar sua incapacidade mental.

Para esse pensamento “*científico*” marcado pelas idéias racistas da época, os negros africanos, porque seriam oriundos de um continente de terras inférteis, não conheciam formas de organização social, desconhecendo as idéias de família e propriedade; portanto, roubavam e matavam para ganhar a vida. Pode-se perceber, nesse tipo de reflexão, a influência do pensamento naturalista da época.

Os negros, segundo Conty, eram sujeitos afeitos à vagabundagem, recusavam-se a trabalhar, tinham tendências ao alcoolismo e à marginalidade (resultado de sua inferioridade racial). Os negros revelavam-se indiferentes em suas relações sociais: não se importavam com os laços filiais e suas mulheres eram objetos servis; não formavam famílias, eram por natureza desagregados; conviviam com a violência de modo indiferente e apático, isto é, como não eram sensíveis aos castigos violentos a que eram submetidos, não construíam uma consciência moral e ética, o que, para Conty,

---

<sup>102</sup> Conty, L. *L'Esclavage au Brésil*, Paris, Guillaumin et Cie, 1981; citado em Azevedo, C.M.M. (1987:76 a 82).

mostrava que os negros eram potencialmente selvagens, atestando sua incapacidade de serem cidadãos.

É interessante observar como, nesse pensamento, a diferença de cor, que seria o traço mais visível, não é o tema central desse discurso que visa descrever as diferenças da população negra: trata-se antes de por em jogo o conceito de raça que legitimaria, através de um dado “*natural*”, alguns comportamentos (determinados pelas condições de vida na escravidão) que, no entanto, eram explicados não em função das condições objetivas mas de “*disposições inatas*”.

Ainda que Conty não faça uma descrição objetiva do “*corpo negro*”, em seu discurso está subentendido um esboço deste corpo, que foi se conformando ao longo da história. Neste esboço, Conty estabelece uma associação direta das características do corpo negro com valores morais e éticos depreciativos. Esta visão, embora caricata, subsiste ainda, de alguma forma inscrita num dado universo de teorizações científicas, que deram e ainda hoje dão suporte às representações que fazem parte das construções imaginárias socialmente elaboradas sobre o negro.

Tomemos, como exemplo, um trecho retirado de uma entrevista com Darrel Flynn<sup>103</sup>, que nos diz dessas construções imaginárias sobre o negro:

**Folha** - Você é incapaz de conviver com as diferenças?

**Flynn** - *Sim, porque eles são uma raça violenta. Você já percebeu que os dentes dos negros são mais parecidos com os de orangotangos do que com humanos?*

*O cérebro dos negros é 10 gramas menor do que o dos brancos. Eles têm um osso a mais em cada pé. Eles são diferentes.*

### 4.3 A Dissociação Narcísica na Imagem do Corpo para o Negro

Dolto, quando fala da imagem de corpo e esquema corporal, traça diferenças importantes. O esquema corporal define o indivíduo como representante da espécie, condição genérica, que, em princípio, é igual para todos.

---

<sup>103</sup> *Ku Klux Klan tem horário em TV pública*. F.S.P., 12.05.96; trecho de entrevista com Darrel Flynn, apresentador do programa.

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 desejantes 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 o 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.

Por outro lado, a imagem do corpo é individual e estritamente ligada à história do sujeito. Suporte do narcisismo inconsciente, é simbolicamente o perfil do sujeito desejante. Que sujeito desejante é o negro, que vê no seu equipamento para 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.

Não é incomum o sentimento que nós, negros, experimentamos de nunca sermos suficientemente bons nas relações ou funções sociais por nós assumidas: não basta sermos bons, temos que ser os melhores e exemplares, depositários que somos do desejo de pais que projetaram em nós o sujeito que foram impedidos de ser.

Estas aspirações que, a princípio, têm origem no desejo dos pais, na verdade representam, para o negro, a impossível superação do incômodo de sermos portadores de um “*corpo negro*”.

Há uma dissonância, aí, entre esquema corporal e imagem do 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.

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.

O que Dolto coloca como “*imagem de base*”, a “*mesmice de ser*”, a continuidade narcísica, para o negro aparece como comprometida, prejudicando sua coesão narcísica.

Não é difícil para mim, enquanto psicanalista, enumerar situações em que pacientes, em suas sessões, expressam esses fantasmas. Como M., que me dizia: “*Precisava quando criança tomar vários banhos para tirar a minha sujeira*”. Ou C., uma secretária negra: “*Preciso estar sempre apresentável, e ser eficiente, para que não me chamem de negra; não suportaria, quando imagino essa situação, sinto meu corpo rachando e sumindo no chão, como nos desenhos animados*”.

#### 4.4 A Imagem do Corpo Enquanto Rosto

Enquanto Françoise Dolto trabalha a imagem inconsciente do corpo, traçando a diferença entre 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 sujeitos*”.<sup>104</sup>

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.

É um fato que o sujeito tem, para si, um rosto que transcende a série de manifestações que ele possa exibir, mas não se trata da simples possibilidade de um **ser** que supera o **parecer**; trata-se, antes, de uma “*ambigüidade radical*”, que é o se apropriar de um rosto que se esboça e passa a ter existência a partir do “*ponto de vista dos outros*”<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Sami-Ali (1977:108).

<sup>105</sup> Sami-Ali (1977:108).



Sami-Ali recorre ao mito de Narciso para explicar essa “*ambigüidade radical*”. No mito de Narciso “*o conhecimento de si é sinônimo de morte*” o que, segundo Sami-Ali, mostra a ambigüidade 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 ele vê o consome; o mesmo erro que engana seus olhos excita-os*”.<sup>106</sup>

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!*”. 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 liberá-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 permanência no inferno, nas águas do Estinge, deixando um corpo que se transforma em “*uma flor cor de açafrão cujo centro está rodeado de brancas pétalas*”.

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*”<sup>107</sup>.

O autor encontra três momentos no mito que representam os três momentos lógicos da experiência do rosto:

*Narciso percebe um outro em vez de perceber-se a si mesmo (...);  
identifica esse outro como sendo ele próprio (...); e finalmente esse*

<sup>106</sup> Ovídio. *Les metamorphoses*. Livro II, p.83. Les Belles Lettres, Paris, 1969. Em Ovídio, à descoberta de si (nesse mito de origem alexandrina), acresce-se tardiamente um episódio complementar: o amor infeliz da Ninfa Eco por Narciso, da qual este foge desesperadamente, sendo por isso condenado a apaixonar-se por um objeto eternamente inacessível; citado em Sami-Ali (1977:108).

<sup>107</sup> Sami-Ali (1977:109).

*outro remete novamente, no nível da imaginação material, a um outro que não é o próprio sujeito.*<sup>108</sup>

Ressaltando o fato de que a teoria psicanalítica revelou o segundo momento de Narciso, Sami-Ali procura esclarecer como a investigação analítica vê essa formulação e de que maneira os fenômenos de regressão permitem “reconstruir” a experiência original do rosto.

A experiência original do rosto não se dá em um “desenvolvimento linear”, mas num todo que vai se revelando gradativamente onde, em função do movimento circular, o fim coincide com o começo.

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”. Isto 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”.<sup>109</sup>

#### **4.5 A Construção da Imagem do Rosto Próprio pelo Olhar do Outro**

Na tentativa de resgatar os três movimentos lógicos da constituição da imagem do corpo que o mito de Narciso expressa, Sami-Ali vai descrever a gênese dessa estrutura no sujeito.

A partir dos 3 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”, 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.

O olhar da criança, portanto, é atraído pelas formas da mãe. Assim, tanto em sua transposição projetiva como na sua expressão direta, “o olho confunde-se com aquilo que vê”. Isto se dá devido a um efeito do que Sami-Ali chama de narcisismo material,

---

<sup>108</sup> Sami-Ali (1977:109).

pelo qual o campo perceptivo se revela idêntico ao próprio sujeito. Assim, a percepção tátil do seio da mãe se confunde com a percepção visual do rosto da mãe e, nesse sentido, numa relação de parte a todo, a imagem do rosto da mãe representa o corpo. Por outro lado, na medida em que não há diferenciação, nesse estágio, entre a criança e a mãe, a criança toma a imagem do corpo da mãe como própria. Nessa construção teórica, Sami-Ali apoia-se em Spitz, que identifica no seio o primeiro objeto tátil<sup>110</sup> e no rosto o primeiro visual, embora sem considerar toda a questão do ponto de vista da subjetividade.

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.*<sup>111</sup>

Neste 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. Esta 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.

É nesse sentido que Sami-Ali contesta a proposição de Spitz, segundo o qual a angústia do oitavo mês — quando a criança reage mal diante de estranhos — se deve a uma vivência de perda do primeiro objeto. Para Sami-Ali, ao contrário, o horror que a criança manifesta diante do rosto estranho mostra a experiência da alteridade, quando a criança se dá conta de que há outros rostos, estranhos, diferentes do rosto da mãe e, nesse sentido, da possibilidade de ela própria ter um rosto diferente do da mãe, vale dizer, um rosto estranho. Assim, diz Sami-Ali: “A angústia do oitavo mês quando ocorre, revela essa dupla constituição do outro como outro e do sujeito como outro em relação a esse outro”<sup>112</sup>. É nesse sentido que, na dimensão da alteridade, isto é, da

---

<sup>109</sup> Sami-Ali (1977:111).

<sup>110</sup> Spitz, R. *De la naissance à la parole*. Trad. fr. PUF, Paris, 1968, pp.52-53 e 62; citado em Sami-Ali (1977:119).

<sup>111</sup> Sami-Ali (1977:120).

<sup>112</sup> Sami-Ali (1977:120).

existência de outros indivíduos que são distintos dele próprio, o estranho se revela para o sujeito, não somente no outro, mas como implicando o próprio sujeito.

*“Diferença do rosto desconhecido relativamente ao rosto da mãe, diferença do rosto desconhecido em relação ao rosto do sujeito”*<sup>113</sup>: através de que mediação se dá, para o sujeito, a aquisição de um rosto que lhe falta no primeiro tempo? Essa mediação se dá através do processo de projeção, que dependerá da evolução individual, resultando na formação de um *“espaço delimitado por um dentro e um fora”*<sup>114</sup>, fora que não mais será o do rosto da mãe que a criança pôde antes confundir com o seu, mas que será o de um rosto que é capaz de tornar-se outro, porque não mais se confunde com o seu.

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.*<sup>115</sup>

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”*.

Num primeiro momento, o sujeito ainda não atingiu sua identidade corporal, portanto é incapaz de construir objetos idênticos a si mesmo. Quando, numa situação vivenciada pela criança como ameaçadora, atenuada a sensação de angústia de perda do objeto primordial, *“o outro se manifesta ao mesmo tempo como sujeito e objeto”*.

Essa ambigüidade, diz Sami-Ali,

*...é sinal de que está se efetuando uma projeção para criar uma imperceptível distância com relação ao rosto do outro e, assim, permitir que o sujeito se constitua como outro em relação a si mesmo.*<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Sami-Ali (1977:120).

<sup>114</sup> Sami-Ali (1977:121).

<sup>115</sup> Sami-Ali (1977:121).

<sup>116</sup> Sami-Ali (1977:121).

Somente quando essa experiência se dá é que a criança adquire a noção do estranho enquanto duplo de si mesma.

Sami-Ali destaca três variáveis que marcam a complexidade do processo de distanciamento da criança que levará da identificação à projeção da figura materna. Primeiro, a criança consegue viver de maneira menos aterradora a experiência de expulsão das próprias fezes assimiladas como parte de seu corpo ou parte da mãe, sem que isso represente, para ela, uma separação definitiva. Segundo, se estabelece a visão binocular como resultado de uma projeção sensorial, como consequência de uma motricidade ocular. Terceiro, através do sonho em forma de pesadelo a criança vivencia e elabora a problemática da ausência e da presença. É esse o quadro que, em torno do oitavo mês, norteia a organização psicossomática como um todo.

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*”<sup>117</sup>. 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.

Sami-Ali faz referência àquilo que Wallon chama de “*realismo das imagens*”<sup>118</sup>, a experiência em que a criança, que já tem o rosto da mãe mas ainda não seu próprio rosto, vivencia a aquisição da imagem de seu rosto. Ocorre uma perfeita seqüência

---

<sup>117</sup> Sami-Ali (1977:124).

<sup>118</sup> H. Wallon, 1934. *Les origines du caractère chez l'enfant*. PUF, Paris, 1970, p. 226; citado em Sami-Ali (1977:125).

coordenada das aparências visuais, das sensações táteis e cinestésicas: assim, o sujeito se reconhece na imagem refletida do espelho.

Aparentemente, ele consegue coincidir consigo mesmo mas, na realidade, há uma ruptura completa com o que ele é. A imagem reflexa não coincide com a representação da criança enquanto sujeito, representação essa que se formou na relação com o “outro”.

Portanto, a existência do sujeito só é possível de apreensão como uma entidade visual do outro, isto é, da posição do outro. Fora da imagem reflexa do espelho, o sujeito volta a ser o outro que ele era antes da imagem refletida e que nunca deixou de ser. Esse mecanismo se dá em função do desenvolvimento do processo de projeção que, ao se repetir, permite ao sujeito superar seus pontos de fixação.

#### 4.6 O Rosto Próprio Enquanto Estranho

O reconhecimento de si no espelho conforma uma projeção, não realizada em função das dificuldades em se reconhecer. No entanto, a proximidade da imagem objetivada em relação ao sujeito suscita, a princípio, um sentimento de estranho inquietante em relação ao duplo especular. Um sentimento muito próximo do que a criança vivenciou no momento em que inicialmente ela percebe o rosto da mãe, com o qual ela se identificou, como podendo ser o outro. Portanto, o mal-estar que a princípio a criança sente diante do desdobramento do sujeito no espelho prenuncia o início de uma projeção que interrompe a identificação primordial com o rosto do outro: “*sou outro diferente do outro, logo sou eu mesmo*”<sup>119</sup>.

Mas esse “*eu mesmo*” que o espelho reflete, numa realidade virtual, é, no entanto, novamente um outro. A experiência do espelho, portanto, se caracteriza por um processo de desidentificação do rosto da mãe, para um processo de identificação com o rosto do próprio sujeito. Entre esses dois processos toda sorte de percepção possível pode ocorrer, do familiar ao estranho, que vão aparecer sob várias formas de afetos, do medo ao constrangimento. Sentimentos como o que nos descreve S. Freud, em texto de 1919, o *Estranho*, em que relata o equívoco de que foi vítima quando,

---

<sup>119</sup> Sami-Ali (1977:125).

pensando ter entrado em sua cabina um estranho durante uma viagem, se precipita para mostrar-lhe o seu desagrado pela invasão, quando percebe que o estranho que pretendia expulsar nada mais era do que seu próprio rosto refletido no espelho da porta de comunicação. Diz Freud: “*Recordo-me ainda que antipatizei totalmente com a sua aparência*”<sup>120</sup>.

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 identificara de início:

*A assunção jubilatória adquire então uma tríplice significação: é a culminância da separação primordial entre o dentro e o fora; é a superação do estranho inquietante primitivamente ligado à percepção do duplo; e é a confirmação do primado absoluto dessa mesma percepção.*<sup>121</sup>

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.

#### **4.7 A Construção da Imagem do Corpo no Negro: Injunção ou sobreposição do racismo?**

As proposições teóricas de Sami-Ali podem, a meu ver, lançar nova luz às discussões em torno da condição subjetiva do negro.

O modo como a condição do negro costuma ser pensada pode ser exemplificada 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*

<sup>120</sup> Freud, S. (1969:309).

<sup>121</sup> Sami-Ali (1977:131/132).

*ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.*<sup>122</sup>

Para Jurandir Freire é a violência racista que, como um peso insuportável, se impõe ao negro, através de uma “*norma psico-sócio-somática*”<sup>123</sup>, criada e imposta por uma classe dominante branca. A violência exercida pelo branco, diz Freire, reside no fato de que as reações racistas se baseiam na destruição da identidade do negro.

À medida que o negro se depara com o esfacelamento de sua identidade negra, ele se vê obrigado a internalizar um ideal de ego branco. No entanto, o caráter inconciliável desse ideal de ego com sua condição biológica de ser negro exigirá um enorme esforço a fim de conciliar um Ego e um Ideal, e o conjunto desses sacrifícios pode até mesmo levar a um desequilíbrio psíquico: isto é, o ideal de ego negro, diz Jurandir Freire, contraria o que denomina “*regras das identificações normativas ou estruturantes*”<sup>124</sup>.

Esse fato — o processo singular pelo qual o funcionamento do ideal do ego se dá para o negro — pode ser explicado, segundo Jurandir Freire, se considerarmos os processos pelos quais as regras das identificações normativas ou estruturantes atuam. Tais regras permitem ao sujeito ultrapassar a fase inicial do desenvolvimento psíquico, tendo sua identidade delineada por uma dupla perspectiva:

*A perspectiva do olhar e do desejo do agente que ocupa a função materna; a perspectiva da imagem corporal produzida pelo imaturo aparelho perceptivo da criança.*<sup>125</sup>

Trata-se, aqui, da fase do processo de construção da identidade do sujeito que chamamos de narcísica, imaginária ou onipotente. Através desse processo, a criança tem acesso ao mundo da linguagem, diz Jurandir Freire, da cultura, onde a mãe deixa de ser a única referência e definição de sua identidade; acontece a introdução do pai, e de todos outros sujeitos, sejam partes da família ou da sociedade como um todo. Dessas relações o sujeito apreende o que lhe é ou não de direito expressar, o que lhe garante a existência em grupo numa dada comunidade histórico-social. Diz Freire:

---

<sup>122</sup> Costa, J. F. (1984:104).

<sup>123</sup> Costa, J.F. (1984:104).

<sup>124</sup> Costa, J.F. (1984:105).

<sup>125</sup> Costa, J.F. (1984:105).



*As identificações normativo-estruturantes, propostas pelos pais aos filhos, são a mediação necessária entre o sujeito e a cultura.*<sup>126</sup>

Essas mediações a que se refere Jurandir acontecem através das “*relações físico-emocionais*” no seio familiar e do “*estoque de significados lingüísticos que a cultura põe à disposição dos sujeitos*”. O ideal de ego seria, portanto, o resultado de todo esse processo, no intercâmbio das relações parentais e sociais, onde se encontra a origem da identidade do sujeito, em que coexistem um investimento erótico do seu próprio corpo e do pensamento, permitindo-lhe uma via de acesso harmoniosa nas relações sociais.

Para o negro, no entanto, esta via de acesso está impedida, afirma Freire, pois o modelo de ideal de ego ao qual o negro tem acesso, em troca de suas “*antigas aspirações narcísico-imaginárias*”, está muito além do humanamente possível, psíquica e historicamente:

*O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: o fetiche do branco, da brancura.*<sup>127</sup>

A “*brancura*” vista da perspectiva do olhar do negro oprimido é, como afirma Freire, uma qualidade transcendental: para este olhar negro, prevalece a brancura, acima das falhas do branco. A brancura se contrapõe ao mito negro. A ideologia racial, portanto, se funda e se estrutura na condição universal e essencial da brancura, como única via possível de acesso ao mundo.

Embora o negro saiba que sua condição é o resultado das atitudes racistas e irracionais dos brancos, o ideal de brancura permanece. Diz Freire: “*a brancura transcende o branco*”<sup>128</sup>.

A “*brancura*” passa a ser parâmetro de pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica, etc. Assim, o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das idéias: “*eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade*”<sup>129</sup>.

A partir dessas considerações, Jurandir Freire conclui que é a partir do momento em que o negro se confronta com o racismo que se produz, para ele, esse desejo

---

<sup>126</sup> Costa, J.F. (1984:105).

<sup>127</sup> Costa, J.F. (1984:106).

<sup>128</sup> Costa, J.F. (1984:106).

<sup>129</sup> Costa, J.F. (1984:106).

inatingível, em conseqüência de suas condições, tanto históricas quanto étnica e pessoal.

O que significa, do ponto de vista da condição subjetiva do negro, o desejo de brancura? Na medida em que o desejo se põe, imaginariamente, como a tentativa de recuperar um momento original mítico, de plenitude, o desejo de brancura supõe, para o negro, a negação de sua condição própria, a negritude — desde a origem.

É desse modo que o “*desejo do embranquecimento*”, afirma Jurandir Freire, significa o desejo de sua própria morte, do desaparecimento do seu corpo, assim “*o sujeito negro ao repudiar a cor, repudia radicalmente o corpo*”<sup>130</sup>.

Nos depoimentos analisados por Neusa Santos<sup>131</sup>, fica claro que é com embaraço, desprezo, vergonha e hostilidade que os sujeitos apresentados por ela nos estudos de caso se referem aos atributos físicos próprios a sua condição de negros: “*beijo grosso*” do negro, “*nariz chato e grosso*” do negro, “*cabelo ruim*” do negro, “*bundão*” do negro, “*primitivismo sexual do negro*”, etc. Sem dúvida, conclui Freire Costa, um dos traços marcantes que a violência racista estabelece via preconceito de cor é uma “*relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo*”.<sup>132</sup>

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. É assim que Jurandir Freire 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*.<sup>133</sup>

É em função dessa consciência que o sujeito negro passa a controlar, observar e vigiar o corpo que “*se opõe à construção da identidade branca*” 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 diria, no entanto, que esta condição é mais que uma injunção, como quer Freire. Trata-se, a meu ver, de algo que ultrapassa os limites do imposto, mas que se caracteriza como o que proponho chamar de sobreposto.

<sup>130</sup> Costa, J.F. (1984:107).

<sup>131</sup> Souza, N.S. (1983).

<sup>132</sup> Costa, J.F. (1984:107).

<sup>133</sup> Costa, J.F. (1984:108).

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?

Ser branco significa uma condição genérica: ser branco constitui o elemento não marcado, o neutro da humanidade. Se considerarmos o processo de construção do corpo imaginário, a partir do referencial da psicanálise e, mais especificamente, das proposições de Sami-Ali, podemos supor que, se nada de extraordinário ocorrer na evolução do indivíduo, ele se tornará um sujeito a partir do outro, da alteridade, experimentará, eventualmente, o sentimento de “*estranho inquietante*”, diante de uma experiência inesperada, como a de ser, inesperadamente, refletido em um espelho ou em uma superfície refletora qualquer, experimentando sentimentos de medo e constrangimento, para em seguida se recompor, reconhecendo-se e não se repudiando, na certeza de que será confirmado enquanto sujeito pelo olhar do outro.

Para os negros, no entanto, o estranho inquietante é mais do que o reconhecimento de um eventual outro — estranho — em si mesmo: é o reconhecimento de sua condição de não ser; é o reencontro de um rosto que um processo desrealizante imaginariamente negara. Ser negro não é uma condição genérica, é uma condição específica, é um elemento marcado, não neutro.

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 a posições sociais inferiores, 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.

Jurandir Freire nos expõe todo um mecanismo em que deixa muito claro que é por intermédio de algo imposto, a partir de um momento em que a experiência do racismo se dá de modo consciente para o sujeito negro, que se desencadeia, para esse sujeito, o processo de autodestruição, destruição do seu corpo próprio, corpo negro. Este é o processo que Freire qualifica como uma injunção. A meu ver, no entanto, esse fenômeno 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. O que quero dizer é que, 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 narcísico-imaginárias se determinaram.

Como afirma Jerusalinsky:

*A criança existe psiquicamente na mãe muito antes de nascer, e ainda mais, muito antes de ser gerada.*<sup>134</sup>

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.

Isto 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 constitui 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*

<sup>134</sup> Jerusalinsky, A. (1984:40).

*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.*<sup>135</sup>

Isto significa que todo ato da mãe para com a criança é parte de um discurso, 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.*<sup>136</sup>

Partindo das proposições lacanianas, e 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, do 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 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”; projetada, portanto, o branco que nunca será por condição biológica.

Está posta, assim, uma dualidade fundamental, no que tange à estrutura psíquica do negro: uma dupla lacuna se instaura no processo de tornar-se sujeito, em que o real de sua condição de negro, enquanto tal, não é reconhecido, é negado e se nega. Que processo se daria, então, na elaboração do imaginário de alguém nessas condições?

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

---

<sup>135</sup> Lacan, J. (1978:31).

<sup>136</sup> Lacan, J. *Las formaciones del inconciente*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970, p. 99; citado em Jerusalinsky, A. (1984:10).

que ele é a encarnação do significado “*negro*”, na medida em que ele traz no corpo o significante “*negro*”.

#### 4.8 A Criança Negra e o Espelho

A partir das reflexões até agora desenvolvidas, pode-se pensar a singularidade que a experiência do espelho comporta para a criança negra.

Como para qualquer criança, é na experiência que Lacan denominou o “*estádio do espelho*” que se produz a experiência de domínio do corpo como uma totalidade, em substituição àquilo que anteriormente era vivenciado em pedaços. Mas, 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, ela conclui 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.

A mãe negra, como já foi observado, ama seu bebê, mas nega, ao mesmo tempo, o que a pele negra representa, simbolicamente. Tal dualidade vai marcar a experiência do espelho na criança negra, caracterizando seu processo de identificação: coincido com o que, da minha imagem, corresponde ao desejo materno; não coincido com o que, dessa mesma imagem, contraria 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 mesma.

O que Lacan chamou de identificação primordial com uma imagem ideal de si mesmo, na experiência da criança negra ocorre de forma conturbada, 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 de rejeição que a pele negra envolve, no desejo materno.

#### 4.9 A Relação Persecutória com o Corpo Negro

Para Sami-Ali, no processo de despersonalização o sujeito vivencia uma alternância entre perder a 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 da 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, vivencie de uma forma crônica, e que, estranhamente, não o leva a suas últimas conseqüências, ou seja, à loucura. Pode haver algo mais complexo do que ser portador de um corpo negro, portanto, marcado pelos significados a ele associados, a partir do que conhecemos a respeito da gênese da imagem do corpo? Lembremos que é num processo inconsciente que esta gênese se dará, como resultante de um duplo processo identificatório e projetivo: “*ser o sujeito sendo concomitante o outro e ser o outro não sendo o próprio sujeito*”<sup>137</sup>.

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. Essa confusão despersonaliza e transforma o sujeito num autômato: o sujeito se paralisa e se coloca à mercê da vontade do outro.

---

<sup>137</sup> Sami-Ali (1977:13).

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”.*<sup>138</sup>

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 que gera, no entanto, o pavor, não é o estranho que se opõe ao familiar, mas o reconhecimento do estranho no que antes era familiar, cujo caráter estranho não era, como tal, reconhecido devido a um processo de repressão. O estranho inquietante tem como característica, portanto, o fracasso da repressão que, ao falhar, abre espaço para o retorno inesperado do reprimido; não se trata, aqui, de uma reação com a função de diminuir uma percepção ameaçadora, mas de uma modificação do objeto que, de familiar, torna-se estranho e, enquanto estranho, inquietante, por sua coincidência com o objeto familiar. *Unheimlich* era o que deveria ter ficado oculto mas retorna, se manifestando no objeto ao mesmo tempo presente e ausente. 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*”<sup>139</sup>.

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 ele, não se perturbar com as ameaças aterradoras que lhe chegam via racismo. O racismo, contrariamente ao preconceito, é a expressão da violência, é um ato, não uma interdição que se coloca *a priori*, como forma de proteger seja lá o que for. Dentro desse universo de terror, mesmo que o negro acredite conscientemente que

<sup>138</sup> Sami-Ali (1977:28/29).

<sup>139</sup> Sami-Ali (1977:34).



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 a psíquica) por parte dos brancos cria para o negro uma angústia que se fixa na realidade exterior e se impõe inexoravelmente.

Ainda que lançando mão de um arsenal racional lógico o negro possa desconsiderar tais ameaças racistas que parecem grotescas, absurdas, totalmente incabíveis legalmente — já que criminosas em termos de direitos civis — é mais forte que ele: ele acaba sempre por sucumbir a todo um processo inconsciente que, alheio à sua vontade, entrará em ação.

#### **4.10 A “Vergonha de Si” e os Processos Auto-destrutivos no Negro**

Quando o processo de despersonalização de que nos fala Sami-Ali é levado às últimas conseqüências, o indivíduo sofre a perda da condição de sujeito e, como correlativamente, sofre uma quebra no processo de simbolização: ocorre, então, a perda do simbólico, que implica na 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. No entanto, independentemente disso, tal experiência pode ser dar, enquanto fenômeno descontínuo e fugaz, para qualquer sujeito, pois os processos psíquicos não são excludentes entre si, e podem ocorrer concomitantemente na estrutura da psique.

Essas considerações se aplicam identicamente ao conceito de vergonha que pode levar ao ódio de si, proposto por Radmila Zygouris<sup>140</sup>, que pode funcionar tanto

---

<sup>140</sup> Zygouris, R. (1995).

como uma etapa intermediária antes da possibilidade de instauração propriamente dita do processo de despersonalização, como pode funcionar como processo pontual, eventualmente experimentado pelo sujeito em função das experiências vividas.

A vergonha, diz Zygoris, não habita o recém-nascido: esse sentimento começa a existir a partir da percepção do que ela denomina o julgamento moral do outro, e produz, como consequência para o sujeito, um estado de angústia.

Zygoris estabelece uma correlação entre o sentimento de vergonha de si e a experiência original da angústia:

*A angústia nasce do medo de perder o objeto amado ou de sua espera devastadora, a vergonha é uma decadência social, ainda que o 'social' seja reduzido à sua mais simples expressão: um olhar que julga! Esse olhar pode ser o da própria mãe desde os tempos primordiais de um aparente idílio, mas que não lhe pertence: esse olhar que julga já é a instância à qual a mãe se submeteu e que a criança percebe como estrangeira ao território de ambas.*<sup>141</sup>

Zygoris aponta aí a origem da primeira experiência do sentimento de exclusão, da primeira sensação de “derrota do bom para si em proveito do bem para o outro”.

Para Zygoris, não importa qual tenha sido a causa, nem qual o objeto da vergonha de si, nem se se trata de vergonha por um outro: sempre será vivida como vergonha de si mesmo.

Mesmo que se pense a origem da vergonha como oriunda das feridas narcísicas, ou de dificuldades com o ideal do eu, nenhuma dessas considerações leva em conta que a vergonha demanda uma “vingança” (reparação), e quando ela não acontece, a vergonha jamais será esquecida.

*Toda situação onde a vergonha se faz presente é uma situação de violência real ou simbólica, violência feita ao psiquismo, e em consequência da impossibilidade de uma resposta eficiente, ao próprio corpo.*<sup>142</sup>

É nesse sentido que na vergonha de si há um aspecto pulsional que lhe dá fundamento corporal. Assim, a vergonha de si aparece como um desastre visceral, que não pode ser esquecido, que demanda o tempo todo um agir que não pode acontecer, levando o sujeito a uma sensação de impotência.

---

<sup>141</sup> Zygoris, R. (1995:166).

A vergonha tem sua origem no social, mesmo que ela tenha ocorrido no seio familiar; coloca o sujeito em confronto com a violência e a impossibilidade de reagir. Ela desencadeia a angústia e se apodera do corpo, provocando o rubor, o suor e o desejo de desaparecer. É impossível esquecer-la porque ela está inscrita no sujeito, não só como uma representação, uma lembrança de dor, mas “*como uma experiência traumática inscrita no próprio corpo*”<sup>143</sup>.

A experiência de vergonha e a pulsão agressiva que se apresenta, simultaneamente a uma angústia, são, diz Zygoris, tanto uma quanto a outra, como afetos em estado bruto, como pura pulsão, que prescindem dos valores linguageiros, pois na medida em que esses afetos não produzem uma resposta adequada, o espaço simbólico de vida, que se orienta pelos valores que a linguagem instaura, sofre uma desestruturação.

Quando colocado em uma situação em que vê seu objeto de amor — e esse objeto pode ser, em função do princípio narcísico, a imagem de si — atacado pelo outro, insultado, o sujeito é atacado ele mesmo, e deve reagir, em função de sua pulsão agressiva.

Mas quando essa situação desencadeia, para o sujeito, a vergonha de si, é impossível a reação da pulsão agressiva, uma vez que o sujeito, nesse caso, se vê numa situação de impotência, e a pulsão agressiva, ao invés de se externalizar em direção ao outro, encontra como saída o próprio corpo do sujeito.

*O sujeito é, assim, duplamente atingido: em seu objeto de amor, do qual sempre é apenas parcialmente separado; e em sua capacidade de resposta, sofrendo desse modo a violência da pressão da pulsão contra si próprio — seu corpo, sua face, seu nome”.*<sup>144</sup>

No processo de vergonha de si a denominação é a figura por excelência, pois comumente a denominação marcada pelo sentido da vergonha — como ocorre nos casos exemplares do insulto ou da injúria — ocupa, no discurso que produz a ofensa, o lugar do nome próprio do sujeito. Dessa forma, a denominação proferida pelo outro reduz o sujeito a não ser mais nada, resultando, para ele, na perda simultânea do nome próprio e da identidade.

---

<sup>142</sup> Zygoris, R. (1995:167).

<sup>143</sup> Zygoris, R. (1995:166).

<sup>144</sup> Zygoris, R. (1995:168).

Tal denominação faz com que aquele que é seu objeto se veja ameaçado de exclusão. Diz Zygouris que, se *“por vezes isso diga respeito ao imaginário não diminui em nada a ferida, que não é imaginária quando toca ao mesmo tempo no real do corpo e no simbolismo do nome próprio”*<sup>145</sup>.

O nome próprio é o signo que representa o próprio sujeito, que o diferencia do outro. Diz Zygouris:

*Meu nome me separa de ti, mas também graças a ele você pode me chamar. Se a ofensa vier nesse mesmo lugar, então tudo pode desmoronar... ‘Sinto vergonha’*”.<sup>146</sup>

A categoria de vergonha de si, a meu ver, permite contemplar de modo bastante apropriado um fenômeno que, no caso dos negros, constitui uma experiência central, espécie de marca por excelência na qual se manifestam os processos de racismo e exclusão.

Refiro-me, aqui, às formas de denominação ofensiva a que o negro é, comumente, exposto no espaço social, e que, longe de serem uma experiência específica do indivíduo, se associam ao extenso repertório de designações depreciativas que, historicamente, marcaram os negros (de que Conty, por exemplo, é um representante, como vimos na seção 2).

Quando o negro é designado, por exemplo, como *“macaco”*, quando, numa situação de tráfego, ouve alguém que, dirigindo-se a ele, diz *“macacos não deveriam dirigir”*, a vergonha o invade.

O negro ensaia uma resposta, mas o impacto da situação o paralisa. A fantasia, no entanto, é a de poder dar uma resposta à altura e se vingar do agente dessa situação de humilhação.

A designação *“macaco”* vem ocupar o lugar de seu nome próprio, pois toda denominação ocupa o lugar do nome próprio do sujeito.

Algumas são neutras e podem ser comutadas pelo nome próprio sem afetar a identidade do sujeito (por exemplo, *“senhor”*, *“você”*); outras (como, por exemplo, o típico *“dona Maria”*, dirigido a qualquer mulher de quem se deseja apontar a falta de destreza na direção de um veículo), afetam a identidade do sujeito na medida em que o

---

<sup>145</sup> Zygouris, R. (1995:170).

incluem numa categoria genérica (desposuindo-o, portanto, de sua singularidade), cuja marca é o “*erro*”, o “*defeito*”. É o caso da maioria das formas de insulto.

Mas a denominação “*macaco*”, atribuída ao sujeito negro, é peculiar, e se distingue de outras formas de injúria que, denominando o “*defeito*” moral, atingem o espírito. Esta designa como defeito seu próprio corpo, pela alusão à cor e, pela associação que aí se dá entre “*cor negra*” e “*macaco*”, não só desposui o sujeito de sua identidade mas, inclusive, nesse caso, de sua própria humanidade.

Tal denominação se traduz, para o sujeito negro, como uma mensagem perversa, que lhe diz que ele, negro, perante o conjunto dos humanos brancos, está na posição de um animal (inferior, portanto, no plano biológico).

No negro, a vergonha de si, desencadeada pelo insulto, reencontra a marca da imperfeição a que, desde sempre, seu próprio corpo esteve associado. Tal marca, que ele não pode esconder, é, no entanto, desde sempre, vista como um defeito do seu corpo que ele tenta, todo o tempo, corrigir. A pele que o reveste assume, assim, a característica de uma mancha: o defeito a ser escondido, a cor negra.

Nesses momentos, aquilo que o sujeito encontra no olhar do outro — a reprovação — assume o significado particular expresso na denominação e mostra o quanto aquela marca — a cor negra — que o sujeito negro, imaginariamente, crê poder esconder, neutralizar, está sempre lá. Nesses momentos, o sujeito negro se dá conta de que o lugar social que porventura veio a ocupar (condição econômica elevada, prestígio social, etc.) não o põem a salvo do estigma que faz da cor negra uma mancha, um defeito.

A mancha negra é a marca da imperfeição, o signo que atravessa os mais diferentes códigos sociais, pois o sentido que porta será sempre o da exclusão. É por isso que a luta do negro será sempre a luta para ser incluído; mas essa é uma luta eterna, pois, no limite, a inclusão nunca é obtida pelo negro, pois o corpo negro sempre permanecerá como marca da exclusão.

Não conseguindo se ver incluído, o negro acaba por se excluir, como única alternativa para eliminar aquilo que é impossível de ser eliminado. Somente os processos auto-destrutivos podem significar, para ele, a eliminação daquilo que exclui seu próprio corpo, sua própria condição de sujeito.

---

<sup>146</sup> Zygoris, R. (1995:171).

Na sociedade atravessada por uma história de racismo e discriminação persiste, mesmo que silenciosamente, o pressuposto de que o negro deverá agir de acordo com certos estereótipos do comportamento do negro que habitam o imaginário social, ou seja, o negro deverá agir sempre com paciência e moderação; não é suposto estar sujeito às emoções inerentes ao humano — ódio, raiva, amor — das pessoas ou do grupo. Deverá se contentar com empregos que nada exijam de inteligência e pelo qual lhe paguem um salário de subsistência; ele se sentirá feliz em viver e criar sua família em habitações inadequadas.

Quando o negro percorre uma trajetória social que não corresponde aos estereótipos sociais da condição negra, não é incomum que ela acabe por se destruir como se não se desse conta de seu próprio sucesso. Ainda que sua autodestruição pareça um contra-senso, ela faz sentido no interior de uma lógica em que a “*mancha negra*” da qual ele é o portador deverá ser destruída. Isto faz do negro alguém que está fadado a estar sempre aquém dos padrões idealizados pela sociedade branca.

Na realidade, o significado do percurso do negro socialmente bem sucedido não pode ser dissociado daquela luta para se sentir incluído (de que tratamos na seção anterior). Em tal trajetória, o negro acaba sempre por se sentir, de alguma forma, despossuído dos sentidos desse processo, que, para ele, sempre aparecerá como a realização do desejo do outro. Em meio a esse processo, o negro acaba por não conseguir discernir bem quais seriam suas próprias expectativas.

A alienação que resulta de um longo período histórico de subordinação e humilhação faz com que os negros padeçam de um terrível sentido de inferioridade, que chega até mesmo ao ódio, em relação à sua condição de “*pessoa negra*”.

São inúmeros os exemplos de negros que, embora tenham alcançado um lugar social de destaque (realizando, assim, a inclusão), mesmo assim se empenham, num processo auto-destrutivo, em “*apagar*” as marcas do corpo negro, seja pela modificação de suas características biológicas (o que pode incluir até mesmo a cor da pele, por meio de branqueamento artificial), seja pelo seu “*apagamento*” psíquico, num gesto onipotente de negação de sua própria condição física de negro (como, por exemplo, se mostra na declaração: “*Eu não sou um negro, sou Pelé*”).

O negro é afetado, ele próprio, pelos estereótipos sociais que o territorializam negro na periferia da sociedade, na subcultura, na pobreza, ao mesmo tempo que é

compulsoriamente atraído pelos lugares e valores sociais estereotipicamente marcados como “*brancos*”: os lugares de poder, de *status*, de segurança, de cultura e, até mesmo, de beleza são vistos como possessões brancas. Desse modo, a construção de sua própria identidade, para o negro, é sempre atravessada pela frustração.

No imaginário social produzido pela sociedade branca e escravocrata, o negro funcionou como significante catalisador dos fantasmas e perversidades dessa mesma sociedade, que, exteriorizando esses núcleos internos que aterrorizam, construiu representações em que tais horrores são presentificados no corpo negro.

É assim que, a representação da sexualidade do negro, para tal imaginário, coloca-o na dimensão da violência selvagem (o estupro, por exemplo), ou na dimensão do gozo invejado (na figura de uma extraordinária potência sexual do homem negro ou da sensualidade exacerbada da mulher negra).

A essas imagens sociais, obviamente, o negro não está imune e seu efeito é confundir e perturbar o sujeito que, na sua tentativa desesperada de não ser a presentificação do “*mal*”, adere de forma fantasmática aos valores “*brancos*”, pela negação de suas características étnicas que chega, no limite, como vimos, à negação de seu corpo próprio.

# Capítulo V

A Condição de Negro



# Vivida como Privação

## 5.1 A Categoria Freudiana de Romance Familiar

Para Freud, o crescimento do indivíduo necessariamente passa pelo “*libertar-se da autoridade*” dos pais; processo doloroso, esse movimento de liberação é essencial para o equilíbrio do indivíduo, que será proporcional ao quanto conseguir se liberar. O progresso da sociedade se baseia na oposição entre gerações que se sucedem; mas há alguns indivíduos, segundo Freud, “*uma classe de neuróticos*”, cujo modo de ser é claramente determinado pela falha desse processo.

Para a criança, os pais representam a “*autoridade única e a fonte de todos os conhecimentos*”<sup>147</sup>, o que provoca na criança, nos seus primeiros anos de vida, um desejo de se igualar aos pais (“*isto é, ao progenitor do mesmo sexo*”), ser como seu pai ou sua mãe. No entanto, o desenvolvimento intelectual da criança dá-lhe a possibilidade de descobrir, gradativamente, a que categoria pertencem seus pais: em suas relações sociais, é inevitável o conhecimento de outros pais, que ela acaba por comparar aos seus e, dessa forma, poderá questionar qualidades que, num primeiro momento, ela considerara insuperáveis.

As frustrações cotidianas que as crianças experimentam no convívio com os pais dão-lhes suporte para criticá-los, já que, na comparação com outros pais, a criança se dá conta de que em alguns aspectos os outros se mostram mais interessantes do que os seus:

*A psicologia das neuroses nos ensina que, entre outros fatores, contribuem para esse resultado os impulsos mais intensos de rivalidade sexual.*<sup>148</sup>

A criança, que se sente descuidada pelos pais, experimenta um sentimento que, sem dúvida, serve de base para que passe a rivalizar com os pais. Em função da existência de outros irmãos e irmãs, a criança sente-se prejudicada em sua cota de amor, imagina não estar recebendo dos pais o amor que tem que ser compartilhado

---

<sup>147</sup> Freud, S. (1969:243).

pelos irmãos e irmãs. Freud aponta que, mais tarde, na adolescência, essa vivência trará a idéia, ao adolescente, de ter sido uma criança adotada ou de que um dos pais possa ser padrasto ou madrasta.

Não é incomum que alguns indivíduos que não desenvolveram neurose acentuada se recordem de que, em momentos de conflito com os pais, reagiram respondendo-lhes que tal tratamento só era possível porque ele fora adotado. Os impulsos hostis contra o pai são mais acentuados no menino do que na menina, os meninos tendem a querer se livrar do pai, de forma mais acentuada do que das mães, e vice-versa com as meninas, embora Freud observe que nas meninas a imaginação tende a se revelar mais fraca:

*Esses impulsos mentais da infância conscientemente lembrados constituem o fator que nos permite entender a natureza dos mitos.*<sup>149</sup>

Freud denomina “*romance familiar do neurótico*” o conjunto das representações ligadas a esse processo de afastamento em relação aos pais. Uma vez ultrapassada essa fase, o “*romance familiar do neurótico*” quase sempre é esquecido e raramente se constitui numa lembrança consciente, que pode ser revelada pela psicanálise.

O romance familiar é produto de uma “*atividade imaginativa estranhamente acentuada*”, que é uma característica essencial dos neuróticos e de pessoas relativamente inteligentes. A atividade imaginativa que se ocupa das relações familiares aparece na criança nas brincadeiras até o período anterior à puberdade. Os devaneios, que são comuns até depois da puberdade, são um exemplo da atividade imaginativa.

Esses devaneios correspondem a “*realização de desejos e uma retificação da vida real.*”<sup>150</sup> Têm dois objetivos principais: um erótico e um ambicioso — embora o objetivo erótico esteja comumente oculto sob o último.

Nesse período de grande atividade imaginativa, a criança se dedica a libertar-se dos pais, que já não ocupam mais um lugar de alta estima, e os substituir por outros, “*em geral de uma posição social mais elevada*”:

*Nessa conexão ela lançará mão de quaisquer coincidências oportunas de sua experiência real, tal como quando trava conhecimento com o*

---

<sup>148</sup> Freud, S. (1969:243).

<sup>149</sup> Freud, S. (1969:244).

<sup>150</sup> Freud, S. (1969:244/245).

*senhor da Casa Grande ou com o dono de alguma grande propriedade, se mora no campo, ou com algum membro da aristocracia, se mora na cidade.*<sup>151</sup>

São acontecimentos que fazem brotar a inveja da criança, que se expressa na fantasia de que seus pais sejam substituídos por outros de melhor origem; evidentemente, a forma dessas fantasias, que são conscientes nesse período, depende da capacidade criadora e do material de que a criança dispõe para inventar.

Independentemente das fantasias serem próximas da realidade, esse estágio se dá numa época em que a “*criança ainda ignora os determinantes sexuais da procriação.*”

<sup>152</sup>

*Quando finalmente a criança vem a conhecer a diferença entre os papéis desempenhados pelos pais e pelas mães em suas relações sexuais, [e] compreende que ‘pater semper incertus est’, enquanto a mãe é ‘certíssima’.*<sup>153</sup>

A partir dessa aquisição, o romance familiar “*sofre uma curiosa restrição*”: o pai passa a ser o ponto duvidoso, enquanto a mãe não é colocada em dúvida, já que a origem materna passa a ser indiscutível.

Nesse segundo estágio (sexual) do romance familiar, dá-se a influência de um outro motivo que não está presente no primeiro estágio (assexual). A essa altura, como a criança conhece os processos sexuais, ela se imagina em “*relações e situações eróticas*”: sendo a mãe o objeto de acentuada curiosidade sexual, ela funciona como causa do desejo de imaginá-la em “*situações de secreta infidelidade e em secretos casos amorosos.*”<sup>154</sup> As fantasias infantis que, a princípio, eram assexuadas, passam a ser sexuadas, mantendo-se a vingança e a retaliação, que eram bem evidenciadas no primeiro estágio. Segundo Freud, as crianças neuróticas, que sofreram punições por suas traquinagens sexuais, se vingam dos pais através dessas fantasias. As crianças mais novas lançam mão dessas histórias imaginativas, para destituir seus irmãos dos seus respectivos lugares junto a seus pais, atribuindo à mãe tantos romances fictícios “*quantos são os seus competidores*”.

---

<sup>151</sup> Freud, S. (1969:245).

<sup>152</sup> Freud, S. (1969:245).

<sup>153</sup> Freud, S. (1969:245).

<sup>154</sup> Freud, S. (1969:245).

Há variações nesses romances familiares, onde o herói e autor é legitimamente reconhecido, enquanto os irmãos são declaradamente bastardos. O curso dos romances familiares pode variar de acordo com a demanda interna da criança; por exemplo, uma criança pode eliminar o grau de parentesco que o une a uma irmã por quem se sente sexualmente atraído. Sob essa aparente indecência infantil se esconde a *“primitiva afeição da criança por seus pais, a infidelidade e a ingratidão são apenas aparentes”*<sup>155</sup>

Ao olharmos de maneira mais detalhada esses romances imaginativos, a criança conserva qualidades de seus pais verdadeiros que são atribuídas aos pais aristocráticos; não se trata de descartar seus pais verdadeiros, mas melhorá-los.

Todo esforço de substituição de seus pais verdadeiros via romance é a expressão da sua saudade dos dias em que ela pensava seu pai como o homem mais forte e nobre e *“sua mãe a mais linda e amável das mulheres.”*<sup>156</sup> A fantasia da criança representa um lamento pelos dias felizes que ela perdeu: desconhece o pai do presente, para reconhecer aquele *“pai em que confiava nos primeiros anos de sua infância.”* Nessas fantasias são expressas a supervalorização que a criança faz dos pais nos seus primeiros anos de vida.

## 5.2 Gênese do Mito da Brancura no Romance Familiar do Negro

Se todo indivíduo, no processo psíquico de construção da dimensão subjetiva, vivencia esse processo de afastamento em relação aos pais que se manifesta no romance familiar, para a criança negra esse processo põe em jogo de modo decisivo os sentidos associados à **pele negra** e, nesse movimento de desqualificação dos pais que o romance familiar envolve, o que se manifesta, para a criança negra, é a emergência do ideal da **brancura**.

Pode-se dizer que, mesmo antes da fase em que o romance familiar se manifesta, isto é, naquela fase em que a criança adere totalmente a seus pais, imbuídos, para ela,

---

<sup>155</sup> Freud, S. (1969:246).

de uma aura de perfeição, a experiência d criança negra comporta uma singularidade, já que ela se confronta, desde os primórdios, com o ideal da brancura presente em seus próprios pais. Na medida em que a brancura representa, na fantasia dos negros e dos brancos, um estado “*mais perfeito*” do que aquele que é próprio da condição de negro, a criança negra é, desde sempre, confrontada com o fato de que a figura de seus pais é marcada por uma autoridade e uma perfeição “*diminuídas*”. A criança negra é aquela cujos pais aparecem, desde sempre, para ela, como fragilizados pelo desejo inacessível da brancura.

Nesse momento inicial, anterior ao distanciamento que o romance familiar expressa, a criança deseja assemelhar-se totalmente aos pais. Para a criança negra, essa identificação ilimitada da fase inicial já envolve a identificação com a fragilização que afeta os pais negros, decorrente de um imaginário de falta de saber, de poder, os quais constituem sentidos associados à brancura; mas tal fragilidade é também decorrente do medo e da desconfiança que as experiências de discriminação produziram para seus pais. É nesse sentido que, no capítulo anterior, procurei chamar a atenção para o fato de que a discriminação se manifesta, para o negro, muito antes de qualquer experiência social de discriminação: é com os efeitos desta, enquanto já inscritos na psique de seus pais negros, que a criança primeiramente se confronta.

Quando a criança atinge certo conhecimento ela se depara, por comparação, com a categoria social em que estão incluídos seus pais; ela se depara, nesse momento, com a vergonha de pais que são “*diminuídos*” em relação a outros pais, que não só possuem qualidades e atributos que superam às de seus pais, como são o que até mesmo seus pais desejariam ser.

Se é normal que, nos processos de frustração que as crianças experimentam na relação com seus pais, a comparação e a crítica sejam inevitáveis, para a criança negra os outros pais são mais do que interessantes em relação aos seus pais: não há comparação ou semelhança possível com o modelo valorizado de pais brancos; começa aí o sentimento de vergonha em relação ao que os pais negros representam.

É nesse momento que, no romance familiar da criança negra, seus pais serão responsabilizados por serem a causa de uma incomensurável infelicidade que a afeta, aquela de possuir um corpo negro.

---

<sup>156</sup> Freud, S. (1969:246).

A isso se acresce o sentimento de disputa com os irmãos (quando esses existem): pais que estão bem longe de serem ideais, e que ainda, por vezes, dividem o mínimo que poderiam lhe dar com outros filhos.

É assim que, para a criança negra, o mecanismo de atribuir aos pais a condição de falsos pais, pela fantasia de que fora adotada, se dá como conseqüência de uma dupla frustração: não podem ser verdadeiramente meus esses pais que não me amam como deveriam, porque dão o amor que a mim caberia a outros e também porque impuseram, a mim, uma condição insuportável: ser negro.

Essa é a gênese da separação da criança negra de seus pais: o próprio romance familiar, período de fantasias, de devaneios, e de retificação da dura realidade da discriminação que aparece como infligida a ela, em princípio, pelos próprios pais, estruturando, para a criança negra, o mito de que a condição do branco é superior à sua. O mito da brancura nasce nessa fase onde a capacidade de exagerar os fatos ou personagens reais é remarcável. São ideais ou representações fantasísticas, mas que aparecem para a criança negra como reais.

Representações da brancura enquanto mito, idealizações simplificadas do que é ser branco, ilusórias, sem dúvida, mas que passam a representar um significado que passará a ter decisivo papel em seu comportamento.

A criança negra começa por ir mais além do desejo de querer ser branca; passa a tentar se assemelhar ao branco no vestir, no cabelo, etc. Desde que ser branco, para a criança negra, se constitui como um mito, ela passa a viver a ilusão da imagem da perfeição absoluta, a utopia da brancura.

Nesse contexto fantasioso, os pais negros são substituídos pelos brancos; eles, que já não tinham um lugar muito seguro de estima, serão trocados por outros que não só têm uma posição social, na maioria das vezes, superior à dos pais negros, mas representam o que elas e seus pais gostariam de ser. Instaura-se aqui a inveja do branco, como aquele que detém algo que lhe falta: a brancura.

A criança negra, ao amadurecer mais, se dá conta dos determinantes familiares, ou seja, da estrutura de família e de sua história.

Na maioria das vezes, ela desconhece o pai, quando não foi abandonada pelo pai e pela mãe. Isto a coloca no limite do que a discriminação, que ela já pressentiu,

representa enquanto isolamento. Mas, supondo que ela tenha mãe, como para qualquer outra criança, nessa fase os processos sexuais se fazem evidentes. Mas, para ela, as fantasias sexuais com a mãe e o desejo de exclusividade vão estar comprometidos por essa mãe que, ao exibir o corpo negro, remete ao que ela, a essa altura, já aprendeu a não querer, ainda que, de maneira ambivalente, as fantasias amorosas com a mãe persistam.

Nas fantasias desse romance familiar, o herói é o autor **ilegitimamente** reconhecido, pois, no seu enredo, nem para si mesmo nem para a mãe ele pode representar o branco do desejo, ainda que, em relação a seus irmãos, ele vá se declarar o “*bastardo*” preferido.

Ainda assim, alguma afeição por essa mãe negra subsiste; no seu romance imaginativo, a criança negra conserva o perfil dos seus pais, pois os pais míticos possuem qualidades e atributos que transcendem a realidade empírica. Mas a criança se depara com a realidade de que há, no limite, algo que seus pais jamais poderão ser: **brancos**.

É no esforço da criança negra em substituir seus pais, via romance familiar, enunciação da sua frustração, ao perceber um pai inseguro e com medo de sua própria negritude e uma mãe que oscila entre a figura do acolhimento e aquela que aponta para a pele negra como o avesso do objeto do desejo, que o negro enquanto sujeito, se determina psicologicamente.

Assim, para a criança negra, não existe a fantasia de um idílio de dias perdidos em algum lugar de um passado exclusivamente mítico: muito cedo ela pressente a fragilidade de pais que desejam, também numa dimensão mítica, que ela possa superar o quê, para eles, foi impossível.

A criança negra não reconhece o pai do presente, desconhece aquele pai em quem não conseguiu confiar com segurança nos seus primeiros anos de infância.

A própria idéia de família, para a criança negra, é vaga; os negros, em função da condição de escravos, não construíram a noção de pertencer a uma linhagem.

A única relação que a criança negra estabelece com a idéia de família é sincrônica, isto é, contemporânea. Ela não adquire uma noção de antepassados, não constrói uma dimensão diacrônica com a história familiar, isto é, ela desconhece quem foram seus antepassados. Há uma ruptura na história familiar dos negros, não há uma

percepção de continuidade de herança familiar que possa preencher, imaginariamente, o buraco provocado pela ruptura.

O negro, contrariamente ao imigrante, que fez uma “*escolha*” de buscar uma nova oportunidade de trabalho a fim de prosperar numa terra distante, foi capturado, aprisionado, estrategicamente animalizado pelo traficante que o colocava em condições de perda de identidade.

Expatriado, sem referências pessoais, apartado de sua língua e alheio aos costumes locais, via-se despossuído de sua humanização que somente as estruturas do sistema cultural garantem.

No novo ambiente sócio-cultural em que aportou, o negro era visto como um bem pessoal de seu senhor, podendo ser alugado, penhorado, vendido, hipotecado: era comparável aos animais e objetos:

*Entendido como uma propriedade, uma peça ou coisa, o escravo perdia a sua origem e sua personalidade para se transformar em um **servus non habet personam**: um sujeito sem corpo, antepassados, nomes, ou bens próprios.*

Como nos diz Schwarcz, sem nome: o nome que lhe era dado não era reconhecido enquanto tal pelo senhor que antes o desnomeara: ao receber o nome do senhor, isso não significava, para o negro, a pertença a uma linhagem, mas simplesmente a identificação da sua pertença, enquanto objeto, ao senhor.

Portanto, o nome que o negro recebeu, não representava o vínculo familiar, mas a condição de ser posse de outrem: não era um nome, era uma marca.

A única memória da saga familiar que resta para o negro é a que se inicia após a diáspora, isto é, a partir da escravidão. Ele perdeu sua origem histórica, seu nascimento se dá na diáspora, um nascimento do qual ele surge despossuído do próprio nome e da própria linhagem.

Após a diáspora, a história da construção da família negra é confusa; uma vez tratados como peça, coisa, eram marcados com ferro em brasa, como animais para serem identificados. Excluídos da condição de sujeitos sociais, não poderiam constituir família: os negros se acasalavam, tinham crias que eram vendidas; a propósito, havia negros ditos reprodutores, cuja função era procriar para a venda.



Assim, o acesso do negro às instituições e instâncias sociais foi sempre tardio. Isso implicou a construção mais lenta, para as populações negras, de certos padrões sociais, por exemplo, o casamento.

O homem negro não tinha uma mulher, mas sim uma fêmea, que poderia inclusive ser usada pelo senhor. Isto colocava o homem negro na condição de não poder criar vínculos com uma mulher a fim de formar com ela uma linhagem, descendentes. Isto dificultou a construção de um sentimento de pertencimento a uma linhagem, fator determinante no processo de identificação.

### **5.3 A Condição de Negro como Falta**

Como vimos no Capítulo III a dimensão da falta é constitutiva da estrutura psíquica. O sujeito, para a psicanálise, é marcado pela incompletude, é não-todo, porque clivado pela divisão psíquica que o constitui e assujeitado à exterioridade do sistema simbólico. A falta, por outro lado, é inseparável do desejo: porque atravessado pela falta, o sujeito é sujeito de desejo.

A dimensão da falta produz, para o sujeito, o objeto: o objeto representa aquilo que falta, aquilo que, se o sujeito o possuísse, poderia obturar a falta. Assim, ao longo da existência, o sujeito, movido pelo desejo, buscará sempre, na dimensão do objeto **a**, o ideal da completude que lhe é, constitutivamente, impossível.

Lacan propôs estabelecer algumas distinções no que respeita à noção de falta. a falta se manifesta, para o sujeito, sob três formas específicas: a castração, a frustração e a privação. Em cada um dos três casos, há uma diferença quanto à natureza da falta e ao caráter do objeto.<sup>157</sup>

Os três tipos de falta vão se manifestar no processo de constituição da estrutura psíquica numa dialética em que a criança se confronta com a falta sob a figura da frustração e da privação, num primeiro momento, para encontrar, num terceiro momento, a falta enquanto castração. Embora haja, nessa dialética frustração/privação/castração uma dinâmica constitutiva da estrutura psíquica, as três diferentes figuras da falta vão também se manifestar, ao longo da existência, nas vivências do adulto.

---

<sup>157</sup> Dor, J. (1985:83).

A frustração se define como a falta imaginária de um objeto real. É nesse sentido que, diz Lacan, a intervenção paterna confronta a criança com a ausência da mãe, o que é vivido por ela:

*Como uma frustração, ato imaginário que se refere a um objeto bastante real, a mãe enquanto objeto da necessidade da criança.*<sup>158</sup>

Já a privação se caracteriza pela falta real de um objeto simbólico. É assim que, para a criança, a intervenção paterna representa também a figura da privação, pois, para ela, “(...) o pai, pura e simplesmente, intervém como privador da mãe (...)”<sup>159</sup>.

Tudo se passa, para a criança, como se o pai privasse, isto é, impingisse uma falta real à mãe, na medida em que a obriga a se apartar do bebê, que corresponderia ao objeto de desejo da mãe e, nesse sentido, a um objeto simbólico.

É num terceiro momento que a criança se confrontará com a falta enquanto castração, que se define como a falta simbólica de um objeto imaginário.

A castração não designa a mutilação dos órgãos sexuais masculinos, mas uma experiência psíquica inconsciente vivida pelas crianças em torno dos cinco anos de idade. Essa experiência pontua o fato de que, pela primeira vez, a criança reconhece, ainda que dentro de um quadro de grande angústia, a diferença anatômica entre os sexos. Até o momento em que se desencadeia o processo de castração a criança se via numa ilusão onipotente, onde o pênis, tanto para o menino como para a menina, é visto como um atributo universal; o menino imagina que o pênis lhe permitirá concretizar todos os seus desejos sexuais em relação à mãe, mas acaba por aceitar que o mundo se compõe de homens e mulheres e que o seu corpo tem limites.

O menino se vê, portanto, tendo que aceitar a lei de proibição, imposta pelo pai, para salvar o seu pênis (ameaças dos adultos aos meninos pequenos, de que perderão seus pênis caso os manipulem), renunciando à mãe como uma parceira sexual.

Com o reconhecimento da lei paterna e a renúncia à mãe, tem fim o amor Edipiano. A crise causada por todo esse processo é estruturante, porque o menino se torna capaz de assumir sua falta e seu próprio limite.

<sup>158</sup> Lacan, J. *Les formations de l'inconscient*, citado em Dor, J. (1985:85).

<sup>159</sup> Lacan, J. *Les formations de l'inconscient*, citado em Dor, J. (1985:85).

Na menina, a experiência da castração é diferente, apesar de apresentar dois pontos em comum com a do menino. O ponto de partida, para ambos, é o mesmo: ambos atribuem a todos os seres humanos um pênis. O segundo ponto comum é a importância da mãe; a diferença, nesse ponto, se dá ao nível da separação: o menino se separa com angústia da perda do pênis e a menina com ódio, pela descoberta de que a mãe é castrada.

Se no menino o complexo de castração termina com a renúncia ao amor pela mãe, na menina abre-se o caminho para o amor edípiano pelo pai. No menino, o Édipo termina com a castração; na menina, a castração possibilita a introdução no Édipo.

O principal ponto do complexo de castração, seja ele pontuado pela angústia ou pelo ódio é a separação entre a criança e a mãe. O complexo de castração, portanto, faz parte da evolução sexual infantil, uma experiência inconsciente que se repete ao longo da vida, em que os sujeitos, ainda que ao preço da dor, acabam por admitir que há limites para a realização do desejo.

Assim, quando se diz que, na castração, estamos diante da falta simbólica de um objeto imaginário é porque aquilo que falta, na castração, é o falo enquanto representação da ausência de limites na realização do desejo. Mas, tal possibilidade de ausência de limites é imaginária, não existe enquanto tal: ninguém, na verdade, é portador do falo. Desse ponto de vista, trata-se de um objeto imaginário. Mas, a falta de tal objeto imaginário tem um caráter simbólico, na medida em que seu efeito é inscrever o sujeito na dimensão simbólica da formação social.

É a partir dessa dimensão da falta que as concepções lacanianas põem em jogo que proponho considerar o modo como o negro vivencia sua condição de negro. Vimos, na seção anterior, no que respeita à figura do romance familiar, de que modo os sentidos associados à condição de negro são elaborados pela criança nesse momento de separação da posição anterior de adesão irrestrita às figuras do pai e da mãe. Nesse processo em que, como ensina Freud, a criança naturalmente vai experimentar sentimentos de desqualificação dos pais, para a criança negra tal desqualificação se define, necessariamente, como a desqualificação da condição de negros de seus pais.

Quanto ao fato — aparentemente contraditório — de que ela, criança, é também negra, vimos, no capítulo anterior, o modo como a criança negra se vê confrontada, desde a fase do espelho, com a experiência dupla de introjeção do ideal da brancura,

enquanto objeto de desejo da mãe e com a constatação, de caráter dissociante para a criança, de não corresponder a esse objeto de desejo.

É em função de todas as considerações até aqui levantadas em relação às experiências psíquicas associadas à condição de negro que proponho pensar que tal condição é vivida, pelos negros, sob essa figura particular da falta que é a privação.

Como observamos anteriormente, há algo que se pode denominar as experiências fundadoras de frustração, privação e castração, enquanto movimentos constitutivos do processo edipiano e, enquanto tal, estruturantes da psique. Mas observamos também que, ao longo da existência, o sujeito, que necessariamente convive com a falta, irá experimentá-la sob configurações variadas que corresponderão às formas de frustração, da privação e da castração.

Sem dúvida, a castração corresponderia à forma mais “*elaborada*” da falta, na medida em que, aqui, nem a falta nem o objeto são da ordem do real. Mesmo assim, muitas das experiências de falta do adulto são vividas no plano da frustração (fracasso de um projeto, por exemplo) ou privação (perda de um ente querido, por exemplo).

Ora, o negro, para além de inúmeras experiências de confronto com a falta que, como qualquer sujeito, vivencia, carrega ininterruptamente a experiência de viver sua condição de negro como falta: falta da brancura.

A condição de existência do negro se define a partir da noção de não ser branco, ser negro é não ser branco; ser branco, e tudo quanto possa representar essa condição é, portanto, o objeto do desejo: aquilo que falta.

Ser branco é a condição que conteria a possibilidade da não rejeição do olhar do outro e, portanto a possibilidade de se ver, no outro, reconhecido como igual.

Mas, ser branco é um diferencial representado pela cor da pele, um real palpável, um “*corpo branco*”.

“*Ser branco*”, tanto quanto “*ser negro*”, para além da tonalidade que reveste o corpo dos seres humanos, representam “*valores*”, significados. Para além do branco, está a brancura, e tudo quanto esta condição de branco “*simbolicamente*” representa para o negro.

Assim, se a brancura, o objeto que falta, para o negro, é um objeto simbólico, sua falta é real, porque se manifesta como algo que falta no próprio corpo, uma parte, um pedaço.

A brancura, portanto, é o objeto buscado pelos negros em seu processo de privação, é o objeto simbólico.

A brancura é um desejo materno, uma condição imaginária, que vai se juntar a duas condições simbólicas: a cor da pele (zona erógena), e a relação do sujeito com a mãe, que mantém a dupla demanda do desejo de brancura, condições que fazem emergir a cor da pele como “*objeto*”.

A tentativa de realização desse desejo materno de brancura é que mantém o negro enquanto sujeito no gozo; como todo sujeito, o negro está excluído do gozo, isto é, ele não sabe porque deseja a brancura.

Como já vimos, nosso desejo se mantém diante do desejo do outro, é o desejo da mãe que o negro tenta manter, o desejo da brancura.

Quando o limite do corpo real negro simboliza essa impossibilidade, a saída, no imediato, são experiências que vão da mutilação ao processo de branqueamento do corpo físico. Qualquer possibilidade de adaptação do corpo, de forma harmônica, é drasticamente quebrada pela realização no concreto do desejo materno, quebrando, assim, o equilíbrio psíquico. Como a brancura não pertence nem à mãe e nem ao filho, só pode existir a baixa-estima e a negação da condição de negro, porque o grande Outro, o espelho em que o negro vai se mirar pela primeira vez, também o nega.

O desejo de brancura persiste, ainda que de modo contraditório e ambivalente, apesar da dor pela consciência de não preencher o que, imaginariamente, responde ao requisito básico da “*brancura*”.

É assim que a cor da pele passa a ser um objeto da realidade psíquica. Imaginariamente o negro se vê e deseja ser o branco que jamais será, pois onde essa brancura deveria se fazer visualizar, está a cor negra, uma pele negra, marcada por tudo o que ela representa, um significante que recorta e inscreve, por contraste, o objeto simbólico do desejo do negro: a brancura; contrariando a condição do objeto simbólico do desejo, ser negro é a não condição de toda ordem, um real marcado pela falta do objeto simbólico.

# Capítulo VI

## Estudos de Casos

---

O sintoma nos informa de algo que não sabíamos a nosso respeito; à parte o sofrimento que nos causa, pode, no contexto de nossa história, funcionar como algo revelador. Por outro lado, invariavelmente, os sintomas dos pacientes nos implicam, a nós, os analistas. Quando nos fala de seu sofrimento o paciente nos faz participante dele, estabelecendo o que chamamos de transferência analítica. Segundo Lacan, o paciente supõe que o analista sabe algo ao seu respeito que ele próprio desconhece; e, mais do que isso, que está na origem e causa de qualquer coisa que lhe venha a acontecer: é o que Lacan denominou o sujeito suposto saber.

Pensar a questão analítica, quando se fala de negros, não exclui as questões sociais, econômicas, políticas e culturais que estão na raiz da categoria “*negro*”, enquanto produto de uma sociedade hegemonicamente branca, em que tal categoria se põe em relação de contraste com a categoria “*branco*”. Mas, na medida em que esse contraste se sustenta no eixo inferioridade x superioridade, é possível indagar sobre o modo como se dá, para o negro, enquanto sujeito, a vivência desse processo.

O negro é atravessado pelas construções desse imaginário centrado na inferioridade do negro, que têm como efeito, para ele, desde o auto-desprezo até à autodegradação, por colocarem em cheque sua inteligência, beleza e potencial. O negro se vê, muitas vezes, paralisado e aprisionado nesse lugar imaginário, o que faz com que padeça de uma necessidade constante de aprovação por parte dos brancos com quem convive, de um medo contínuo de gestos de racismo que possam vir daqueles brancos em relação a quem ele não é um igual.

No entanto, quando decido investigar as formas pelas quais os sentidos de que o corpo negro é investido aparecem na clínica, me vejo diante de um impasse: teria eu

condições de refletir sobre questões que me falam tão de perto, com o distanciamento necessário para entender que processo é esse que se dá numa relação analítica, paciente negro — analista negra ou paciente não negro — analista negra, quando se é, ao mesmo tempo, analista e negra?

No limite, permanece o medo de romper a tênue linha da sensibilidade de ser humano e me expor personagem de meu próprio drama pessoal, perdendo de vista a sensibilidade do analista que trabalha com os sintomas que falam do paciente, mas também dele, que escuta.

Em psicanálise nunca falamos de corpo físico, mas do **corpo que fala** e do **corpo sexual**. No entanto, percebo que meu corpo físico, que é investido de um significante peculiar, a cor negra, funciona como um evocador de significações; uma expressão, um sentimento não controlável pelos que me procuram, um significante que se liga a outros significantes. No *setting*, a anulação da presença do meu corpo negro nunca acontece, ao contrário do que ocorre fora do *setting*. Isto é, embora seja a minha cor um fator de imediata percepção do paciente que me procura, seja qual for a reação esboçada pelo paciente, ela sempre será entendida dentro dos parâmetros analíticos, nunca como uma agressão à minha pessoa, mas antes como uma forma de expressão de seus fantasmas.

Os pacientes que me procuram vêm por indicação de outros profissionais ou analistas que me conhecem; eles não sabem da minha cor, e estão sob a influência de quem os indicou, computando a minha eficiência enquanto analista. Quando se deparam com a minha presença física, acontece o inesperado. Relatarei, aqui, três casos diferentes em que se pode verificar como essa presença física envolve significações<sup>160</sup>. Não tenho a intenção de tecer considerações extensas a respeito do modo como conduzi ou venho conduzindo tais casos, mas apenas circunscrever algumas das formas em que o significante “*corpo negro*” se associa a outros significantes. Num primeiro momento farei uma breve descrição de cada caso, seguida de comentário e de uma tentativa de análise.

## 6.1 Caso nº 1

<sup>160</sup> Para assegurar o sigilo sobre a identidade de meus pacientes, utilizo nomes fictícios.



Uma senhora branca, que hoje é minha paciente, durante a primeira entrevista demandava análise, a princípio, para seu filho de onze anos. Colocou sua queixa em relação à criança: falava de um menino birrento, insatisfeito, extremamente apegado a ela, embora fosse bom aluno; um menino que não tinha muitos amigos e que, diante de qualquer proposta, sempre dizia “*não*”; cedendo à insistência dela, acabava por gostar do que lhe era proposto fazer.

Tinha horror de vê-la sair, para trabalhar ou passear, sem a companhia dele. Ele não conhecera o pai, que morrera quando ele tinha cinco meses. Guardava muitas fotografias do pai em seu quarto, por quem nutria um amor muito grande. Dava muito trabalho em casa, relutava para tomar banho, e quando brigava com ela, quebrava as plantas da casa.

- **Senhora Santos:** *Fui casada durante quatro anos, minha relação era muito difícil com o pai dele, mas quando ele nasceu tudo parecia um conto de fadas. Um certo dia, depois de ter vindo almoçar em casa, saiu para o trabalho e nunca mais voltou. Encontrei-o no necrotério. De lá para cá tenho saído compulsivamente com muitos homens, e nunca encontrei um companheiro e não me casei mais.*

Durante seu relato, essa senhora me olhava muito fixamente. Quando terminou, perguntei-lhe quem ela achava que precisava de análise. Mostrou-se constrangida, se levantou, me pediu para marcar outra entrevista; disse que, caso não pudesse vir, me telefonaria.

No dia marcado para a entrevista, ela veio e, um pouco constrangida, me cumprimentou e disse:

- *Você me desculpe pelo outro dia, não pude deixar de me impressionar, você era negra.*

Perguntei-lhe, então:

— **Era negra?**

Respondeu-me:

- *Me sinto envergonhada por ter pensado isso, não tem nada a ver com você, eu é que tenho uma história negra, nos últimos tempos me comporto como*

*uma garota de programa. Penso que não falei para você o que me trouxe aqui; meu filho sempre dorme na minha cama e há uns quinze dias acordei à noite com ele se masturbando ao meu lado. Não é meu filho que precisa de análise, sou eu.*

### **Comentário:**

É interessante observar como a verdadeira causa que trouxe a senhora Santos a meu consultório — alguma coisa ligada à sexualidade de seu filho que a implicava — só emergiu na segunda entrevista, desencadeada por uma associação, manifesta no discurso da senhora Santos, a partir de minha condição de negra, que lhe causou uma reação de estranhamento, espécie de recusa de minha presença, eu, enquanto negra, naquele lugar de analista, quando da primeira entrevista. A senhora Santos menciona esse fato, se desculpando e, imediatamente, quando diz “*eu é que tenho uma história negra*”, marca, no próprio significante lingüístico, as relações que subjazem na sua fala: eu, que sou branca, tenho uma história negra/de negra. Que história é essa? É o que ela significa em seguida, quando, assumindo que quem precisa de análise é ela, estabelece um vínculo entre os comportamentos do filho e os dela, referidos na entrevista anterior (sair compulsivamente com muitos homens): nesse sentido, a “*história negra*” aparece como povoada dos sentidos de desregramento e permissividade sexual. Sentidos que estão vinculados ao significante “*corpo negro*” no imaginário social.

### **Análise:**

Evidentemente o que aconteceu por ocasião daquela primeira entrevista, foi a surpresa da senhora Santos e seu estranhamento por se deparar com uma analista negra.

Ao falar da sua vergonha em não me aceitar como analista, porque essa é uma função, em geral, não atribuída aos negros, a senhora Santos reproduz um princípio, de que é possível julgar a integridade de alguém pela sua aparência. Isto é, seria impossível que eu, uma negra, pudesse ser uma analista, visto que os negros estão destinados a trabalhos geralmente braçais, que não envolvam capacidade intelectual.

Seu constrangimento, no entanto, não era só em função de ter posto minha capacidade de ser analista em jogo. Mas certamente, como ela mesma disse “*tenho uma história negra*”, significa que ela associou ao significante cor negra o suposto desregramento e permissividade sexuais, que teriam os negros no imaginário social.

Isto é, o que até então era uma representação do imaginário social aparecia, agora, também como sua, de si mesma, como se ela tivesse sido, de alguma forma, contaminada desse significante que, até então, na sua fantasia, pertencia aos negros. Uma vez que, na condição de branca, ela estaria livre de qualquer desequilíbrio dessa ordem, como se a condição de branca pudesse lhe assegurar um equilíbrio do exercício de sua sexualidade.

Para encobrir a sua dificuldade com a sua própria história, ela coloca em xeque a competência da analista negra.

No decorrer do processo analítico que, a despeito de suas hesitações iniciais, pode ser levado adiante, a Sra. Santos revelou não só o seu receio de que pudesse vir a ser comparada com essas representações do negro no imaginário social, mas também o medo de que viesse a ser considerada sem qualificação pela sua conduta permissiva com relação ao filho em fase de adolescência.

Apesar do que se colocou, a princípio, como um ponto de dificuldade, o significante corpo negro da analista foi o que permitiu um gancho para elaborar a realidade de seu desregramento e permissividade sexual, facilitando-lhe a entrada em análise.

## 6.2 Caso nº 2

A senhora Oliveira, de uma família de negros, procurou-me por indicação de um médico pediatra, e marcou uma entrevista para ela e o marido, porque queriam falar a respeito da filha: uma menina de seis anos com sérios problemas de relacionamento com outras crianças, que não se adaptava à escola.

Quando chegaram, abri-lhes a porta, cumprimentei-os e me apresentei; não obstante, me disseram:

- *Queremos falar com a psicanalista!*

Respondi:

— Sou eu.

Se desculparam e foram embora. Dias depois a mãe telefonou e marcou nova entrevista. De volta ao consultório, se desculpou, dizendo que havia ficado muito confusa e começou seu relato:

- *Minha filha é a primeira deste casamento, porque tenho um filho do primeiro casamento, e outro menino dois anos mais novo. Mariana é uma criança*

*difícil, insatisfeita, briguenta e com dificuldade de se relacionar com as pessoas (crianças e adultos).*

Perguntei:

— Dificuldade de ser negra?

A senhora Oliveira fez uma pausa repentina como se tivesse levado um susto.

Continuou seu relato, dizendo:

- *Não entendo porque Mariana não consegue se dar bem com os amigos, ela está sempre limpinha, estuda no Colégio X, trabalho para dar-lhe um certo conforto, compro as roupas da Pakalolo e, mesmo assim, não entendo porque ela agride as amigas, é muito chorona. No recreio, na escola, não brinca com as amiguinhas, sai correndo para encontrar o irmão; a professora acha estranho, porque eles se abraçam como se estivessem um longo tempo separados, ficam todo o recreio juntos e brincam sozinhos.*

*Sei que temos dificuldades em casa, temos uma situação financeira estável, meu marido é umbandista e frequenta uma escola de samba. Eu não gosto, digo a ele que isso é coisa de preto, sempre nos agredimos muito por isso. Mariana e os irmãos assistem a tudo. Essas coisas do meu marido não são um bom exemplo para elas.*

Perguntei, então:

— A religião dos brancos é que é boa para eles?

A senhora Oliveira começou a chorar e disse:

- *Você não sabe como é difícil ser negro, como a gente sofre quando não se comporta como se deve, eu gostaria muito que Mariana...*

Eu a interrompi e disse:

— Fosse uma menina branca?

- *Tudo seria mais fácil.*

Apesar da resistência da senhora Oliveira, ela trouxe Mariana para uma avaliação, pois era uma exigência do colégio.

### **Comentário:**

Não tem sido fácil trabalhar com essa mãe o horror da negritude. É muito difícil para Mariana ser o que ela não é, uma menina branca. Dizer a negros que eles são negros não é tarefa fácil, a senhora Oliveira não reconhece, em Mariana, uma menina negra. Projeta na filha seu desejo de brancura, a partir de sua vivência de que ser negro é muito ruim, e que não é possível existir a não ser se pensando como branco. A menina, é claro, se vê exposta a essa cisão, que expressa nos comportamentos agressivos. Penso que o caso da senhora Oliveira e Mariana mostra uma das manifestações daquilo que discuti anteriormente, relativamente à construção da imagem do corpo no negro como marcada, desde a origem, pelo olhar da mãe onde a recusa do corpo negro é significada. Na ludoterapia com Mariana, usei bonecos representativos da família, ou seja, negros. Mariana não os aceitou de pronto, dizia que eram feios. Disse-lhe que eles eram iguais a ela e a mim, ao que ela me respondeu meio hesitante: “*Ah, bom, eles são bonitos*”. Penso que não há outra forma, nesse momento, senão mostrar-lhe o próprio corpo, como num espelho, buscando uma identificação por imagem semelhante, na intenção de que ela possa ver sua própria imagem de maneira menos destrutiva. Creio que posso significar, para Mariana, a negra que ela não precisa ter medo de ser.

### **Análise:**

Desde o primeiro momento, minhas intervenções foram em função do que já estava claro para mim: que uma das dificuldades que apresentava aquela senhora e, por conseqüência, aquela família, era com relação ao fato de ser *negra*: o quanto era difícil aceitar essa condição, mostrou-se no momento em que ela a viu representada em mim, em espelho e no quanto isso foi aterrador, a ponto de que não foi possível para essa mãe, no primeiro momento de nosso encontro, sequer prosseguir no processo normal de uma primeira entrevista, a fim de se desencadear a busca de uma queixa fonte da possível causa do sofrimento que, via de regra, sabemos que não expressa o verdadeiro problema.

A Sra. Oliveira não foi capaz de me ouvir na primeira intervenção, embora meio assustada e aturdida, continuou seu relato, encadeado como se eu não houvesse dito nada.

Quando fala de sua filha, “*escuto*” que sua filha não é uma negra, ela “*está sempre limpinha*”, freqüenta uma das escolas que foi, num passado muito recente, um dos baluartes da “*brancura*”, importante território simbólico de poder, até mesmo para os brancos.

Onde poderia estar o problema, que ela acreditava ser da filha?

Pelo que me relatou, pude perceber que a Sra. Oliveira tudo fazia, trabalhava muito, com um único objetivo: poder bancar o seu acesso e o dos seus a tudo quanto fosse visivelmente, e até ostensivamente, símbolo de brancura. Como se esse esforço pudesse identificá-la com sua representação interna: a de um ser que portasse um corpo branco, signo da brancura.

Isso a colocava muito distante da percepção do seu próprio sofrimento e, conseqüentemente, do da filha, que era diferente do dela.

Para a mãe, tal sofrimento se manifestava num movimento melancólico, como se fosse alguém que perdera o objeto desejado, “*o ser branco*”, sem conseguir deixar de se identificar com a imagem desse objeto, incorporando-o, isto é, à brancura, e manifestando, assim, uma posição regressiva, correspondente a uma primeira identificação com o desejo materno que, como vimos anteriormente, corresponde ao da mãe negra que deseja que o pequeno corpo negro do filho não estivesse investido de tudo quanto representa a “*cor negra*”.

Sua filha Mariana também passou por esse mesmo processo, com a diferença de que ela resiste contra a imposição materna. Mariana dá mostras de não conseguir assimilar bem as estratégias utilizadas pela mãe para “*parecer*” um branco. No colégio, vê no seu irmão a única possibilidade de aplacar o seu terror do não reconhecimento, junta-se a ele no recreio, como única possibilidade de ser reconhecida, de não ser posta à prova, de não estar sozinha numa diferença insuportável. Um dos recursos de que ela, enquanto sujeito, lança mão para suportar o que ela mostra vivenciar como insuportável é a agressividade: suas “*saídas*” para as situações em que se sente posta à prova quanto às suas credenciais para a “*brancura*” eram de agressão em relação a outras crianças

ou, como último recurso, o choro, em que se expressa como vítima impotente diante do invencível.

Não era possível, para Mariana, ter em seu pai um modelo de dignidade e força do “*ser negro*”, pois ela assistia constantemente aos ataques de sua mãe contra seu pai, justamente por ele ser um negro minimamente identificado com suas raízes culturais.

Tudo quanto esse pai fazia era, segundo a mãe, “*coisa de negro*” e as “*coisas de negro*” não eram boas. Sendo ela própria negra, era, portanto, o produto direto do mal.

Mariana encontra, portanto, uma dificuldade em transpor sua fase edipiana, visto que esse pai é incansavelmente desvalorizado por essa mãe. Mariana não mostrava a menor admiração pelo pai, cuja autoridade era questionada todo o tempo e, não raro, com certa violência verbal e física.

Num momento posterior, a partir de uma intervenção minha, a Sra. Oliveira se desestrutura: dá-se conta, nesse momento, de que seu discurso não lhe assegura a “*brancura*” e, entre soluços, fala da dor de ser negra; mas parece guardar a ilusão de que o comportamento (“*como a gente sofre, quando não se comporta como se deve*”) pode vir a ser uma porta de acesso à brancura.

O seu desejo de que Mariana fosse uma menina branca se expressa em seu dizer (“*tudo seria mais fácil*”). Frustrada no seu desejo de uma filha que não fosse “*negra*”, a Sra. Oliveira protesta por Mariana não corresponder ao seu desejo de que ela ao menos, se engajasse nessa busca da “*brancura*”, como a própria mãe tem feito, inscrevendo-se, num eterno processo de privação que não pode jamais ser elaborado de uma falta que é, antes de tudo, simbólica, porque todo o seu esforço em tentar ser, ideologicamente, um “*ser branco*” não a liberta do significante “*corpo negro*”.

Fica, para Mariana, a difícil tarefa de ter que se haver com a sua negritude.

Mariana relata, em algumas sessões, momentos de convivência com o pai, e de como ela o vê como alguém desprovido de autoridade e, nesse sentido, como ocupando o mesmo lugar que ela.

Nos poucos momentos em que sai com o pai que, escondido da mãe, a leva ao samba, Mariana parece achar divertido e diz que o pai é bom sambista, mas que a mãe diz sempre que samba é coisa de negro, e que quem gosta de pular é saci-pererê.



Ela acrescenta, sinalizando aí uma experiência vivida como uma transgressão: “*É bom que minha mãe não saiba que fomos ao samba senão nós vamos apanhar*”.

Tranqüilizo-a, dizendo que o espaço terapêutico pertence a ela e não à mãe dela. Ao que me responde: “*Que bom que você gosta de samba, você não tem cara de saci-pererê, e não é linguaruda*”.

Difícil tem sido o caminho de Mariana para aceitar sua negritude; ainda que eu possa ser uma imagem semelhante menos destrutiva, e até valorizada enquanto profissional, não sou a sua mãe nem a sua família, que, no limite, são a base de sua formação, enquanto sujeito.

### 6.3 Caso nº 3

Maíra é uma jovem de 25 anos, negra. Procurou análise em função de sua dificuldade de ter amigos; dizia-se muito solitária, não tinha namorado e não conseguia ter um bom relacionamento com sua família.

Trabalhava como secretária bilingüe, numa multinacional, e fazia pós-graduação em administração de empresa.

Cresceu num bairro de classe média. Na escola onde estudara havia, além dela, uma outra criança negra.

- *Eu tinha vergonha de falar com ela, ela era negra.*

Respondi:

— Ela era a única negra?

- *Eu não me sentia negra e fazia de tudo para não me lembrar disso, cresci ouvindo minha avó falar que temos que casar com pessoas mais claras, para clarear a família. Só me aceitei negra depois que entrei para a militância do movimento negro.*

Costumava dizer durante suas sessões que ela não tinha mais vergonha de ser negra, mas que os negros eram mal vistos, porque eles não ajudavam muito, eram vagabundos, não gostavam de trabalhar, andavam sujios e eram ignorantes.

- *Os negros não podem ir para frente, eles não gostam de trabalhar.*

Respondi:

— Você é vagabunda?

• *Não, eu trabalho.*

— Você pensa que é a única negra que trabalha?

• *Não...*

— Você conhece a história do seu povo?

• *Já li algumas coisas, mas a verdade é que eu não gosto de ler coisas sobre a escravidão, nunca prestava atenção na aula de história quando se tratava disso, sentia meu rosto enrubescer.*

Passado um ano de análise, Maíra mudara de emprego, conseguia se relacionar melhor com as pessoas e dialogava melhor com a família.

Na nova empresa conheceu, durante uma recepção, um executivo estrangeiro que estava temporariamente no Brasil.

Era um moço branco e, apesar de todo o seu medo, aos poucos se viu apaixonada e teve início um namoro bem sucedido, que culminou com a decisão de casamento.

Maíra, porém, vivia presa de inúmeros receios: temia que o noivo pudesse se queixar de seu cheiro, tomava vários banhos quando ia se encontrar com ele; embora o noivo também falasse português, ela só conversava em inglês com ele; foi-lhe muito difícil apresentá-lo à família, embora soubesse que a família aceitaria com alegria tal casamento — pois tinha como lema o clareamento — e, da parte do noivo, nada havia que pudesse indicar uma reação negativa perante sua família.

Quando o noivo escreveu para a família dele, no estrangeiro, comunicando sua decisão de se casar e enviando fotografias da noiva, a família reagiu rapidamente, dizendo-lhe que pensasse bem, que não moraria no Brasil definitivamente e que lhe seria difícil viver com uma mulher negra em seu país de origem. Tal situação foi muito difícil para Maíra, mas o noivo manteve a decisão, sem se deixar abalar pela reação da família.

O casamento foi marcado, os preparativos estavam em curso quando Maíra começou a emagrecer de modo surpreendente, tanto que o figurinista, após inúmeros

ajustes, disse-lhe que não era mais possível ajustar o vestido de noiva, pois a modelagem já estava prejudicada.

Aos prantos, Maíra diz:

- *Não consigo parar de emagrecer, o que a família dele vai dizer?*

Respondi:

- Me parece que não terão nada a dizer, pois até lá você já terá desaparecido; agora, como você fará para sumir também com a sua família? Eles também estarão lá, presentes, no casamento.

Maíra levou um choque e interrompeu seu choro. Uma semana depois, disse-me que havia parado de emagrecer. Disse ainda que havia se dado conta de que não era com a família do noivo que estava se casando, e que sabia que teria que se preparar para uma guerra, que estava apenas começando.

### **Comentário:**

Maíra era uma negra que, na verdade, não conseguia se perceber como tal, ainda que às vezes aparecesse, em seu discurso, influenciado pela militância, como alguém que aceitava sua condição de negra. Sua imagem de corpo era a de um corpo branco, produto do desejo de sua mãe que tentou, através das escolas e dos ambientes sociais que lhe proporcionara, manter esse desejo que, por vezes, era verbalizado no discurso familiar como busca de clareamento. Maíra sempre tivera muita vergonha de si, vergonha que ela imaginava já ter ultrapassado, mas que, por ocasião dos preparativos do casamento, emergiu, produzindo no real, sob a forma do emagrecimento intenso, uma dos efeitos desencadeados pela vergonha de si, o desejo de desaparecer. Não se dava conta de que, em seu discurso, havia dois planos paralelos e incongruentes: um discurso de auto-aceitação enquanto negra, e um discurso pejorativo e de desvalorização em relação aos negros e, portanto, em relação a si própria, uma garota negra. Suas dificuldades de relacionamento com a família estavam ligadas ao fato de que eles eram a presentificação do corpo negro, corpo negro que ela havia aprendido, com eles próprios, que tinha que ser negado e esquecido.

## **Análise:**

Quando Maíra relata sua vergonha em falar com a única criança negra, além dela, na escola onde estudara, evidencia-se toda a sua dificuldade em ser um negra.

Como ela mesma verbalizara, ela não se sentia negra, e tudo fazia para não se lembrar disso.

Dizia que, a partir de sua militância no movimento negro, ela havia adquirido uma consciência de ser negra, o movimento havia dado a ela a oportunidade de poder se ver como cidadã, que deveria lutar pelos seus direitos, como qualquer outro cidadão.

O que Maíra não poderá compreender, pela mediação do movimento negro, é que ela não havia superado o horror à sua própria negritude.

Não tinha amigos porque temia não ser “*branca*” o suficiente para bem se relacionar, e não podia ter amigos negros porque “*eles não ajudavam muito*”, isto é, não correspondiam minimamente aos seus requisitos de “*brancura*”. Visto que os negros, como ela se referia aos seus iguais, eram, via de regra, sujos, vagabundos e ignorantes.

Maíra crescera ouvindo de sua avó que era preciso se casar com pessoas mais claras para clarear a família, isto é, no seu inconsciente esta afirmação assumiu a conotação de um processo de “*limpeza*” necessário para que o negro se tornasse mais inteligente e trabalhador. Já que, como ela dizia “*os negros não podem ir prá frente, eles não gostam de trabalhar*”.

Ao intervir, perguntando-lhe se ela era vagabunda, ela pareceu confusa, como se eu houvesse apontado para ela uma conseqüência da sua condição de negra, da sua cor.

Após alguns segundos de reflexão, respondeu-me: “*Não, eu trabalho*”; como se ela fosse uma exceção à regra de uma gente que não tem por hábito o trabalho.

Maíra, enquanto militante do movimento negro, fazia semblante de uma negra com propósitos politicamente corretos, mas não se mostrava muito à vontade diante da história do seu povo; percebeu que tinha vergonha dessa história que conta os horrores da escravização.

Não adquirira um senso crítico dessa história; além da vergonha, marcou-lhe o desprezo pelo negro, pelo quanto era visto, e ainda hoje o é, como um ser inferior.

A vergonha que Maíra imaginava fazer parte de uma longínqua aula de história perdida na sua infância se mostrava presente em seu discurso, *“Os negros não podem ir prá frente, eles não gostam de trabalhar”*.

Ao longo do processo analítico, Maíra parecia se dar conta do quanto ela repetia valores que lhe foram passados via seu romance familiar, e de como ela os mantinha.

Costumava dizer-me que ficava envergonhada diante de tal consciência, mas aliviada pelo fato de ter oportunidade de descobrir isso com uma negra.

Ao que eu respondia-lhe: *“para lembrar-lhe de que você, também, é negra”*.

Dizia-me: *“Parece mais doido ouvir isso de uma negra, os brancos nunca dizem nada disso, eles exigem que sejamos, no mínimo, parecidos com eles, para nos respeitar, já falei pra minha mãe, pára com essa mania de ser branca, nós somos negros e gente”*.

Na ocasião, Maíra estava lendo o romance *“Homem Invisível”*, de Ralph Ellison, e comentou: *“provavelmente os brancos racistas ririam muito de mim se pudessem me perceber intimamente, veriam que eu saí exatamente como eles esperavam que todos os negros fossem, com um horror a si mesmos.”*

Maíra se repetia inúmeras vezes, *“negro é gente”*, como se não pudesse ter garantia de ser um *“ser humano”*, como se o fantasma da história do seu povo, de ter sido um dia *“desumanizado”*, sempre lhe rondasse.

Quando de sua mudança de emprego, conheceu um executivo estrangeiro com quem começou a namorar, namoro que desencadeou uma longa história de sofrimento psíquico e físico para ela.

Embora Maíra estivesse, há um tempo razoável, na tentativa de elaboração de sua negritude, seu medo de ser uma negra permanecia enraizado.

Esse medo começou a aparecer quando, antes dos encontros marcados com o namorado, se mostra muito ansiosa, dizia suar muito e ficar mal cheirosa. Começava então um ritual interminável de higiene pessoal, repetidos banhos que pudessem limpá-la de sua marca, a cor negra. Não conseguia falar português com ele, embora ele demandasse dela que falasse português, porque ele poderia aprender melhor a língua do país.

Maíra parecia não escutar o apelo do namorado, estava absolutamente paralisada com a idéia de que ele poderia rejeitá-la, por ela não se parecer com ele, com a “*humanidade*” dele, sua condição de branco.

Tinha receio de apresentá-lo a sua família, com medo de que ele pudesse identificar alguma coisa que a desclassificasse enquanto um ser que pudesse ser aceito por ele.

Quando eu lhe perguntava o que ela temia que ele visse em sua família, ela me respondia: “*Eles não falam inglês, é a língua que toda a gente civilizada fala hoje*”.

Ao que intervim, dizendo: “*Então eles não são gente, porque gente é civilizada não importa a língua que falem*”.

Maíra me respondeu, irritada: “*Eles não são bichos, gosto deles, mas eles bem poderiam falar inglês*”.

Vê-se como, nesse processo, o medo que ela tinha de expor seu namorado à sua família negra, por medo de que, nesse momento, ele se desse conta de que estava se vinculando a alguém que “*não era gente como ele*”, se expressava em termos do fato de que a família não falava inglês, num evidente deslocamento metonímico.

Apesar de seus receios, o namorado foi apresentado à família, foi bem acolhido por todos, e mostrou aceitá-los sem grandes dificuldades.

Maíra sabia que, por um lado, estava correspondendo à expectativa familiar mas, por outro lado, dava mostras de que não estava dando conta de corresponder a tal expectativa, se mostrava cada vez mais ansiosa e infeliz.

Foi por ocasião de sua apresentação, via fotografia, à família do namorado, quando esta se mostrou reticente quanto ao fato de ser ela uma negra, que Maíra se deu conta de que, até então, todo seu esforço em não se parecer com uma negra não lhe havia adiantado muito.

Se desencadeia, então, uma reação, aparentemente de ordem física, em Maíra, sem nenhuma explicação de ordem fisiológica, posto que, na ocasião, avaliada por um competente clínico geral, foi-lhe atestado que estava tudo bem com seu funcionamento orgânico. No entanto, um extraordinário processo de emagrecimento, associado a uma visível ansiedade, denunciava um terrível processo interno de angústia.

Maíra se via numa situação onde sentia uma angústia ante a um perigo real, o de que a família de seu noivo pudesse acabar com seu casamento, em função de ser ela uma negra.

Já com todos os preparativos para o casamento correndo, há dois meses da chegada da família do noivo, não havia o que pudesse diminuir o seu sofrimento, embora o noivo fizesse repetidos esforços em assegurar-lhe que ele havia escolhido a ela para se casar e que não se importava com o que pensava sua família.

Durante uma de suas sessões, desesperada, pois tinha problemas com seu vestido, que não podia mais ser ajustado, chorando, dizia que não conseguia mais parar de emagrecer, *“o que a família dele diria a esse respeito?”*

Ao que lhe respondi: *“Me parece que não terão nada a dizer, pois até lá você já terá desaparecido; agora, como você fará para sumir também com a sua família? Eles também estarão lá, presentes no casamento”*.

Era evidente que esse emagrecimento todo representava uma vontade inconsciente de desaparecer, de *“dar sumiço”* em seu *“corpo negro”*.

Do que Maíra não se dera conta é que isso não garantiria também o desaparecimento de sua família e, conseqüentemente, do povo negro como um todo. Sempre haverá negros que irão lembrá-la de sua condição de negra.

O impacto da minha fala fez com que Maíra pudesse parar de chorar a pena que tinha de si mesma, por ser uma negra, que teria que se fazer respeitar, a despeito da história do seu povo e da sua história familiar.

Estava se casando com o noivo, era um processo complicado, era difícil não vê-lo como um representante dessa família que a rejeitava, tinha claro que alguma coisa que ela denominava como acima de suas forças começaria a partir do casamento, e disse: *“Sei que tenho que me preparar para uma guerra, que está apenas começando”*.

Na guerra que Maíra começou a travar a partir do casamento, ela percebe que, antes de poder vir a convencer quem quer que seja de sua integridade, era ela quem precisava, acima de tudo, convencer-se a si mesma.

Seu processo de auto-estima, que lhe permitiria se ver como negra e, ao mesmo tempo, íntegra, era algo a se consolidar; falava do medo de não dar conta disso, afinal,

dizia, não teve tempo de fazer isso antes do casamento, teria que fazê-lo na situação de casada.

Maíra se dá conta de que não se apaga o passado histórico do seu povo, que imputa um peso a cada negro e que, por mais dolorida que essa história possa ser, para ela, não é ignorando-a, negando-a pela via da negação de seu *corpo negro*, que ela iria enfrentar todas as dificuldades que esse significante lhe trará, sempre.





# Considerações Finais

Nas escadarias do Lincoln Memorial, Washington, em 28 de agosto de 1963, num dado trecho do seu famoso discurso, “*Eu tenho um sonho!*”, Martin Luther King Jr. disse:

*Eu tenho um sonho, de que meus quatro filhos um dia viverão em uma nação em que não serão julgados pela cor da pele, mas pelo conteúdo de seu carácter! Eu tenho um sonho hoje!”*<sup>161</sup>

Trinta anos após o assassinato do pastor Luther King, no dia 4 de abril de 1968, importante líder negro na luta pelos direitos civis dos negros americanos e, conseqüentemente, também para os negros de todas as nações, a força de sua mensagem política em prol da convivência pacífica e igualitária e da cooperação entre as pessoas de todas as raças não morreu no ideal de muitos, não só na sociedade americana, mas em inúmeras outras, onde quer que a diáspora dos negros tenha produzido um significativo contingente populacional, e mesmo na própria África negra, quer em um função de uma experiência colonial que tenha inscrito, para os próprios negros africanos, os significantes da dominação branca, quer em função de uma vivência dessas significações culturais, “*brancura*” x “*negritude*” que, mesmo independente da experiência da colonização, se colocam hoje para todos os países africanos que se inscrevem (ou tentam se inscrever) como nações autônomas e independentes.

No entanto, é triste constatar que o objetivo de Luther King, três décadas passadas, está tão distante de se realizar, não importa onde.

Ainda que a qualidade de vida dos negros, sejam eles americanos ou outros, tenha conhecido melhoras, continuamos, na média, mais pobres e com menos possibilidades de acesso à educação e aos bens sociais do que o restante da população, como mostram as pesquisas.<sup>162</sup>

<sup>161</sup> Luther King Jr., M. (1963:68).

<sup>162</sup> F.S.P., 04.04.98, “*Situação social dos negros melhorou*”.

Em alguns lugares do mundo, os negros têm conseguido ascender a postos que lhe asseguram uma melhor condição de vida; isso, no entanto, não é uma regra.

No geral, a sua condição de trabalhador ainda é inferior à dos brancos como um todo, seus rendimentos médios, mostram as pesquisas em vários países, ainda são inferiores aos dos brancos. Não existe ainda uma representação política dos negros que os represente enquanto membros de uma determinada classe ou, talvez, enquanto um grupo, um segmento social que se auto-represente enquanto tal.

Imersos em tentativas de ações políticas que possam minimizar as diferenças que sofrem, os negros, especialmente os americanos que, efetivamente, engajaram-se na luta envolvendo as chamadas ações afirmativas, desde os anos 70. No entanto, na atualidade as ditas ações afirmativas estão sendo questionadas, por negros e brancos, nos Estados Unidos, ou mesmo em outros lugares, em função de pesquisas que apontam que, infelizmente, os lugares onde as ações afirmativas acabaram, as participações dos negros caíram em grande porcentagem.

Divididos entre a necessidade de políticas como essa de ações afirmativas, em função da necessidade de garantir, para a população negra, alguns canais de acesso social, os negros são confrontados, por outro lado, com a crítica de estarem promovendo um racismo às avessas. Por outro lado, quando se constata que tais saídas institucionais parecem não serem suficientes para garantir um novo quadro social, o quê fazer?

São questões complexas que trazem em seu âmago a questão da igualdade versus a diferença.

A propósito dessa discussão Carone chama a atenção para o fato de que a afirmação da igualdade como um princípio básico formal da democracia, em que todos, teoricamente, seriam iguais em direitos e obrigações, postos em termos constitucionais funciona apenas como uma peça de retórica, isto é, não funciona, porque:

*A igualdade é considerada um princípio **formal** da democracia, o que equivale a dizer que todos são iguais em direitos e obrigações em termos constitucionais. No entanto, o seu caráter formal (não-substantivo) significa que a democracia deixa em aberto e não decidido o problema da estrutura concreta da sociedade (...)*<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Carone, I. (1998:174).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada pela Assembléia Geral das Nações Unidas, rejeita as práticas de discriminação e exclusão por origem, raça, etnia, sexo, idade, credo religioso, convicção política ou orientação sexual e se põe como um texto de lei que proíbe essas práticas discriminatórias, no qual se reconhecem, simbolicamente, todas as nações signatárias. Mas tal gesto simbólico não é capaz de garantir o fim da discriminação, que sobrevive nas construções imaginárias.

O negro, situado no vácuo entre duas culturas, a dominante e a sua, de origem (mesmo que perdida, em termos de memória histórica — pelo menos parcialmente), vê-se sempre desvalorizado, porque avaliado em termos de um padrão que pertence à cultura dominante e, em função deste, classificado como inferior. O direito à diferença, nesse sentido, não se pratica. A igualdade na diferença, pelas injunções sócio-culturais que estão aquém dos registros jurídico-políticos, não se garante.

Viñar, citando estudos de Pierre Clastres com tribos indígenas sul-americanas, aponta como os indígenas, ao se referirem aos membros de outras tribos, eram sempre depreciativos nos termos.<sup>164</sup>

Viñar observa que Clastres denomina etnocentrismo esse fenômeno

*... de uma xenofobia em que sociedades primitivas, porque ela nos tenta a propor origens precoces, talvez constitucionais ou genéticas, para o ódio e para a rejeição das diferenças.*<sup>165</sup>

Esta afirmação aponta para a realidade da condição humana, que se mostra preconceituosa por natureza, o que nos deveria colocar em alerta para a necessidade de lutar para inscrever, simbolicamente, o respeito à diferença. Já que a tendência do ser humano, ao se constituir como “*si mesmo*”, é não ser capaz de fazê-lo sem a eliminação, num gesto imaginário, daquilo que corresponderia ao outro.

Não podemos nos esquecer, no entanto, de que, para além da possibilidade de caracteres constitucionais da condição humana que estão na gênese da recusa da diferença, temos as representações ideológicas construídas para salvaguardar justamente valores instituídos, na medida em que tais valores corroboram interesses determinados que podem se beneficiar daquelas representações que mapeiam o “*eu*” e o “*outro*”, o “*próximo*” e o “*distante*”, o “*desejável*” e o “*recusável*”.

---

<sup>164</sup> Viñar, M. N. (1994:7).

<sup>165</sup> Viñar, M. N. (1994:7).

Atenta, e inexoravelmente afetada por tudo quanto diz respeito a essa questão, pela minha condição de negra, tentei, com esse trabalho, construir uma reflexão em torno de uma situação particularmente complexa, que é aquela vivenciada pelo negro.

Inúmeros trabalhos têm contribuído para lançar luz sobre a condição do negro, seja pelas investigações historiográficas que dão conta da gênese e institucionalização da condição de escravo, da origem das representações imaginárias ligadas à figura do “*negro*” e, por contraste, à construção do ideal da “*brancura*”, seja por aqueles estudos que, debruçando-se sobre a situação atual da população negra, procuram explicar tal situação em função dos determinantes históricos e das injunções culturais que seriam os responsáveis por um certo lugar social que, na atualidade, identifica o negro na sociedade.

Minha tentativa, neste trabalho, foi a de trazer uma contribuição de outra ordem para esse campo. Enquanto psicanalista, me propus explorar o modo como a realidade sócio-histórico-cultural do racismo e da discriminação se inscreve, na psique do negro. Isto é, debrucei-me sobre a questão de como se dá, para o negro, esse processo de se constituir enquanto sujeito, na medida em que é afetado, desde sempre, por tais sentidos. Enquanto psicanalista e, particularmente enquanto negra, minha escuta sempre foi posta nessa direção.

Parece que as estruturas de poder e dominação não são alheias às psicanálises praticadas nos consultórios.

A literatura de que lancei mão para a realização desse trabalho é tão heterogênea quanto a natureza da questão que me propus e foi necessário lançar mão de construções teóricas advindas de diferentes campos para poder circunscrever o objeto que me propus investigar.

Penso que a contribuição deste estudo não é a de servir de argumento contra a ação política dos negros, mas antes a de alertar para o fato de que tal ação política pode vir a ser comprometida e limitada pela falta de consciência, da parte dos negros, do processo de formação, em sua própria psique, das representações imaginárias e simbólicas do corpo negro.

A ação política pode vir a fracassar, por exemplo, pela sobrevivência, inconsciente, do mito da *brancura* nas próprias formas em que ela, a ação política, se expressa.



# Referências Bibliográficas

---

- ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. (1956). *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix / EDUSP, 1973.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ANZIEU, Didier (1988). *O eu-pele*. São Paulo: Casa do Psicólogo Livraria e Editora Ltda.
- AZEVEDO, C.M.M. (1987). *Onda negra medo branco — o negro no imaginário das elites — século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BACELAR, J. (1989). *Etnicidade — Ser Negro em Salvador*. Bahia: Ianamá.
- BALDWIN, J. (1980). *Marcas da Vida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- CARONE, I. (1998). “Igualdade versus diferença: um tema do século” in Aquino, J. G. (org.) *Diferenças e Preconceitos na Escola — alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus Editorial, 1998.
- CLEAVER, E. (1969). *Un noir a l'ombre*. Paris: Seuil.
- COSTA, Jurandir Freire (1984). *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.
- DOLTO, Françoise (1984). *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- DOR, Joël (1985). *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1992, 3ª edição.
- ELLISON, R. (1990). *Homem Invisível*. São Paulo: Marco Zero.
- FANON, F. (1952). *Peau noir, masques blancs*. Paris: Seuil.
- FREUD, Sigmund (1969). *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVII. “Uma neurose infantil e outros trabalhos”. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1987.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVII. “História de uma neurose infantil e outros trabalhos”. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. IX. “‘Gradiva’ de Jensen”. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1976.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VI. “A psicopatologia da vida cotidiana”. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda.
- FREUD, Sigmund (1969). *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIII. “Totem e tabu e outros trabalhos”. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda.



- GARCIA-ROSA, L.F. (1986). *Acaso e Repetição em Psicanálise — uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HALEY, A. (1976). *Negras Raízes. A saga de uma família*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- JERUSALINSKY, Alfredo (1984). *Psicanálise do autismo*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- KOLTAI, C. (1997). *O Estrangeiro — um conceito limite entre psicanalítico e político*. Tese de Doutorado, PUC-SP.
- LACAN, J. (1978). *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. O Seminário, Livro II. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LECLAIRE, S. (1972). *O corpo erógeno*. São Paulo: Editora Escuta, 1992.
- LUTHER KING, Jr., M. (1963). *Eu tenho um sonho*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.
- MEMMI, A. (1966). *Portrait du colonisé*. Utrecht (Hollande): J. J. Pauvert Ed.
- MILLER, J.A. (1985). “Sintoma e Fantasma” in *Clínica lacaniana*. Revista de Psicanálise da Biblioteca Freudiana Brasileira, nº 1, 2º sem., 1985.
- MUNANGA, Kabengele (1986). *Negritude usos e sentidos*. São Paulo: Editora Ática.
- \_\_\_\_\_. (1996) (org.). *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo: EDUSP.
- NASIO, J.D. (1992). *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- NICOLAIDIS, N. (1984). *A Representação*. São Paulo: Escuta.
- ORTIGUES, M.C. e E. (1989). *Édipo Africano*. São Paulo: Escuta.
- RIDENTI, M. (1994). *Classes Sociais e Representação*. São Paulo: Cortez Editora.
- RODRIGUES, J.C. (1983). *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Ed. Achiamé.
- ROUANET, Sergio Paulo (1987). *A razão cativa. As ilusões da consciência: de Platão a Freud*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- SAMI-ALI (1977). *Corpo real. Corpo imaginário, para uma epistemologia psicanalítica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- SAMI-ALI (1987). *Penser le Somatique, Imaginaire et Pathologie*. Paris: Bordas.
- SARTRE, J. P. (1948). *Reflexões sobre o Racismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1978.

SCHWARCZ, L.M. (1996). “Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil” in Schwarcz, L. M. & Reis, L.V.S. (org.), *Negras Imagens*, EDUSP, 1996.

SCHWARCZ, L. M. e QUEIROZ, R. da S. (orgs.) (1996). *Raça e Diversidade*. São Paulo: EDUSP.

SOUZA, Neusa Santos (1983). *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.

VIÑAR, M. N. (1994). “O reconhecimento do próximo” in *Revista Percurso*, nº 13, 1994.

WEST, Cornel (1994). *Questão de raça*. São Paulo: Companhia das Letras.

WRIGHT, R. (1987). *Filho Nativo*. São Paulo: Editora Best Seller.

ZYGOURIS, Radmila (1995). *Ah! as belas lições!* São Paulo: Editora Escuta.